|  |
| --- |
| **SOUS LA DIRECTION DE**  Michel BERGÈS  professeur des universités, Agrégé de science politique,  retraité de l’Université de Bordeaux IV Montesquieu  (2022)  Analyser les idées politiques.  Hommage à Jean-Louis Martres  Nouvelle édition revue et augmentée, septembre 2022  Collection “Civilisations et politique.”  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



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

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



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

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**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.

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

Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

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

à partir du texte de :

Sous la direction de Michel BERGÈS

**ANALYSER LES IDÉES POLITIQUES. *Hommage à Jean-Louis Martres.***

Pessac, France, 1re édition, février 2017. Édition revue et augmentée. Ouvrage inédit publié dans Les Classiques des sciences sociales, septembre 2022, 582 pp.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 5 septembre 2022 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

 Courriel : [michel.berges@free.fr](mailto:michel.berges@free.fr)

Police de caractères utilisés : Times New Roman, 14 points.

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 19 septembre 2022 à Chicoutimi, Québec.

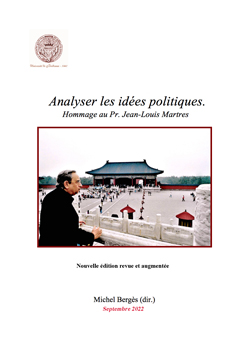


Michel BERGÈS

Professeur des universités, Agrégé de science politique

Université de Bordeaux IV Montesquieu

Analyser les idées politiques.  
*Hommage à Jean-Louis Martres.*



Pessac, France, 1re édition, février 2017. Édition revue et augmentée. Ouvrage inédit publié dans Les Classiques des sciences sociales, septembre 2022, 582 pp.

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Table des matières

[Les auteurs de l’ouvrage d’hommage](#Analyser_idees_pol_auteurs) [11]

Daniel Lagraula, “[Jean-Louis Martres, Le Maître caché](#Analyser_idees_pol_texte_00).” [14]

**I.** [**Analyser les idées politiques**](#Analyser_idees_pol_pt_1)[18]

1. Daniel Lagraula, “[Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01).” [19]

I. [Méthode et concepts](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01_I) [23]

II. [Hypothèses et histoire](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01_II) [29]

[Conclusion](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01_concl) [60]

1bis. Daniel Lagraula. “[Le changement des idées politiques selon Jean-Louis Martres](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b).” [62]

I. [Questions épistémologiques, « la quête du sens »](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_1) [64]

II. [Le code transformationnel des idées politiques en Occident](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_2) [68]

A. [Le mouvement diachronique ou de la légitimité](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_2a) [70]

L’Utopie [71]

L’hérésie [73]

La révolution [76]

Histoire de la légitimité en Occident [85]

Exceptions [87]

B. [Le mouvement synchronique](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_2b) [90]

Le mouvement fonctionnel : l’idéologie [91]

La fonction d’expression [92]

La fonction d’explication [93]

La fonction de conquête du pouvoir et les conflits [100]

Vue d’ensemble de l’hypothèse synchronique [104]

C. [Les mouvements dysfonctionnels](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_2c) [106]

Le phénomène de capture [107]

Le phénomène de contagion [109]

[Conclusion](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_concl) [111]

[Annexe](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01b_annexe) [113]

Un exemple de réactualisation du code n° 1. Louis Althusser [113]

Résumé de notre mémoire de 1974 [113]

Addendum au texte de 1974, rédigé en 1994 [115]

À titre indicatif les publications les plus significatives de Jean-Louis Martres [130]

Note sur l’auteur [132]

**II.** [**De quelques idées politiques du « passé »**](#Analyser_idees_pol_pt_2) [134]

2. Michel Bergès, “[De l’origine pythagoricienne des Constitutions politiques : l’approche transcendantaliste des Grecs](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_02).” [135]

3. Jean-François Labourdette, “[Les principes politiques de Charles IX, Roi Très-Chrétien et prince de la Renaissance](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03).” [158]

I. [L’institution d’un Prince de la Renaissance](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_I) [161]

II. [La monarchie que l’on a enseignée à Charles IX](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_II) [169]

III. [Le roi de France, « empereur en son royaume »](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_III) [173]

IV. [Une monarchie réglée depuis des siècles par la loi](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_IV) [175]

V. [Est-ce à dire que le roi de France n’est pas un roi absolu ?](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_V) [181]

VI. [Les Cours « souveraines », pierres d’achoppement du pouvoir absolu](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_VI) [183]

VII. [L’affirmation du pouvoir absolu du Roi par Charles IX](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_VII) [184]

VIII. [Le Roi en son conseil](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_VIII) [190]

IX. [Roi Très-Chrétien, mais « empereur en son royaume »](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_IX) [192]

X. [Charles IX et la raison d’État](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_X) [198]

XI. [Charles IX, disciple de Machiavel ?](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_XI) [203]

[Conclusion](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_03_concl) [208]

4. Jean-Pierre Poussou, “[Le rôle des Parlements dans l’évolution et le fonctionnement de la monarchie anglaise : des pratiques aux idées et à la théorie politique (XVe-XVIIe siècles)](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_04).” [211]

I. [Les racines médiévales du Parlement d’Angleterre](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_04_I) [214]

II. [La marche vers l’affrontement, ou le rôle crucial des années 1620](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_04_II) [223]

III. [Aux origines d’une idéologie parlementaire](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_04_III) [234]

IV. [Finalement, ce fut une rébellion qui se changea en révolution, avec pour conséquence lointaine la mise en place du système parlementaire](#Analyser_idees_pol_pt_2_texte_04_IV) [242]

**III.** [**De quelques idées politiques « modernes »**](#Analyser_idees_pol_pt_3) [250]

5. Patrick Pouyanne, “[Sur le communisme conseilliste et les républiques de conseils : leur effacement et leur brièveté](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05).” [251]

I. [Les républiques de conseils des années 1917 à 1923](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_I) [253]

II. [Essais d’analyse de la brièveté des républiques de conseils du premier après-guerre](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_II)… [261]

III. [Caractères conseillistes du camp républicain dans la Guerre d’Espagne (1936-1939)](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_III) [266]

IV. [Historique sommaire des expériences postérieures à la Seconde Guerre mondiale](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_IV) [271]

V. [L’Octobre polonais : de 1956 à 1970 et à Solidarnosc](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_V) [274]

VI. [Propos d’étape : Albert Camus et les révolutions prolétariennes](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_05_VI) [276]

6. Daniel Lagraula, “[Lire Carl Schmitt autrement. Essai d’interprétation martrienne](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_06).” [280]

I. [Le code de valeurs : le contenu apparent (ou « secondaire »)](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_06_I) [283]

II. [Le code de valeur : le contenu caché (ou primaire)](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_06_II) [297]

[Conclusion](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_06_concl) [301]

[Orientations bibliographiques](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_06_biblio) [304]

7. Daniel Lagraula, “[Heidegger. Pensée et controverse. Un regard martrien](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_07).” [310]

8. Joseane Silva, Pierre Cabrol, “[L’accession de la dignité humaine au rang de valeur universelle fondamentale : une réponse au nazisme](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_08).” [320]

[Introduction](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_08_intro) [320]

I. [La dignité humaine en tant que conscience d’appartenir à l’humanité](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_08_I) [324]

II. [La dignité humaine mise à mal par le nazisme](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_08_II) [331]

III. [La transformation de la dignité humaine en valeur fondamentale universelle](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_08_III) [345]

9A. [La pensée politique du Père Teilhard de Chardin (1881-1955)](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09A) [355]

I. [Le projet humain](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09A_I) [365]

II. [L’organisation politique](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09A_II) [380]

9B. Daniel Lagraula, “[Ébauche d’une lecture martrienne de la pensée politique du Père Teilhard de Chardin selon Arnaud Martin](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09).” [423]

I. [Le Code de valeurs](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09_I) [424]

II. [Les conséquences structurales du code de valeurs](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09_II) [427]

[Conclusion](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_09_concl) [433]

10. Dominique d’Antin de Vaillac, “[Analyse critique de l’intégrisme catholique français](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_10).” [436]

I. [L’enseignement des attitudes politiques et ses limites](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_10_I) [439]

II. [Le porte-à-faux intégriste](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_10_II) [445]

III. [La dialectique de la dissidence et ses impasses](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_10_III) [455]

11. Emmanuel Sur, “[Les Deux Nihilismes. Espaces modernes de la culture de mort](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_11).” [461]

I. [Tristes topiques, ou comment nous faisons et défaisons ce à quoi nous attribuons la raison d’être](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_11_I) [467]

II. [Caserne libertaire ou comment le triomphe du fantasme conduit la masse au totalitarisme anomique](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_11_II) [476]

III. [Corps politique ou comment le corps physique est devenu un organe de l’État](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_11_III) [485]

12. Daniel Lagraula, “[Lecture martrienne du texte d’Emmanuel Sur](#Analyser_idees_pol_pt_3_texte_12).” [492]

**IV.** [**De quelques idées « internationales »**](#Analyser_idees_pol_pt_4) [501]

13. Daniel Lagraula, “[Empire, morale et Realpolitik : la pensée martrienne des relations internationales](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_13).” [502]

I. [La « Puissance », le « Système » et « l’Empire » (ou l’attracteur caché)](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_13_I) [505]

II. [De la bonne compréhension du Bien et du Mal. Ruse et métamorphose de la morale en Relations internationales. À propos de La Grande Méprise de Chantal Delsol](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_13_II) [521]

III. [Les mondes d’Hubert Védrine, ou de la « realpolitik » en trompe-l’œil (à propos de Continuer l’Histoire](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_13_III) [528]

14. Constanze Villar, “[Au delà des discours et des idées internationales : les réseaux de la diplomatie française](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_14).” [540]

I. [Diplomatie et Réseaux : les liaisons dangereuses de la souveraineté](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_14_I) [544]

II. [Les réseaux français dans tous leurs états : le cas Albertini](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_14_II) [555]

15. Daniel Lagraula, “[Esquisse d’une interprétation martrienne du néoconservatisme américain](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_15).” [579]

I. [Éléments pour l’analyse](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_15_I) [583]

II. [Esquisse d’une interprétation martrienne](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_15_II) [591]

[Conclusion provisoire](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_15_concl) [598]

[Orientation bibliographique](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_15_biblio) [599]

16. Nathalie Blanc Noël, “[Le « modèle » nordique : une idée récurrente dans le débat politique français](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_16).” [602]

I. [La connaissance savante des pays nordiques en France : intérêt littéraire ancien, ignorance des sciences sociales](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_16_I) [607]

II. [Les travaux de vulgarisation et l’entrée de la figure du modèle nordique dans le débat public français](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_16_II) [613]

III. [Sens et usages politiques du mythe du « modèle nordique »](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_16_III) [619]

17 Xu Zhen Zu, “[La Liberté a-t-elle existé dans l’ancienne Chine ?](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_17)” [629]

18 Michel-Louis Martin, “[Le Charisme. Sur un article d’Edward Shills](#Analyser_idees_pol_pt_4_texte_18) ” [644]

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Les auteurs  
de l’ouvrage d’hommage

[Retour à la table des matières](#tdm)

– Michel Bergès, Professeur des Universités en Science politique, Université de Bordeaux.

– Nathalie Blanc-Noël, Maître de Conférences en Science politique, Université de Bordeaux.

– Pierre Cabrol, Maître de Conférences associé en Droit privé, Université Michel de Montaigne.

– Dominique D’Antin de Vaillac, Professeur associé en Science Politique, Université de Bordeaux.

– Jean-François Labourdette, Professeur honoraire en Histoire moderne, Université Charles-de-Gaulle Lille 3.

– Daniel Lagraula, plus ancien disciple de Jean-Louis Martres en Science politique, Faculté de Droit de Bordeaux.

– Michel Louis Martin, Professeur émérite de Science politique, Université Toulouse I Capitole, Fondateur du Centre Moriss Janovitz.

– Arnaud Martin, Maître de Conférences en Droit public, Université de Bordeaux.

– Jean-Pierre Poussou, Recteur d’Aquitaine, Professeur émérite en Histoire Moderne à l’Université Paris Sorbonne.

– Patrick Pouyanne, sis à Bois-Colombes et à Bordeaux.

– Joseane Silva, collaboratrice associée au Centre d’Analyse politique comparée, franco-brésilienne, gestionnaire des contrats de recherche du CAPCGRI à la Faculté de Droit de Bordeaux, responsable du programme de recherche concernant l’identité brésilienne.

– Emmanuel Sur, Maître de Conférences en Droit public, Université de Bordeaux.

– Contance Villar, Maître de Conférences en Science politique, Université de Bordeaux.

– Xu Zhen Zhou, Professeur en Science politique, Président du Département de Relations Internationales de l’Université Beida de Pékin, ancien docteur dirigé par Jean-Louis Martres.

*« Notre collègue Jean-Louis Martres, professeur de Science politique, est décédé, jeudi, à Carbon-Blanc. Cette information concerne, entre autres, tous ceux, qui, au sein de l’Université, dont il nous a encouragé à la perpétuer contre vents et marées, l’ont côtoyé.*

*Tous ont admiré l’excellence de l’homme, son érudition, son ouverture d’esprit, sa générosité et l’importance qu’il accorda à « l’intelligence de l’intelligence ». Cela demanda à chacun de ceux qui l’ont apprécié, un dépassement de lui-même. Près de quatre-vingts docteurs de thèses, des milliers d’étudiants en relations internationales ou en histoire des idées politiques, de l’ENA à l’Institut, et surtout au sein d’une Université dont il a défendu à tout prix la liberté. Tous ont admiré sa « pédagogie » sur tous les sujets, de l’Islam à la Pensée chinoise, en passant évidemment par les grands courants des Idées occidentales classiques.*

*Mais Jean-Louis ne s’est point contenté de lire des livres, de « parler » – ce que fait l’Université depuis l’Antiquité. Il s’est aussi engagé dans des combats au sein de la société civile. Membre du Conseil économique et Social d’Aquitaine, il a défendu la Forêt et le Développement durable par anticipation, au niveau de l’Europe, parfois aux côtés des élus locaux et nationaux. Il était aussi impliqué dans la promotion de la paix et de la dénucléarisation dans les relations internationales.*

*Adieu donc, Notre Cher Maître et notre Vieil Ami. Bonne nuit. Tu nous a apporté à la fois « l’Eau sacrée du Gange et la Terre de l’Acropole », en nous initiant à l’histoire des idées politiques. Des milliers d’heures de souvenirs viendront à notre mémoire, car tu as projeté avec brio chacun(e) de nous vers l’universalité de la pensée, en termes humanistes… Ceux qui ont eu le bonheur de te connaître en tant que collègues, au travers du respect que tu as eu de la Chine, pensent, j’en suis sûr, que les drapeaux seront en berne pour t’honorer, ce soir, à la « Cité interdite »…*

Pr. Michel Bergès

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

“Jean-Louis Martres, témoignage :  
le maître caché.”

Daniel Lagraula

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pourquoi « le Maître caché », après tant d’éloges officiels largement mérités ? Parce que récemment encore, « *il professore*», bien las, très affecté depuis la disparition d’un être cher, me confiait encore son incompréhension devant le silence, ou l’hostilité, qui marquaient toute sa carrière universitaire, y compris depuis sa retraite. Sentiment d’autant plus ressenti qu’il m’avouait qu’enseigner lui manquait.  Au terme d’une relation originale et extraordinaire commencée en 1973 (!), ce qui reste présent, c’est un enseignant peu commun, fascinant, déroulant d’une voix très douce, enveloppante, le fil d’une réflexion d’une originalité étonnante, brillante, et conduisant au plus haut degré de l’intelligence et de la culture.

Pourtant, lorsqu’il me reconduisait chez moi dans son véhicule (pour m’éviter l’autobus depuis le Campus), et que je lui faisais observer que tel point de son cours du matin me semblait à parfaire, ou à discuter, il me répondait, avec une jubilation toute en retenue : « vous avez raison, je l’ai inventé ce matin ».  Dès 1975, il me donnait en toute confiance, toutes ses notes de cours d’histoire des idées politiques, pour les lui mettre en forme, ce que je fis (alors qu’il n’avait jamais autorisé quiconque à les lire). Depuis, je n’eus de cesse de l’implorer de publier. Certes, sa rencontre avec la pensée antique chinoise l’amena à repousser sans cesse ce projet pour produire son « opus magnum » ; certes, ici et là, il publia des articles tant en philosophie politique (ex. la préface à [*L’Art de la politique chez les légistes chinois de son étudiant de Bordeaux*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Xu_Zhen_Zhou/politique_chez_legistes_chinois/legistes_chinois.html), Xu Zhen Zhou, 1995, qu’il me confia pour relecture avant publication, qui représenta la quintessence de sa pensée), qu’en relations internationales, où sa capacité intellectuelle et son sens de la pédagogie sont inégalés. Mais il se heurta surtout à la résistance du monde universitaire, qui le considérait « comme un être étrange », si ce n’est sentant le soufre !

Cet été 2012, il me reçut chez lui pour m’offrir, enfin, son opus *Les Grilles de la pensée politique*, mais édité – comme il me l’avait annoncé en 2011 – par… China Century Press Group c°, de Hong Kong ! Car aucun éditeur français ne voulait publier son œuvre en un seul volume. En dépit d’une dédicace tout à son image, mais hélas prémonitoire sur son avenir, je lui promis de le lire sans délai et – comme il le savait – avec le goût du commentaire. Bien m’en a pris, car hélas, je fus obligé de l’avertir très vite que, compte tenu de nombreuses erreurs d’impression, mais aussi de fond, il ne fallait pas mettre en vente le livre pour l’instant, sous peine de voir ses détracteurs faire feu de tout bois. C’est sans hésiter qu’il acquiesça. Il prit mes notes et partit pour Pékin afin de faire retirer une édition. Gageons que tous ceux qui lui ont rendu hommage aujourd’hui auront à cœur de tout faire pour que ce livre magistral, d’une écriture rare en ce domaine avec des phrases d’une réelle beauté, soit publié rapidement. Jean-Louis Martres fut, toutes proportions gardées, ce qu’était Léo Strauss aux États-Unis pour nombre d’étudiants. À la différence notable que grâce à la subtilité de sa pensée, il ne pouvait y avoir de dogmatisme possible ni de sectateurs.  Il était un maître qui laissait chacun suivre sa voie, poussant *de facto* à se cultiver, à savoir non pas quoi penser, mais penser tout simplement.

Il fut *un maître caché*, tissant, par sa personnalité, son intelligence peu commune, et son sens aigu de la vanité des choses, et donc de sa propre œuvre, des liens invisibles qui défiaient le temps. C’est au titre de quarante ans de cette liaison singulière qui fût la mienne avec lui que j’écris ce témoignage. Les Dieux de l’Olympe, ou le Dragon céleste partagent maintenant le privilège de sa présence.

Un point important, encore. Les vibrants hommages rendus à l’être exceptionnel que fut Hervé Coutau-Bégarie – lors d’une journée d’études à l’École militaire le 22 février 2013 sous l’égide de l’« Institut de Stratégie comparée » (Isc) – publiés par l’Isc en 2015 : « Hervé Coutau-Bégarie, 1956-2012, L’homme, l’historien, le stratégiste », mentionnent, dans certaines contributions, le nom de Jean-Louis Martres, sans autres précisions que, par exemple, les mots mêmes d’Hervé Coutau-Bégarie qualifiant ce dernier de « professeur exceptionnel [[1]](#footnote-1) ». On pourrait y ajouter ce qu’il disait lors d’un entretien publié par *La Nouvelle Revue d’Histoire*: « Il allait par la suite devenir mon maître [[2]](#footnote-2) ».

Ce n’est pas amoindrir l’intelligence exceptionnelle, le savoir encyclopédique – hors du commun – servis par une mémoire phénoménale que de souligner que Jean Louis Martres fût un acteur clef dans le parcours d’Hervé Coutau-Bégarie, puisque en fait, c’est lui qui dirigea sa grande thèse !

Lorsque Georges-Henri Soutou, à propos de celle-ci (1980 – publiée [1ère édition] en 1983 aux éditions Économica sous le titre : *Nouvelle Histoire, stratégie et idéologie des nouveaux historiens*), écrit : « On notera le sous titre “stratégie et idéologie” [[3]](#footnote-3), qui était pour l’époque un angle d’attaque tout à fait original, et percutant [[4]](#footnote-4) » ; ou lorsque Jean Pierre Poussou souligne qu’Hervé Coutau-Bégarie « … eût l’idée d’étudier sous cet angle [la stratégie] la manière dont Fernand Braudel et son entourage avaient crée, puis développé l’École des Hautes Études en Sciences Sociales [[5]](#footnote-5) », ils ne savent peut être pas que Jean Louis Martres était l’inspirateur de ce travail et surtout de cette approche originale !

De même, si Hervé Coutau-Bégarie devint Le Grand maître de l’histoire et de la stratégie navale française – qui ouvrirent la voie au stratégiste hors pair qu’il fût –, c’est parce que, comme il le dit lui-même, c’est avec Jean Louis Martres, théoricien de la Puissance, qu’il débuta dans le champ des études militaires [[6]](#footnote-6).

Nous pouvons même préciser que ce dernier nous confia, en son temps, qu’il conseillait à son docteur, pour « émerger » dans le sérail universitaire et de la recherche, de faire fructifier ses talents dans « une niche intellectuelle », un domaine en friche, et de publier un maximum d’opus. Et il se désolait que son savoir hors du commun et son travail ne soient aussi vite reconnus… Jean Louis Martres me fît part de son extrême tristesse face à la mort inéluctable qui emportera celui qui restait pour lui un être d’une exceptionnelle intelligence et doté d’une capacité d’apprendre surnaturelle. Il me disait à son sujet : « Je ne sais pas comment il fait, tout ce dont il parle, il l’a lu »…

La mort les a finalement reliés à nouveau, non plus sur Terre, mais dans cette Éternité si fragile du château de carte de la vieille Université depuis l’Antiquité.

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Première partie

ANALYSER LES IDÉES  
POLITIQUES

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Première partie***Analyser les idées politiques*

1

“Introduction critiques  
à la pensée martrienne  
des idées politiques.”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

Savoir penser et non quoi penser, écrivions-nous dans le prélude d’hommage à Jean Louis Martres dans cet ouvrage… Suivre son cours « d’analyse des idées politiques [[7]](#footnote-7) », c’était se placer sur les deux registres évoqués par Hanna Harendt [[8]](#footnote-8) : connaître qui implique un objet, penser, qui renvoie à la question du sens [[9]](#footnote-9).

C’est avec ces deux précieux bagages que nous avons entrepris à ses côtés, liés par une originale relation, ce long voyage (sur quarante ans) sur ce qu’on pourrait appeler « la route de la soie des idées politiques », où se croisaient prophètes et empereurs, docteurs de la foi et philosophes, où religions, idéologies et doctrines se combattaient, s’excommuniaient ou bien se fondaient en des artefacts aussi sublimes qu’irréalisables dans le monde « sublunaire » (pour utiliser la terminologie d’Aristote). L’herbier des idées politiques qui nous tenait lieu de guide se transforma en un palimpseste dessinant une carte inédite de la pensée politique.

Inédite, tel est bien le mot, car si l’infatigable arpenteur couvrait de notes son carnet de voyage et s’il livrait oralement, année après année, ses découvertes, il ne traçait, ni ne publiait, cette nouvelle carte. Aussi plaidions-nous sans cesse pour qu’elle ne fût pas perdue « dans le sable et dans le silence des caravanes [[10]](#footnote-10) ». C’est ainsi qu’il écrivit la préface à « l’art de la politique chez les légistes chinois [[11]](#footnote-11) » quintessence, à ce moment, de sa pensée.

Cette route de la soie (virtuelle) le conduisit, comme le fait la route de la soie physique, en Chine. Il eut le bonheur ainsi d’enseigner à l’Université Beida de Beijing (Pékin), mais intellectuellement surtout, l’immersion dans la pensée politique classique chinoise le conforta dans ce « regard éloigné [[12]](#footnote-12) » qu’il avait par rapport à sa matière, et le poussa sans cesse à remettre l’ouvrage sur le métier, jusqu’à l’écriture de son opus magnum.

Il est vrai que ce n’était point la seule raison qui motivait le report de ce lourd travail de rédaction. D’une part l’originalité de son approche postulait une constante évolution, affinant hypothèses, revisitant sans cesse les sources au sein d’un immense corpus. D’autre part, conséquence de sa pensée en mouvement et de son attachement à l’*Alma Mater*, il aimait l’oralité comme mode d’expression des résultats de son travail. Il savait fasciner son auditoire par une voix aussi douce que claire, aux inflexions prenantes, et par un langage limpide et captivant. Difficile d’oublier l’illustration du sens oriental du destin telle qu’il le fit :

« Un jour, alors qu’il était endormi, un homme vit arriver la mort. Pris d’une grande frayeur il s’enfuit. Après quelques lieues croyant avoir conjuré le sort il s’arrêta. Mais la mort à nouveau parut. Alors il repartit. À chaque arrêt, la mort se présentait à lui. Enfin, le soir, épuisé par sa course, il arriva dans une ville. La mort n’étant pas là il se prépara à passer la nuit. Mais, à l’heure de s’endormir, la mort vint et lui dit : “pourquoi me fuyais-tu ce matin ? Je voulais seulement te dire que je t’attendrai ce soir à Samarcande”. »

Aussi redoutait-il que l’écriture, les mots, figent les choses, les « calcifient », en tout cas entraînent la perte de la subtilité et de la complexité de son travail et, in fine, une perte de sens [[13]](#footnote-13). Mais il finit par « rendre les armes » et par offrir ce « livre qui est essentiellement un signal d’amitié à tous ceux qui ont suivi mes cours et maintes fois m’ont demandé de leur laisser en souvenir ce que leur jeunesse excuse d’avoir cru formateur [[14]](#footnote-14) ».

Ce livre, dont il explique dès l’introduction, qu’il s’agit d’un essai et dont il expose longuement les choix et les limites dans un vocabulaire remarquable qui, tout au long de l’ouvrage, enchante le lecteur sans rien enlever à son caractère de recherche en sciences humaines. Il n’est pas exagéré de reprendre à son sujet les mots que lui-même emploie pour tels grands auteurs de la pensée politique « dans cette constellation étincellent quelques astres marquant les points cardinaux et les temples pluriels [[15]](#footnote-15) » et, ce faisant, quels que soient les débats quant à son œuvre, « il est difficile de refuser un moment de plaisir stimulant [[16]](#footnote-16) ».

A fortiori lorsqu’il conclut ironiquement son livre en citant Woody Allen. Ce qui ne répond guère, comme il le reconnaît, aux canons universitaires. Preuve s’il en est que son « regard éloigné » allait bien au-delà d’une posture académique de circonstance et témoigne de la parfaite conscience qu’il avait de la relativité, si ce n’est de la vacuité, des choses en ce bas monde.

Ce plaisir stimulant de la lecture n’empêche pas, tant au regard de notre prémisse connaître et penser, qu’en accord avec sa propre conception du « travail de l’œuvre [[17]](#footnote-17) », de faire une présentation critique (au sens philosophique du terme). Non point parce qu’« avant l’oubli vient le procès [[18]](#footnote-18) », mais parce que, comme toute œuvre de l’esprit, sa « fertilité intellectuelle ou tout simplement les défis [qu’elle] soulève [[19]](#footnote-19) » justifie cet intérêt. Il s’agit d’inviter le lecteur à quelques préparatifs avant d’aller à la découverte des nouvelles contrées dont Jean-Louis Martres a dressé la cartographie.

Nous nous attacherons à rester dans l’argumentaire martrien, soit pour parfois l’expliciter, soit pour être dans le seul questionnement, soit enfin pour relever ce qui nous paraît – disons-le –, contradictoire en l’état de la publication. Cette approche critique se conçoit dans un débat dépourvu de toute quérulence. Elle ne prétend pas à l’exhaustivité, encore moins à l’érudition, ce n’est qu’une invite, une introduction à la pensée martrienne de l’histoire des idées politiques.

Les points qui ont retenu notre attention, parmi d’autres possibles, sont regroupés sous deux thèmes : méthode et concepts (I.), hypothèses et histoire (II.).

I. Méthode et concepts

[Retour à la table des matières](#tdm)

À l’origine de la démarche de Jean-Louis Martres, se trouve le constat que l’approche purement historique n’expliquait pas les étranges ressemblances qui unissent des doctrines, des idéologies, des régimes politiques qui en sont issus, que le temps et l’espace ont séparé ou qui, avec des présupposés radicalement divergents, se matérialisent dans le monde sublunaire de la même façon. Comment expliquer que la parenté des idées politiques apparues à une même époque est moins grande que l’identité qui peut rapprocher certains types de pensée à travers les siècles ? L’approche traditionnelle de l’histoire des idées politiques n’explique pas non plus les mécanismes de construction et d’évolution des idées politiques.

L’approche historique présente un caractère d’inachevé qui provient de la recherche du sens précis du texte ou des filiations, des ressemblances ou des différences. Ce qui conduit à dégager des « courants », mais ne répond pas vraiment à la question posée. L’état de la matière fait apparaître, de surcroît, que chaque époque semble plus préoccupée de savoir si les pendules idéologiques marquaient autrefois le même temps que le leur. Il est donc plus intéressant de savoir comment marchent, ou sont construites les pendules [[20]](#footnote-20).

Or « l’histoire – c’est un fait – se prête mal à une typologie [[21]](#footnote-21) », aussi doit-elle « s’écrire à l’aide des sciences humaines et implique des invariants [[22]](#footnote-22) ».

Ainsi, la problématique martrienne et la recherche d’une méthode adéquate sont d’autant plus légitimes que « l’histoire sans la science politique ne porte aucun fruit [[23]](#footnote-23) ». Or la méthode structuraliste, en son principe, répondait à cette exigence d’enrichissement par la recherche de possibles invariants de la pensée politique. « Les invariants sont-ils organisables en système hypothético-déductif ? C’est là une question de fait dont l’intérêt demeure secondaire [[24]](#footnote-24) ». Pourtant il semble que la querelle perdure au nom du positivisme historique, s’inscrivant dans une controverse quasi théologique dont les intellectuels ont le secret et dont Jean-Louis Martres montre dans son ouvrage qu’elle reflète une idiosyncrasie occidentale. L’hypothèse d’invariants de la pensée politique, rendant celle-ci passible d’une approche structurale, se doublait du constat prégnant de la constante transformation des idées politiques, aussi bien dans le temps que dans l’espace ou encore leur forme. Jean-Louis Martres n’entendait nullement faire l’impasse sur la luxuriance de l’imaginaire de l’homme [[25]](#footnote-25). Aussi son approche fut-elle tant synchronique (recherche des structures), que diachronique (recherche des modes de transformation). D’aucuns peuvent se demander si son hypothèse était un chemin de connaissance digne d’être emprunté ? Est-ce dénué de fondement aujourd’hui ? Laissons à nouveau parler Paul Veyne :

« Il y a assurément des schémas qui se répètent, parce que la combinatoire des solutions possibles à un problème n’est pas infinie [[26]](#footnote-26). »

Écoutons encore Gilles Lapouge :

« La machine combinatoire des sociétés n’est pas d’une fécondité inépuisable le nombre de solutions que peut produire le groupe humain est limité […]. Le discours humain, comme celui de l’histoire […] est un discours monotone *[[27]](#footnote-27)*. »

La méthode est-elle obsolète ? Un historien écrit, à propos de la mythologie grecque :

« L’histoire doit prendre en compte […] les articulations originales de sa narration. Mais il doit se montrer attentif aux éléments récurrents que l’on retrouve dans toutes les versions […] qui en forment sinon le squelette, du moins les articulations [[28]](#footnote-28). »

Il est significatif qu’on retrouve sous la plume de cet historien la notion de squelette déjà utilisée par Jean-Louis Martres comme objectif de sa méthode [[29]](#footnote-29). L’historien cité montre qu’approche historique et approche structurale sont complémentaires et non antinomiques, car, en définitive, la méthode n’est que le chemin lorsqu’on l’a parcouru et le savoir scientifique, qu’une quête en perpétuel renouvellement [[30]](#footnote-30). La « disgrâce actuelle [du structuralisme] tient davantage aux nécessités stratégiques des luttes académiques qu’à [sa] valeur réelle [[31]](#footnote-31) ». Au demeurant, on pourrait opposer aux thuriféraires de la seule méthode historique positiviste, le point de vue du toujours iconoclaste, Paul Veyne : l’histoire n’explique pas et n’a pas de méthode [[32]](#footnote-32) ! Mais ce serait s’égarer dans un vain débat qui n’est pas de notre propos. D’ailleurs la pensée martrienne ne serait-elle pas une variété épiphyte de l’histoire ? En effet, tout part et tout revient à l’histoire des idées politiques…

Ce qui est certain c’est que Jean-Louis Martres refuse, dès l’introduction de son livre et tout au long de celui-ci, le structuralisme lorsqu’il se pare des atours de l’explication métaphysique [[33]](#footnote-33). C’est en ce sens que l’ouvrage s’appelle « les grilles de la pensée politique » et non sous un titre qui eut été trop « lévi-straussien ». De surcroît, le titre souligne un point clef de sa pensée illustré par l’image qu’il employait à la fin de son cours, et qu’il a reprise dans son livre, la roue qu’un écureuil sans mémoire fait tourner [[34]](#footnote-34), à moins que lassé il puisse chercher un autre jouet [[35]](#footnote-35), en d’autres termes liberté et contrainte sont les deux faces indissociables de la pensée de Jean-Louis Martres.

La recherche d’invariants par la méthode structurale s’appuie sur le concept signifiant de Code : « la définition d’un code est d’être traduisible dans un autre code : cette propriété qui le définit s’appelle structure [[36]](#footnote-36) ». Toute modification d’un des éléments se répercute sur les autres du fait de l’appartenance à un groupe de transformations. On doit donc pouvoir prévoir la réaction du modèle en cas de modification d’un des éléments. Le fonctionnement du modèle rend ainsi compte de tous les faits constatés.

Telle est bien la proposition de Jean-Louis Martres lorsqu’il identifie trois codes, trois archétypes, selon l’aménagement du code de valeurs initial, à savoir le fait que le jugement sur le Bien et sur le Mal est à l’origine de toute construction politique, et inversement, la connaissance de l’un des points de l’idéologie, ou de la doctrine, permet de restituer le jugement de valeur initial, la logique du modèle prévalant sur le discours. Pour des raisons didactiques, ces codes ont été nommés de façon plus évocatrice que des numéros (code 1, code 2…), bien que Jean-Louis Martres utilise ceux-ci. Le code n° 1 est appelé par commodité « manichéen inégalitaire », le code n° 2 « relativiste [[37]](#footnote-37) », le code n° 3 « syncrétique ». Il faut surtout souligner que la pensée martrienne ne concerne que le discours, elle est d’ordre purement terrestre et ne prétend contester l’une ou l’autre des doctrines, ou prétendre dire que celle-ci est plus vraie que celle-là. Les fins idéales étant, par définition, hors de l’expérience, il n’est pas de son propos de se prononcer sur elles [[38]](#footnote-38).

Toutefois, on peut noter, ici ou là, une certaine oscillation dans l’utilisation du concept de code. Tantôt, il est véritablement la structure, c’est-à-dire liée à la nature de l’Homme [[39]](#footnote-39), seul l’aménagement des valeurs Bien/Mal est le code. Il utilise alors l’analogie de « l’ordinateur [qui] reste, le logiciel [lui] est modifié [[40]](#footnote-40) ». Tantôt, à l’occasion de l’étude du changement des idées politiques, il parle de code transformationnel, qui se définit par un mécanisme propre au code n° 1, qu’il complète par une approche fonctionnelle [[41]](#footnote-41). Il est vrai qu’il met en évidence un mécanisme identifiable et stable, qui peut s’assimiler à un code, mais le choix n’est pas explicité. Le « carcan » des mots, en l’espèce ceux de structure ou code, avec leurs connotations diverses (fruits des querelles académiques), Jean-Louis Martres essaie d’y pallier lorsqu’il précise [[42]](#footnote-42) qu’« il faudrait distinguer deux choses lorsque le terme de structure est employé : d’une part la structure quasi génétique qui ne permet pas à l’homme de multiplier indéfiniment son appréhension des choses et d’autre part, le code programmateur, variable et ouvert qui permet la différenciation des cultures. Il existerait ainsi une structure relevant de la nature et des “structures secondaires” dépendant de la culture ».

Pour notre part, [[43]](#footnote-43) nous avions proposé de recourir au concept de « grammaire », au sens de la « grammaire générative » [[44]](#footnote-44), ordonnant et produisant les idées politiques. C’est-à-dire qu’il y aurait le discours et le principe ordonnateur, la structure. On peut noter que, dans la logique structurale, Jean-Louis Martres indique que l’origine du code reste *terra incognita*, le processus de fécondation, dit-il, reste opaque et on reconnaît la structure que lors de la formulation (idéologique ou doctrinale) [[45]](#footnote-45).

Si la notion de structure suppose une lecture attentive du texte pour en comprendre l’utilisation « ouverte » qu’en fait Jean-Louis Martres et, in fine, constater sa cohérence avec sa recherche, en revanche l’utilisation des termes d’« arbre généalogique [[46]](#footnote-46) » dans la seconde partie du livre (titre I, chapitre 2, « De la logique des contraires »), comme la lecture qui s’ensuit, peut laisser penser qu’il s’agit, peu ou prou, d’une réintroduction, même a minima, de l’idée de « courants », c’est-à-dire de la vision « continuiste » des idées politiques. Ce qui serait en décalage, alors, avec l’hypothèse structurale, même revisitée, mais aussi avec les développements sur un code transformationnel des idées politiques [[47]](#footnote-47), sans oublier la critique faite de cette vision classique des idées politiques…

Une dernière question, dans le cadre de cette brève introduction : l’identification des structures à partir de l’aménagement du jugement sur le Bien et sur le Mal est-elle hétérodoxe et fruit de l’imaginaire de l’auteur ? Il semble que non. Ainsi Arnold Toynbee [[48]](#footnote-48) estime-t-il que la distinction Bien-Mal et l’obligation de prendre parti sont inscrites dans la raison humaine. Pour Karl Jaspers, aucune grande philosophie n’est dénuée de pensée politique, même pas celle de grands métaphysiciens, et tous les philosophes ont suivi une grande idée politique ; une philosophie se révèle à son expression politique [[49]](#footnote-49). La même idée prévaut chez Donoso Cortés :

« Toute grande question politique suppose et enveloppe une grande question théologique *[[50]](#footnote-50)*. »

Constat repris par le pire adversaire en idées de Donoso Cortés, Joseph Proudhon :

« Il est surprenant qu’au fond de notre politique nous trouvions toujours la théologie *[[51]](#footnote-51)*. »

II. Hypothèses et histoire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Par cet intitulé, nous entendons évoquer un certain nombre de points qui questionnent le lecteur lors de son périple, lorsqu’il confronte les structures identifiées, et leurs conséquences, avec leurs illustrations *au sein même de l’œuvre martrienne*. Par ce questionnement, il s’agit seulement d’inciter le lecteur à exercer sa faculté d’observation pour connaître et penser.

Au préalable, résumons de façon extrêmement succincte – au risque de caricaturer un livre d’une densité et d’une richesse extrême – l’hypothèse martrienne.

À partir d’une démarche synchronique qui implique d’immobiliser le corpus des idées politiques « maintenu [ainsi] dans un état statique, afin de le livrer à une étude anatomique [[52]](#footnote-52) », il s’agit de dresser une typologie des idées. Puis de rendre compte d’une incontournable réalité historique, à savoir le mouvement des idées politiques et la diversité de leur forme, par une démarche diachronique et fonctionnelle pour rendre « la liberté au corpus [[53]](#footnote-53) » [[54]](#footnote-54).

Il existerait des codes [[55]](#footnote-55) de la pensée politique, construits à partir de la notion et de la position du Bien et du Mal, *considérés comme essences*, qui, selon leur agencement, déterminent en stricte logique une chaîne de conséquences sur le détenteur du pouvoir, l’exercice du pouvoir et les fins du pouvoir. Si le « déterminisme structural » est rigoureux, lié à la nature du raisonnement, « en revanche la programmation du code dépend des circonstances et des réactions individuelles face à des défis historiques singuliers [[56]](#footnote-56) ». Cela n’exclut pas toutefois que le logiciel du code obéisse, aussi, à des règles précises de construction dont la matière est la réalité politique, sociale, économique, etc., à un moment donné.

II. 1. *Le code n° 1 (« manichéen inégalitaire »)*

Ce code se caractérise par un aménagement du Bien et du Mal strictement antithétiques. Bien et Mal sont séparés et, surtout, séparables. Par ailleurs, le Bien est supérieur au Mal ; il existe une possibilité individuelle et sociale de connaître l’application concrète des deux principes, mais aussi une possibilité transcendante offerte à l’homme de réaliser le Bien par la destruction du Mal. Le Politique est alors l’instrument de ce projet. Il y a un optimisme fondamental qui justifie l’idée de Progrès et la capacité de l’homme en tant qu’individu ou espèce de réaliser ce destin par la victoire du Bien. Dès lors seul le détenteur de la Vérité peut gouverner. Comment en effet refuser le Pouvoir à celui qui peut édifier la Cité débarrassée de tous les maux ? Il faut être fou, ou pervers, pour refuser le pouvoir à celui qui peut sauver la cité, ou l’Humanité. Il est vrai que l’homme est libre et cette liberté constitue la source de sa faiblesse face au Mal. L’exercice du Pouvoir consistera, alors, à rendre l’homme meilleur, à changer l’homme, cet exercice du pouvoir sera forcément « totalitaire » et fondamentalement « innocent [[57]](#footnote-57) », du seul fait de la certitude d’agir au nom du Bien pour que tous puissent accéder au Paradis céleste ou terrestre. D’où, en toute bonne conscience, procès, autodafés, bûchers, terreur, camps de rééducation ou d’extermination, à défaut hôpitaux psychiatriques.

Mais d’autres conséquences structurales sont liées à ce code n° 1. Telle que la propagation nécessaire de l’idée de Bien par le prosélytisme ou la guerre « juste ». Ou encore le double circuit de décision, c’est-à-dire que les institutions politiques sont, sous une forme ou une autre, doublées par un circuit réel aux mains des militants de la cause (cf. les partis nazis ou communistes). De même la cause ou « la face de Dieu [[58]](#footnote-58) », c’est-à-dire que le Mal, comme la supériorité du Bien et son inéluctable victoire (le Sens de l’Histoire), ne sont pas les fruits d’une opinion, mais résultent d’une cause transcendante, extérieure, que celui qui les professe ne fait que rapporter, révéler : Dieu, remplacé par la Nature, l’Économie, la Science. Enfin le code n° 1 de par sa construction fait prévaloir l’avenir « lieu de tous les espoirs […] conduisant nécessairement à une dévalorisation du présent [[59]](#footnote-59) ». La société se juge à l’aune du Paradis annoncé. L’Utopie est le premier temps du mécanisme par la proposition d’une cité idéale (décalque inverse de la cité réelle, le Bien se construisant par opposition aux maux constatés). Le décalage entre cette Cité du Bien et la réalité provoque des oppositions, des contestations, c’est l’Hérésie qui conduit au changement du Politique ou de la politique [[60]](#footnote-60). Le mouvement, de façon différente, selon les époques et les aires géographiques, met en jeu une lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. La logique du code veut que le pouvoir spirituel (qui détient la connaissance du Bien) capture le temporel et en fasse l’instrument de la réalisation du Bien, mais le temporel peut aussi s’inféoder le spirituel, et enfin la lutte peut tendre à un partage, souvent instable, du fait qu’un seul pouvoir peut incarner le Bien.

On comprend dès lors que le christianisme, le marxisme, le nazisme même, qui comme doctrines sont aux antipodes les unes des autres, largement construites sur leurs exclusions réciproques, à partir de prémisses radicalement différentes, *in fine*, ont produit les mêmes conséquences à l’apogée de leur réalisation dans le monde sublunaire, quel que soit le Discours, quels que soient les hommes, et par-delà les époques ; la structure n° 1 étant le « moteur » de ces religions et idéologies [[61]](#footnote-61). Le problème est qu’à la lecture, Jean-Louis Martres semble exclure l’islam du code n° 1 [[62]](#footnote-62). Il paraît surprenant en effet de souligner qu’il est illusoire de rechercher trop de traits communs avec le christianisme, la « structure » des deux religions étant fort dissemblables [[63]](#footnote-63). Nonobstant un code « manichéen inégalitaire » sans équivoque et non contestable selon la définition martrienne, l’islam est historiquement guerrier et conquérant pour propager la foi en Allah et son prophète [[64]](#footnote-64). L’impératif de conversion, plus explicité et fort dès l’origine que dans le christianisme, justifie, à la zone frontière de l’espace de la foi (*Dar al islam*) qu’on puisse passer d’une guerre « défensive » à la guerre « offensive » [[65]](#footnote-65). Par ailleurs, les « infidèles », à défaut de se convertir, doivent payer tribut pour avoir le droit de vivre en terre d’islam. Juifs et chrétiens ont constamment été victimes de discriminations juridiques et de persécutions. Pire : les droits octroyés étaient révocables et régulièrement révoqués, afin de les obliger à les racheter sous peine de confiscation des biens, expulsion ou persécutions. Enfin, l’athéisme est, encore aujourd’hui, inacceptable [[66]](#footnote-66).

Jean-Louis Martres a-t-il succombé à une vision forgée sur une image idéalisée de la période maure en Espagne : *Al Andalus* (711-1492) ? Ce n’est pas certain au regard de la préface qu’il a écrite à l’ouvrage de son collègue de la Faculté de Droit de Bordeaux, Claude Horrut, *Ibn Khaldûn. Un islam des Lumières*? [[67]](#footnote-67). Jacques Ellul ou André Fontaine, en leur temps, avaient critiqué cette vision idyllique, française et allemande, produite par des intellectuels experts en ratiocination et tenants d’un certain « politiquement correct » [[68]](#footnote-68). Pour ce qui nous préoccupe, à savoir la cohérence de la pensée martrienne, il y a là un point d’achoppement non seulement troublant, mais de nature à écorner sérieusement toute la construction de Jean-Louis Martres.

D’autant que ce déport de la pensée vis-à-vis de l’islam résulte, visiblement, du constat que le Coran a fait l’objet de multiples interprétations donnant naissance à des écoles et des pratiques différentes selon les aires géographiques, les ethnies, les époques. Jean Louis Martres n’hésite pas à affirmer que l’islam, du fait de cette « diversité » symptomatique, pourrait même lutter contre le « totalitarisme » théocratique [[69]](#footnote-69). Il y a là une contradiction conséquente quant à la validité du code n° 1 qui se trouve réduit à une structure purement occidentale, et non plus universelle. Or structuralement peu importent les œuvres multiples, les disputes religieuses, ce qui compte c’est le squelette. Les querelles théologiques non aucune incidence lorsqu’il s’agit de déterminer l’appartenance d’une pensée à tel ou tel code, en l’espèce le code n° 1. Les modalités ne sont que des « artefacts » qui ne peuvent intervenir dans la définition du code n° 1. Ce n’est que si la doctrine comporte des éléments de raisonnement visant à ruiner l’existence transcendante du Bien, qu’alors on peut penser qu’il y a une possible subversion du code n° 1 [[70]](#footnote-70). Ce n’est pas le cas, même aujourd’hui, des interprétations de l’islam. Le Coran reste la Vérité, la Seule Vérité dans l’espace musulman, mais aussi vis-à-vis du monde. La mutation est, peut être, en cours vers une laïcisation, mais l’histoire, à ce jour, n’autorise pas à refuser l’appartenance de l’islam au code n° 1.

Sinon, Jean-Louis Martres devait soutenir la même argumentation pour le christianisme qui, dès l’origine, a fait l’objet de multiples interprétations. C’est l’une d’elles, parmi d’autres, qui a triomphé et donné le christianisme tel qu’on le connaît, secoué régulièrement par des hérésies, combattues par l’Église Catholique apostolique et romaine qui définit l’orthodoxie [[71]](#footnote-71). Si on accepte la thèse martrienne sur l’islam, alors ce ne serait plus le code n° 1 qui ferait la particularité du christianisme (et serait même une des caractéristiques majeures de l’Occident). C’est l’Église Catholique qui l’incarnerait, en quelque sorte, dans la longue durée. Or ce sont les circonstances historiques qui ont fait qu’elle s’est identifiée aux institutions et à la forme politique de l’Empire romain. Autrement dit, c’est un accident historique qui ferait la particularité du code n° 1. En ce cas, tout l’intérêt de la théorie de l’universalité des codes et surtout toute la construction du code n° 1 se trouve fortement compromise.

L’interprétation martrienne de l’islam est d’autant plus déconcertante qu’elle reconnaît que la falsafa (la philosophie) dans l’islam a été stoppée dès le XIIe siècle et s’est même rigidifiée [[72]](#footnote-72). Autrement dit, même si Averroès avait ouvert quelque voie rationnelle pour une lecture « apaisée » [[73]](#footnote-73) du Coran, cela n’autorise pas l’affirmation selon laquelle l’islam ne relève pas du code n° 1.

Au demeurant, qu’il nous soit permis de souligner qu’Averroès (1126-1198) n’écarte pas la Révélation. Il la réserve à une élite, ce qui est strictement conforme à la logique du code n° 1. Même si la subtilité de la pensée du philosophe peut ouvrir quelques brèches, peut-on vraiment penser que l’averroïsme serait à même de « détrôner » le code n° 1 ? Hamadi Redissi [[74]](#footnote-74) fait observer que si les Arabes au IXe siècle ont rencontré la pensée grecque, et par là même plus ou moins l’idée de démocratie, ils ont traduit celle-ci par : *Cité de la roture*, *Cité luxurieuse et lieu de libertinage* (Al Fârâbî – 877-950). Ils ont assimilé ce régime à l’anarchie et à une variante de la cité ignorante [c’est-à-dire du Bien]. Ils n’ont jamais, selon lui, imaginé un peuple laïc [[75]](#footnote-75).

Il ne s’agit pas de nier la diversité des interprétations, ni leur intérêt ou leur originalité, dans le contexte qui est le leur, à savoir l’islam, mais nous relevons l’incohérence de la déduction qui semble en être faite au regard de l’hypothèse initiale quant au code n° 1.

Si l’islam est le point d’achoppement de la pensée martrienne au regard de ses propres postulats, d’autres points méritent que le lecteur qui entend penser s’y arrête.

– Tout d’abord la notion d’Utopie qui, *a priori*, est liée strictement au code n° 1.

Abordant l’Antiquité, Jean-Louis Martres écrit que l’imaginaire occidental est le même, et il emploie le terme d’utopie à l’occasion de développements relatifs aux pensées grecques et romaines. Il inclut [[76]](#footnote-76) *de facto* l’Antiquité dans la structure binaire qui est le propre du code n° 1, lequel, hormis Platon, transforma et façonna notre pensée seulement depuis « la Révolution chrétienne ». L’Antiquité ne connaissait pas la Vérité. Écoles, sectes, n’étaient ni dogmatiques, ni prosélytes. Chacun ouvrait « sa boutique » et attendait « le client » [[77]](#footnote-77). Jean-Louis Martres écrit [[78]](#footnote-78), et nous a confirmé *de vivo* que le monde païen était d’essence relativiste (code n° 2). Dès lors le terme d’utopie est-il vraiment adapté ? N’affaiblit-il pas la démonstration quant à la singularité du code n° 1 [[79]](#footnote-79) ?

De même quand il suggère que lorsque l’utopie « épouse et inspire » la pratique, alors la légitimité serait à son apogée et il y aurait apaisement des passions. Il nous semble que cela est contradictoire avec le postulat du code n° 1 selon lequel la réalisation de l’Utopie en sa plénitude, c’est-à-dire la Cité idéale, est, par logique structurale, le « totalitarisme » (ou la tyrannie).

– Ensuite, la liaison entre code n° 1, prosélytisme et guerre « juste », éludée pour l’islam, se pose pour le judaïsme, mais en sens contraire.

En effet, cette liaison dérivée ne s’est pas concrétisée, fût-ce à un moment, même court, dans l’Histoire pour le peuple hébreu. Si dans l’Antiquité on trouve des conversions, celles-ci furent l’exception [[80]](#footnote-80) et, en tout cas, ne résultèrent pas d’un prosélytisme. Pas plus que le judaïsme n’a produit de manifestations analogues à la croisade ou au djihad, alors même que l’Ancien Testament érigeait les Hébreux en Peuple élu d’un Dieu unique qui s’adresse au monde entier. Certes, on peut expliquer cette curieuse exception au code n° 1 par les textes. La Bible (*Lévitique* 20 ; 24-25) dit que Yahvé a voulu séparer les Hébreux des autres peuples. Ils ne doivent pas se mélanger, « le peuple n’est pas compté parmi les nations [[81]](#footnote-81) ». La nourriture elle-même sert à isoler les Juifs des non-juifs [[82]](#footnote-82). Mais l’hypothèse martrienne du code n° 1 implique le lien. Bien entendu il est dépendant, comme toutes les liaisons du code, des circonstances historiques, des enjeux de puissance etc., mais à un moment il y aura, au minimum, théorisation, si ce n’est pratique de la conversion pacifique ou guerrière. Or il n’en est rien. Les guerres successives d’Israël n’ont pas eu pour fondement la conversion [[83]](#footnote-83).

Jean-Louis Martres a avancé [[84]](#footnote-84) que cette particularité résulterait de la clôture biologique de la judéité qui ne peut résulter que de la filiation, notamment matriarcale.

Cette « clôture biologique » rend impossible, ou inutile, le prosélytisme ou la guerre « sainte ».

On pourrait envisager une autre explication, complémentaire. Le judaïsme est bâti sur une conception d’un Dieu unique parlant à l’ensemble de l’humanité mais il n’en reste pas moins qu’il a pactisé avec un seul peuple : les hébreux (Israël est devenu le peuple de Dieu par l’alliance conclue au Sinaï (Ex. 19-24), à qui il a attribué un sol précis qu’il doit conquérir et conserver s’il veut ne pas être abandonné par Yahvé.

Pour préserver le pacte, et rester élus, non seulement, comme on l’a vue ci-dessus, les juifs doivent s’isoler mais, de surcroît, ils doivent rester enracinés en Palestine (et y revenir « l’an prochain à Jérusalem », quel que soit en réalité le moment dans l’Histoire). Il y a donc un frein supplémentaire sérieux à l’expansionnisme religieux. En revanche on peut se demander si, lorsque les circonstances historiques s’y prêtent, la guerre juste (« sainte ») – de conversion dans le schéma n° 1 donc expansionniste – ne s’exprime pas, dans le judaïsme, sous la forme de la conquête territoriale, mais strictement limitée au périmètre géographique donné à l’origine aux hébreux par Dieu, sans pouvoir outrepasser, sous peine d’encourir la colère du Tout Puissant. Le contexte historique, géopolitique, définit les modalités de la « reconquête » (des implantations d’avant la seconde guerre mondiale, à la guerre de 1948, à l’extension du territoire suite à celle de 1967, et enfin le système des colonies depuis cette date). Séparation par la naissance et les rites, délimitation d’un territoire irrévocablement fixé et sacré – condition du salut eschatologique –, sont des éléments qui expliqueraient la particularité du judaïsme au regard de la guerre « sainte ». Celle-ci existe mais sous la forme spécifique d’un but territorial bien circonscrit, exclusif de toute conversion de par la nature même du judaïsme.

Faut-il « doubler » cette ébauche d’explication avec une autre faisant appel à la manifestation du code n° 1 dans la durée ? Au risque de verser dans une vision eschatologique chrétienne de l’Histoire ?

Le judaïsme indiscutablement est de type « manichéen inégalitaire ». Au long de son histoire, il s’est enrichi, notamment, d’éléments qui en sont des dérivés logiques et fonctionnels au regard des circonstances et des questions du peuple juif qui cherchait des réponses à ses tribulations. Parmi ces dérivés on peut signaler la Résurrection des morts, apparue tardivement (*Daniel*, 164 av. J.-C.), pour répondre à l’incompréhension des Juifs qui ne comprenaient pas que bons ou méchants tous étaient voués au néant une fois mort [[85]](#footnote-85), de même pour les idées d’Enfer et de Diable.

La lutte contre Rome, l’effervescence religieuse extraordinaire qui travaillait la Palestine, a ouvert la porte à la possibilité de voir le code n° 1 se réaliser pleinement. Ce fut le christianisme et la totale cassure avec le judaïsme opérée par un homme, Saint Paul qui comprit toute la portée révolutionnaire de cette césure pour assurer la propagation de « la bonne nouvelle ».

À Rome les soubresauts politiques, sociaux, les cultes à mystères qui proliféraient, ont concouru à la propagation de cette doctrine inédite, totalement nouvelle et résolument conquérante des esprits : par le prosélytisme qui est un devoir, le refus du mode de vie romain et de la soumission aux lois sacrilèges.

Ensuite, une fois majoritaire, la religion chrétienne, par pure logique doctrinale [[86]](#footnote-86), persécutera les « païens ».

Autrement dit, le prosélytisme et la guerre « juste », qui auraient dû émerger du judaïsme, et se trouvaient entravés par « la clôture de la filiation » selon Jean-Louis Martres, auraient trouvé leur vecteur d’expression par le christianisme, qui fit ainsi le lien logique avec le code de valeurs du code n° 1.

D’aucuns peuvent voir là la confirmation de la réécriture de l’Histoire par le christianisme, qui se considère comme accomplissement de l’inéluctable. Tout était écrit, selon la vision téléologique qui l’inspire en conformité avec le code n° 1. Alors qu’en fait, on le voit même par ces quelques lignes, il a fallu moult circonstances historiques, et le rôle d’individualités, pour que germe et fasse souche la nouvelle doctrine. Sans oublier ensuite toutes les vicissitudes politiques, sociales, doctrinales qui font que le christianisme aurait pu se résorber, ou être différent [[87]](#footnote-87). C’est peut-être son immense proximité avec le code n° 1 qui a fait qu’il a, sous une forme non écrite d’avance, pu exercer sa force d’attraction et convaincre les Empereurs et les monarques barbares de l’embrasser pour acquérir, ou renforcer, leur pouvoir.

Pour autant la coupure du lien entre code n° 1, prosélytisme et guerre « sainte » au sein du judaïsme ne trouve pas de réponse totalement satisfaisante, en l’état.

– Cette problématique de la logique structurale du code n° 1 connaît une autre exception. Elle concerne le cœur même du code qui veut que le spirituel ait vocation à assujettir le temporel si le rapport de forces s’y prête.

Or les Coptes refusèrent obstinément le lien entre État et Église et furent, pour cela, persécutés par les chrétiens (du courant dominant) [[88]](#footnote-88). Cette position n’a jamais varié. Pourtant, selon l’hypothèse martrienne, peu importe le discours, la logique structurale prévaut. D’ailleurs c’est bien ce qui s’est passé avec le thème chrétien du « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », d’autant que « mon royaume n’est pas de ce monde » professe le Christ.

Or l’Église a constamment cherché à capturer le pouvoir, luttant contre l’Empereur au profit de la théocratie pontificale [[89]](#footnote-89), puis cherchant à soumettre le Monarque pour finir par refuser la République ou la Démocratie libérale parlementaire, et, in fine, s’en accommoder [[90]](#footnote-90).

Jean-Louis Martres, à juste titre, avec une rare subtilité, intègre notamment dans sa démarche diachronique toute la complexité du réel et ne manque pas de décrire, ou de mentionner tous les facteurs qui peuvent intervenir dans la réalisation, ou non, du code, comme de toutes ses composantes, même si, néanmoins, le sujet reste ouvert concernant les Coptes.

En conclusion, constatons que si l’on concède que, pour des motifs qu’il ne nous appartient pas de rechercher ou d’expliciter dans le cadre sommaire de cette introduction, Jean-Louis Martes se montre en ce qui concerne l’islam, soit ambivalent, soit en contradiction avec ses hypothèses, les autres points ne sont pas totalement dirimants en ce qui concerne l’intérêt heuristique de la structure n° 1. Il appartient au lecteur-voyageur d’en découvrir la nouveauté explicative en toute liberté.

Mais que ce soit en 1972-1976, lors de son cours, ou par la suite jusqu’à son livre, il est intéressant de citer ce texte de Gilles Lapouge [[91]](#footnote-91) :

« L’histoire n’a d’autre pouvoir que d’agencer la mort […] Comment s’interdire de rêver ? […] N’est-il pas tentateur d’échanger Rome, Babylone […] contre les résidences de la léthargie ? Là se dressent les belles constructions du sommeil et de la raison, au bord des Empires du diamant. L’ordre et la pâleur, l’ennui, l’hébétude, la perfection délivrent des crépuscules : la Raison triomphe et le Temps recule enfin […]. La douceur de vivre annonce celle de mourir ».

II. 2. *Le code n° 2 (« relativiste »)*

Contrairement au code n° 1 qui fait scintiller les lumières de la Cité du Bien « sur la colline » d’où le Mal a été expulsé et qui rayonne sur le monde, le code n° 2 repose sur un agencement du code de valeurs dans lequel il n’y a pas de disjonction entre Bien et Mal, les deux sont sur un plan d’égalité. Il s’en déduit qu’il y a toujours la même somme de Bien et la même somme de Mal, accroître l’un revient à accroître l’autre.

Les deux notions n’existent pas en soi. Elles sont changeantes selon les circonstances, les espaces, et leur perception par les hommes. Sur le plan du pouvoir il s’en évince que celui-ci appartient à celui qui saura le conquérir. Car le Pouvoir n’a pas d’autre fondement que sa conquête et son exercice, pour lui-même et les avantages qu’il procure, ne serait-ce que la domination des hommes.

Dès lors, le Prince est guidé par la seule efficacité. Force, ruse, apparence, secret, tous les moyens sont bons pour séduire le peuple, ou conserver le pouvoir, car, la conquête faite, il faut durer. Mais si on se place du côté des gouvernés, la vision est inverse, il s’agit de limiter le Prince, d’assurer le pluralisme des opinions, puisqu’il n’y a pas de Vérité, afin de vivre dans un monde supportable et de pouvoir choisir ce qu’on considère comme utile à son bonheur ici bas.

Ce code a dominé – peut-être imparfaitement ? – le monde antique occidental. L’illustration archétypale, selon Jean-Louis Martres, étant Héraclite qui professe un absolu relativisme, ainsi qu’Aristote, dont l’œuvre politique s’articule sur la recherche « des possibles politiques pour mieux vivre ensemble [[92]](#footnote-92) » ; il tente de conjuguer l’incertitude fondamentale et la recherche du bonheur commun. L’un se situe sur un plan plutôt « théorique », l’autre sur un plan plus « opérationnel » [[93]](#footnote-93).

Mais, nonobstant les disputes autour d’Héraclite, un fil relie Aristote à la « lumière noire d’Héraclite [[94]](#footnote-94) ». En ce monde antique essentiellement relativiste, Platon a exercé une « séduction [qui] a relégué ses rivaux à des places plus secondaires [[95]](#footnote-95) » de par la puissance d’attraction du code n° 1 qui, pour la première fois, atteignait une plénitude doctrinale.

Depuis la « Révolution chrétienne » le code n° 1 a durablement structuré la pensée politique ainsi que l’histoire de l’Occident. Le code n° 2 s’est résorbé, mais n’a pas disparu, empruntant des voies souterraines pour ressurgir, ici ou là, dans des pratiques sociales et artistiques ou des doctrines plus ou moins exemptes de code n° 1 selon les époques et les lieux, soit parce qu’il est difficile d’échapper à son environnement épistémologique, soit par prudence à l’égard des risques encourus à trop s’exprimer ouvertement.

Si le libéralisme politique et la démocratie peuvent paraître naturellement être associés au code n° 2, Jean-Louis Martres montre qu’il n’en est rien. Ce lien n’est pas sans ambiguïté due aux conditions d’élaboration et à la logique propre de ces deux pensées, et il démêle avec minutie le complexe écheveau des relations entre relativisme, libéralisme et démocratie. En revanche la pensée politique classique chinoise se présente comme structuralement l’archétype du code n° 2. D’où peut être son étrangeté pour l’Occident qui, regardé depuis l’Empire du Milieu, dévoile toute sa singularité, ce qui remet en question sa prétention à considérer ses valeurs comme universelles. Mais la Chine n’est pas la seule aire sur notre route à nous questionner. S’agissant d’un essai, Jean-Louis Martres ne pouvait embrasser toutes les aires, toutes les époques et toutes les pensées politiques. Nous nous autoriserons donc un détour, hors du livre, afin de confronter, brièvement, telle pensée ou tel(s) phénomène(s) avec les hypothèses martriennes.

– D’abord, quant au libéralisme et la démocratie.

Le libéralisme accepte l’égalité des opinions et les modes de vie individuels différents. En ce sens, il incarne la première manifestation politique du relativisme en Occident [[96]](#footnote-96). Mais la forme la plus proche du code n° 2, au regard du contexte, serait, au sens strict, l’anarchisme [[97]](#footnote-97).

Si le libéralisme accepte la prémisse égalitaire, en revanche, il refuse un monde aléatoire. Tout le travail doctrinal du libéralisme consistera à circonscrire le relativisme [[98]](#footnote-98). Cette pente doctrinale était d’autant plus probable que le libéralisme s’est constitué sur la destruction de l’édifice chrétien. Né du monde théologico-politique [[99]](#footnote-99) il s’est construit contre lui. La doctrine va tenter, en toute illusion, de trouver un fondement rationnel extrinsèque au libéralisme : le Contrat social, les Droits naturels, etc. S’il accepte certains principes du relativisme, il en rejette, parfois violemment, d’autres. D’où un dogmatisme propre au code n° 1, pour tenter de stabiliser le principe glissant du relativisme [[100]](#footnote-100). La logique doctrinale essaie de donner cohérence à un éclatement général logique qui débouche sur le doute quant à la valeur et au sens du Politique. Autrement dit, le libéralisme ne s’identifie pas, strictement, au relativisme, en dépit du concept de liberté qui le fonde.

Ce paradoxe est d’autant plus marqué que le libéralisme s’est trouvé associé à l’avènement de la démocratie. Or, selon la thèse martrienne, celle-ci est le produit du code transformationnel de la structure n° 1 (utopie, hérésie, révolution). Après un combat opposant l’Empire et l’Église, puis l’Église et le monarque, c’est le peuple qui est devenu le porteur de l’idée de Bien. Mais la démocratie postule la diversité des opinions, par là même elle a ouvert la voie à l’émergence et à la diffusion du relativisme. Son origine structurale est de nature manichéenne inégalitaire. Deux radicaux antinomiques fondent la démocratie : le code n° 1 et le code n° 2. Dès lors, selon Jean-Louis Martres, elle serait une abstraction taxinomique [[101]](#footnote-101). Aussi se trouve-t-elle sans relations rigides et constantes avec les institutions qui s’en réclament, chaque État démocratique ayant ses spécificités ; d’autant plus que le libéralisme, pour sa part, a germé sur un terreau historique qui engendré différentes formes doctrinales en Occident. Ces histoires singulières font que le libéralisme n’est donc pas un invariant universel [[102]](#footnote-102).

La prégnance du code n° 1, en régime démocratique libéral, se manifesterait par la persistance de l’Utopie sous la forme du Bonheur, toujours promis jamais atteint, l’hérésie se serait transformée, selon Jean-Louis Martres, sous la forme des alternances de partis prompts à prétendre détenir les clefs de ce Bonheur pour accéder au pouvoir, la révolution s’est métamorphosée en changement des équipes politiques [[103]](#footnote-103).

Nous ajouterons qu’en élevant la souveraineté du Peuple comme principe de gouvernement le Prince, une fois élu, ne peut être destitué, sinon le peuple se destituerait lui-même. Aurait-il failli, commis les pires vilenies, qu’il pourrait invoquer l’onction populaire et le sacre des urnes pour ne pas quitter le pouvoir. Suprême ruse du politique qui enferme les gouvernés dans les rets qu’ils ont eux-mêmes façonnés.

Ce qui nous conduit à, très succinctement, aborder l’épure du code n° 2, au sein d’un monde ordonné par le code n° 1, à savoir Machiavel (1469-1527) qui, au fond, serait le pendant de Platon, archétype du code n° 1 dans un monde pénétré du code n° 2.

Dans l’Antiquité, Calliclés [[104]](#footnote-104) et Thrasymaque [[105]](#footnote-105) énoncent déjà ce qui deviendra le machiavélisme, mais ils le font avec répugnance et précaution, ou réserve. Ils ne l’expriment pas en leur nom propre, il y a une forme de tabou [[106]](#footnote-106). Machiavel, lui, ignore le souverain Bien et divulgue la pratique du Pouvoir. Il ne cherche pas la nature du Pouvoir, mais seulement les conditions de la conquête et de la conservation de celui-ci. Le Politique est pensé en termes de relations où chacun des protagonistes détient une certaine puissance. Sa propre puissance résulte donc d’un rapport qu’il doit comprendre et utiliser au mieux. Le pouvoir, ainsi entendu, suppose la nécessité comme principe d’action. Le Prince doit constamment calculer ses actions et les moyens d’arriver à ses fins. Machiavel libère le Prince de tout idéal inaccessible, car ce qui est vertu en morale peut-être vice en politique. Il n’y a ni Bien ni Mal absolus, ils « sont ambivalents et le Prince a les moyens de leur faire subir la transformation de l’un dans l’autre [[107]](#footnote-107) ». La ruse et le crime, immoraux, peuvent apporter la paix ; mais le Prince ne pourra le dire, il devra mentir pour ne pas dévoiler la face obscure des gouvernants.

Comme la quantité de Bien ne peut augmenter, améliorer les choses se fera au détriment de certains, c’est-à-dire qu’il n’y a pas de progrès, mais le Prince ne peut le révéler. Le Prince doit donc nécessairement mentir, dissimuler, omettre, cultiver l’apparence de la moralité, et du progrès possible. Certes il peut posséder les qualités qu’il prétend avoir, mais il ne saurait être prisonnier de celles-ci. Les sujets s’accommoderaient du mal, de la cruauté, de la trahison, du moment que les actions sont couvertes par le Bien commun. Mais si le Prince s’exprime en cynique, alors il est un homme parmi d’autres voué à la haine. Par définition le Prince «  doit dire le juste […] il ne peut dire l’injuste [[108]](#footnote-108) », ce serait absurde.

Mais « désirer le pouvoir, l’exercer, c’est faire de la politique au sens péjoratif et laudatif du mot […] il n’a jamais existé, il n’existe pas, de politique absolument pure, absolument droite, absolument désintéressée, à côté d’une autre qui serait irrémédiablement corrompue, malhonnête, déplorable [[109]](#footnote-109) ». Pour la simple raison que « quiconque [a] une certaine ambition politique [doit entrer], nécessairement en lutte avec des concurrents, ce qui implique la présence de partisans et de militants, une action de propagande, des manœuvres, de la duplicité, des intrigues [[110]](#footnote-110) ». Nonobstant la position contradictoire sur le sujet, historiciste et positiviste explicite, d’un collègue politologue de la Faculté de Bordeaux, Michel Bergès [[111]](#footnote-111), prise en compte par Jean-Louis Martres, celui-ci maintient qu’au sein du monde chrétien occidental, Machiavel reste la figure emblématique du code n° 2 [[112]](#footnote-112).

Il est vrai qu’avant d’avoir lu Machiavel, chacun a une certaine notion du machiavélisme. Il est l’indice d’une représentation collective. Le machiavélisme implique l’idée d’une étrange maîtrise de sa conduite. On ne saurait être machiavélique comme on est rusé ou trompeur, par tempérament. Rien en littérature n’a produit ce type [[113]](#footnote-113). « Lorsque l’accusation porte sur un homme politique elle acquiert une portée singulière […], le comportement paraît dévoiler un rapport de l’homme à l’homme essentiel, répondre à une vocation inscrite dans la nature de la politique, traduire un maléfice dont l’origine tient à la nature même du pouvoir [[114]](#footnote-114) ». C’est le nom donné à la politique en tant qu’elle est le Mal, c’est l’immoralité consubstantielle à la politique.

Il faut souligner que, paradoxalement, les masses – qui veulent croire en la moralité des hommes politiques et en leurs promesses – sont fascinées par les grandes figures « machiavéliennes » de l’histoire. Ainsi, en France, Richelieu, Mazarin, Talleyrand, Fouché, pour ne citer que les plus illustres, sont une source inépuisable de livres, articles de revues [[115]](#footnote-115).

D’autres écrits, de même nature que ceux de Machiavel, ont été publiés aux XVIIe et XVIIIe siècles, sans connaître la même postérité. Peut-être n’étaient-ils pas aussi proches de l’essence du code n° 2 [[116]](#footnote-116) ?

Enfin, et surtout, il est juste, pour terminer sur ce sujet, de mentionner, pour compléter Jean-Louis Martres, qu’en d’autres temps, bien antérieurs à Machiavel, et « sous d’autres cieux », des écrits avaient dévoilé l’exercice du pouvoir et conseillé le Prince. Ce fut le cas, parmi d’autres, de l’Arthashaśāstra (savoir concernant la richesse), traité politique de l’Inde ancienne rédigé par Kautiliya (321-297 av. J.-C.) [[117]](#footnote-117).

– Venons-en maintenant à la Chine.

L’hétérotopie chinoise est indubitablement l’élément qui a le plus conforté l’exigence de changement de perspective originaire de Jean-Louis Martres.

L’altérité de la pensée chinoise fait de celle-ci un « autre part » d’où la pensée occidentale révèle toute son originalité, mais aussi sa relativité. Ce qui pouvait passer pour universel ne l’est plus. La pensée chinoise ne comporte pas de concepts ou de principes familiers aux lecteurs occidentaux [[118]](#footnote-118).

Pour Jean-Louis Martres, la pensée politique classique chinoise est l’exact contrepoint de la pensée occidentale en ce qu’elle est, pour lui, façonnée par le code n° 2.

De fait si on se reporte aux spécialistes de la pensée chinoise, il ressort, en résumé, que la pensée chinoise, dans son ensemble, ne connaît pas la dualité abstraite Bien-Mal [[119]](#footnote-119). Il n’y a ni Dieu, ni Justice, ni Vérité, donc ni doute ni péché [[120]](#footnote-120). La vie n’est pas haïssable et ne nécessite pas de Salut, pas plus que de Nirvâna hindou. D’ailleurs, il n’y a pas de notion de Créateur [[121]](#footnote-121). Le culte occidental de la Vérité laisse place à une culture de la transformation, du processus, des circonstances. La pensée chinoise se situe en termes de contingence, de régulation. L’Histoire est donc dépourvue de toute Cause finale, et la Chine n’a ni épopée ni cosmogonie sur l’origine du monde [[122]](#footnote-122). Dès lors, « l’idée […] de progrès est absente [[123]](#footnote-123) ».

Ces quelques lignes suffisent à montrer que Jean-Louis Martres a pu légitimement rattacher la pensée chinoise au code n° 2. On peut trouver une autre illustration de l’essence relativiste de celle-ci, et ce, au niveau du vécu des Chinois, dans ce qu’écrit le biographe du grand reporter et écrivain Lucien Bodard (1914-1988) qui naquit et vécu en Chine :

« Tels les Chinois, il conçoit la vie comme une combinaison, un jeu permanent dans lequel se retourne la chance avec un cynisme total et sans remords, tout n’est que signe, messages, gestes banals qui servent à cacher les grandes décisions *[[124]](#footnote-124)*. »

On peut ajouter que Mozi (IVe-IIIe siècles av. J.-C.), qui développa une pensée proche du principe de non-contradiction occidental ouvrant sur une possible logique formelle, fut minoritaire [[125]](#footnote-125), et les « mozistes » connurent un reflux. Cette pensée « n’a pas pris [[126]](#footnote-126) ». De même, le nihilisme total de Yangzi, en pure logique relativiste, fut aussi un échec au plan social et politique, car inapplicable [[127]](#footnote-127). La notion de milieu, non pas au sens géométrique occidental (c’est-à-dire immobilisé, défini), mais régulé, en évolution, resta le point central de la pensée chinoise.

Rejoignant le code n° 2 martrien, on peut constater que dépourvue de transcendance fixe, toute la pensée politique classique chinoise est, dès lors, orientée sur l’exercice du pouvoir. La réalité sociale et politique étant conçue selon un dispositif à manipuler, la finalité du monde sublunaire est strictement fonctionnelle. Le politique est axé exclusivement sur l’efficacité. C’est un art de l’ajustement, de l’exploitation des circonstances. Aussi, pendant 2132 ans, la seule forme de pouvoir fut l’Empire [[128]](#footnote-128). Les dynasties se succéderont, mais l’Empire resta indestructible, contrairement à l’Empire romain qui ne survécût que symboliquement.

Aucune autre « structure » politique ne fut considérée comme souhaitable et légitime. Même les souverains d’origines sociales, ou ethniques, nouvelles se plièrent et s’ajustèrent à cette forme politique. Cette hégémonie intellectuelle ne fut pas la conséquence d’une coercition excessive ni d’un « lavage de cerveau ». Si le contexte des Royaumes combattants joua un rôle, l’Empire fut aussi un concept intellectuel accepté. Il n’y eut jamais de crise de légitimité. Cette pensée compta de nombreuses écoles qui se combattirent pour avoir « l’oreille du Prince », mais elles ne remirent jamais en cause le monarchisme en tant que référence d’efficacité, seul critère du politique.

Ainsi Jean-Louis Martres montre que la pensée politique chinoise dans le droit fil du relativisme (ou « réalisme ») produisit aussi bien un discours au relativisme poussé jusqu’à son terme (taoïsme) [[129]](#footnote-129) qui était philosophiquement cohérent, mais socialement impossible ; que le confucianisme, qui pensait socialement, donc politiquement, et recherchait, empiriquement, des règles que chacun doit respecter pour un « vivre ensemble » possible.

Enfin, il y a le Légisme et Han Fei Tse (Han Feizi, 280-333 av. J. C.) au discours sans concession sur le jeu des intérêts, la nature humaine telle qu’il la voit à travers l’histoire, et dont il déduit des conséquences brutales : un pouvoir omnipotent, illimité. Han Feizi préconise des institutions réglées, des lois sévères, et même la terreur, pour obtenir l’ordre et l’obéissance. Le Prince doit s’appuyer sur une bureaucratie qui veillera sur tout, mais dit-il, il aura garde de lui faire confiance, car les fonctionnaires sont ses pires ennemis. Aussi les fera-t-il surveiller par un réseau, indépendant du circuit officiel, qui lui rendra compte. Il lui faut manœuvrer grâce à son pouvoir de récompense, de punition, de destitution.

Le Prince impénétrable et vide, comme le Dao (Tao, « la Voie ») n’est propre à rien, mais devient propre à tout « au centre vide d’une roue dont tous les rayons convergent vers lui [[130]](#footnote-130) ». Donc le monarque peut devenir un tyran : aussi faut-il l’insérer dans un corps de règles et de lois. Comme il ne doit exprimer ni désir ni sentiment, on peut se demander si, alors, il ne devient pas l’esclave de sa propre fonction. Il devient invisible, il n’existe plus. Suprême paradoxe de cette pensée qui allie les contraires et les rend glissants, le prix de l’omnipotence est d’exercer le moins possible ce pouvoir illimité.

Maniant avec aisance et subtilité toutes les possibilités offertes par le code n° 2, qui ne connaît pas les antinomies radicales et ouvre un large champ des possibles, les penseurs chinois ont, par leurs efforts, fondé un système politique centré sur le souverain qui fût une réussite, si on compare avec les autres systèmes politiques prémodernes ou modernes [[131]](#footnote-131). « La société chinoise […] était homéostatique » et on pourrait dire que le principe de fonctionnement était le changement dans l’immobilisme ou peut-être l’immobilisme dans le changement [[132]](#footnote-132). « Le système [survivra plus de 2000 ans, aussi bien] avec des empereurs paysans, des empereurs généraux [ou] des empereurs nomades [[133]](#footnote-133) ».

Ce sommaire survol de la pensée chinoise montre que la Chine est le lieu où, selon Jean-Louis Martres, le code n° 2 a trouvé sa pleine expression. Et les conclusions, notamment de Yuri Pines, trouvent une explication structurale. Dès lors que Bien et Mal n’existent pas en tant que transcendances et sont même réversibles et indissociables, alors toute la question politique se concentre – et se résume – sur un seul problème : définir et tenter de réaliser la forme du pouvoir la plus efficace au regard des circonstances historiques dans lesquelles le débat s’engage [[134]](#footnote-134). Une fois la forme acquise il n’y a plus lieu d’en changer. La multiplicité des controverses, réflexions, louanges ou critiques (souvent violentes vis-à-vis du monarque régnant) ne comporte aucune vocation révolutionnaire. C’est ce qui distingue la « dispute » doctrinale occidentale radicale, car liée à l’Utopie et la dispute chinoise, qui ne tourne qu’autour d’un seul axe : comment concilier la plénitude de pouvoir que le Prince doit avoir, assurer l’ordre et la stabilité, avec des mécanismes pour éviter la tyrannie : par les rites ? Les lois contraignantes pour tous ? Des combinaisons de diverses solutions [[135]](#footnote-135) ?

Déjà en 1972-1973, Jean-Louis Martres pressentait que le code n° 2 connotait, en dernier ressort, une société de nature plutôt immobile qui, selon lui à l’époque, était le risque permanent des sociétés libérales.

Ce rapide voyage en Chine au bout de « la route de la soie des idées politiques » nous amène, sommairement, à aborder deux questions.

Une fois refermé « le livre des merveilles » des classiques chinois on peut, tout d’abord, très prosaïquement interroger sur ce qui fait le quotidien de celui qui vit sous l’empire du code n° 1 ou du code n° 2.

Jean-Louis Martres affirme [[136]](#footnote-136), à propos de la terreur préconisée par Han Fei Tse que sa « finalité est tout autre » que celle que le code n° 1 peut produire. Mais comme il écrit par ailleurs, au sujet de la démocratie et de la comparaison avec la pensée chinoise, qu’il faut regarder les résultats et la pratique, il faut bien admettre qu’à cette aune, il n’y a guère de différence, pour le quidam, entre vivre sous la terreur du code n° 1 ou la terreur du code n° 2… Pour celui qui vit « sous la botte » du pouvoir peu lui chaut la doctrine, réaliser le Bien ou l’ordre immanent [[137]](#footnote-137) !

Ensuite quid de l’absence de lien entre relativisme et démocratie en Chine ?

En Occident c’est par la combinaison du contexte historique avec la suprématie du code n° 1 et son mécanisme de changement que le Peuple est devenu le souverain, porteur du Bien. C’est aussi par la logique démocratique qui postule l’égalité des opinions et l’acceptation de leur diversité qu’il y a une possibilité d’émergence politique du relativisme. Autrement dit on peut en conclure qu’il serait nécessaire que le code n° 1 soit prédominant – avec de surcroît un contexte historique particulier – pour enfanter la démocratie qui, à son tour, provoque l’éclosion du relativisme ?

Ce qui voudrait dire qu’une pensée totalement structurée par le code n° 2 ne pourrait produire, spontanément, la démocratie ? Mais alors nous nous trouvons devant une nouvelle question : l’Antiquité occidentale, dont nous avons dit qu’elle était d’essence relativiste a, pourtant, en Grèce inventé la démocratie ?

D’un côté notre hypothèse explique l’histoire de la Chine jusqu’à sa rencontre dès le XIXesiècle avec la pensée occidentale et ses conséquences : importation de « concepts » politiques occidentaux [[138]](#footnote-138) et utilisation de ceux-ci dans la lutte pour le pouvoir : de la République jusqu’à la doctrine marxiste version maoïste, aujourd’hui les Droits de l’homme etc. C’est cette contagion qui met en mouvement le code n° 1 et explique le renouveau du christianisme en Chine, l’apparition de sectes de type occidental ou le réveil de l’islam chez les Ouïgours. La subversion du code N° 2 par le code n° 1 expliquerait ces phénomènes, auxquels s’ajoute la lutte des puissances dans le cadre de la mondialisation et de la redistribution des cartes depuis la fin de l’Urss.

Si cela est vérifié, la nature humaine étant identique partout, l’universalité des codes postulée par Jean-Louis Martres est exacte, mais cela signifie aussi qu’il y a une tectonique des codes d’une aire de prédominance d’un code à une autre aire, et en l’espèce il n’est pas sûr que le code n° 2 en sorte indemne.

Mais d’un autre côté, nous ne répondons pas à la naissance de la démocratie en Grèce dans le cadre martrien. Sauf à dire qu’une pensée relativiste, sans mode mineur manichéen inégalitaire suffisant, comme en Chine, s’en tient à la forme de régime politique le plus stable possible qu’elle ait trouvée au regard des conditions historiques de sa naissance (l’Empire pour la Chine).

La Grèce aurait inventé la démocratie en fonction de ses propres conditions historiques et, surtout, un univers mental où le code n° 1 n’était pas totalement absent et fonctionnait en mode mineur suffisant (d’où Platon, possible dans toute sa splendeur intellectuelle, mais minoritaire par là même).

En ce cas, Jean-Louis Martres a raison de déceler ici et là dans l’Antiquité les possibles traces des éléments liés au code n° 1. Mais, en l’état, il faut admettre que la question des conditions de « naissance structurale » de la démocratie (notamment en Grèce) reste ouverte.

– Lors de ce périple, qui n’est que reconnaissance, l’Inde a été « contournée » délibérément par Jean-Louis Martres, la Chine ayant absorbé tous ses efforts, déjà considérables. Choix assumé d’autant plus qu’il s’agit d’un « essai ». Pour notre part, sans être spécialiste, il nous paraît intéressant de proposer quelques idées, très sommaires, que nous lui avions soumises à travers maints échanges de vive voix. Nous y ajouterons des observations complémentaires apparues à cette occasion touchant au lien entre codes et violences religieuses.

Si linguistiquement l’Inde appartient au monde indo-européen, facilitant la connaissance et la compréhension des textes, en revanche culturellement et socialement, elle laisse le voyageur des idées tout aussi perplexe que l’analyse de la pensée chinoise. Il semble que la distance entre la perception et la réalité soit de même nature que « l’écart entre la broderie et le tissu [[139]](#footnote-139) ». On remarque qu’en Inde il n’y aurait pas de définition incontestée du Bien et du Mal, ni de Dieu unique. Aucun texte ne prime par rapport aux autres. C’est un relativisme terre à terre qui anime la conduite. Ce qui importe c’est le succès en termes de statut, de pouvoir, d’argent. Les Indiens considèrent la poursuite du pouvoir comme une fin en soi et ils sont formidablement habiles à démonter la mécanique du pouvoir et à s’y adapter. Dans cette lutte pour le pouvoir, ils sont passés maîtres dans le jeu de la division, de l’intrigue, de la corruption. Ceux qui renoncent à l’appât du pouvoir sont vénérés non parce que leur exemple peut susciter l’émulation, mais en simple hommage à leur capacité à transcender l’irrésistible. Pour autant le concept de moralité, les principes d’un niveau intellectuel ou moral élevés, apparaissent chers aux Indiens en tant que construction théorique, mais ils sont largement ignorés dans la vie quotidienne, car considérés comme impraticables. Enfin, les Indiens ne sont pas non violents, mais plutôt conscients des limites de la violence. Ils préfèrent une insolite coexistence avec une puissance supérieure à l’anéantissement suicidaire. Si en revanche la violence est soutenue par une force supérieure en nombre, alors, les Indiens peuvent être aussi violents que n’importe quel peuple.

Or, pour notre part, nous observons que cette violence est, souvent, la conséquence d’une mobilisation faite par un discours religieux, quand bien même, *in fine*, il s’agit d’enjeux de pouvoir, de territoire ou de richesse. Quelle est véritablement la prégnance du code n° 2 qui semble caractériser, de prime abord, la pensée indienne ? Comment expliquer, hormis la racine sociale et agraire du mouvement, l’expansion, encore aujourd’hui, du parti naxalite, originaire du Bengale, mais qui occupe actuellement entre 30 et 40 % des territoires de l’Est et du Centre de l’Inde ? Sachant qu’il s’agit, quasiment, du dernier parti maoïste, c’est-à-dire le modèle même du code n° 1. Comment expliquer ce que, même les indianistes, qualifient de « fanatisme », lors des récurrentes secousses politiques sikh ? Il y a un irrédentisme ancien indéniable [[140]](#footnote-140), mais la structure de pensée du sikhisme ne relève-t-elle pas du code n° 1 ? N’oublions pas non plus la forte présence de l’islam.

Plus largement on a assisté à des mouvements de même nature chez les « hindouistes ». Peut-être faut-il alors voir dans la pensée indienne une mosaïque de pensées relevant des codes n° 1 et n° 2 qui cohabitent, mais peuvent, selon les enjeux, s’affronter jusqu’aux extrêmes. On peut, peut être, aussi avancer l’idée que l’essentiel de la culture indienne serait de nature syncrétique, mais contrairement à la thèse martrienne qui en fait un modèle irréalisable [[141]](#footnote-141), le génie indien serait justement l’exception qui confirme la règle ? Le code n° 2 serait plus prédominant que le code n° 1, mais celui-ci expliquerait les secousses « fanatiques » récurrentes ?

Allons plus loin. En d’autres lieux ou époques, le Bouddhisme, qui en son essence se veut non violent, n’est pas exempt de tels soubresauts [[142]](#footnote-142).

La lutte pour le pouvoir, les intérêts, les rivalités ancestrales, ou attisées par le colonialisme, et aujourd’hui par le jeu des puissances ou des grandes firmes, peuvent expliquer ces phénomènes [[143]](#footnote-143). Mais ne peut-on formuler l’hypothèse que, dans un univers mental façonné par le code n° 2, les réactions violentes seraient une défense lorsqu’il y a apparition et expansion de mouvements relevant du code n° 1 (qui par définition est antinomique) ? Il s’agirait de faire échec à la contagion et la subversion de doctrines, d’idéologies ou de religions dérivant du code n° 1 [[144]](#footnote-144).

II. 3. *Le code n° 3 (« syncrétique »)*

Ce code aurait pour particularité de reposer sur la tentation de vouloir réunir les deux autres codes. Par nature, il n’est pas de l’ordre du réalisable, puisque reposant sur deux radicaux antinomiques. Ce serait un pur objet de discours. On pourrait l’illustrer par cette question, bien connue du mouvement intellectuel surréaliste : « comment vendre un couteau sans lame qui aurait perdu son manche ».

L’exemple type serait, selon Jean-Louis Martres, Jean-Jacques Rousseau. Sur le plan du code de valeurs, il y a une définition du Bien (l’Égalité) et du Mal (l’Inégalité), mais on ne peut accepter une société sans liberté, sans pluralisme. Le seul détenteur du pouvoir est le Peuple, qui connaît le Bien, le seul régime possible restant la démocratie. Le contrat social sera l’instrument de la dévolution du pouvoir. L’exercice du pouvoir sera « totalitaire ». On ne peut s’opposer à la Volonté générale. Dès lors, on ne saurait diviser la souveraineté entre différents organes. L’État dispose de tous les moyens sur les individus. Mais on peut tromper le Peuple. Alors, pour y remédier, il faudra faire appel au législateur providentiel qui connaît le Bien. Mais simultanément, Jean-Jacques Rousseau écrit que le gouvernement sera limité par des contrepoids pour garantir les droits des individus, ce qui est contradictoire. Pour que ce système fonctionne, il faut que le Peuple soit soumis de façon permanente à une religion civile dictée par le législateur suprême.

L’éducation – en fait la propagande – est une nécessité, car « toute méchanceté vient de la faiblesse, l’enfant n’est méchant que parce qu’il est faible ; rendez le fort il sera bon […] ; redressez les opinions des hommes et leurs mœurs s’épureront d’elles-mêmes ». On retrouve, intacte, la position de Platon.

Jean-Jacques Rousseau se montre sans ambiguïté sur ce qui attend le réfractaire :

« Que si quelqu’un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne le croyant pas, qu’il soit puni de mort ».

Celui qui rompt le Contrat, le pacte devient un ennemi public : en d’autres termes, l’individu doit obéir jusqu’à sa mort.

La conclusion de Rousseau est sans appel :

« À prendre le terme dans la rigueur de l’acception, il n’y a jamais existé de véritable démocratie, et il n’en existera jamais. Il est contre l’ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné *[[145]](#footnote-145)* ».

Et il ajoute :

« S’il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes *[[146]](#footnote-146)* ».

En réalité, toutes les contradictions du Contrat social sont la conséquence de l’adossement du discours aux deux codes opposés et qui explique l’instabilité de la démocratie, ainsi que ses déclinaisons différentes selon la prédominance d’un des deux codes. On peut donc lire aussi Rousseau comme celui qui a décrit la démocratie telle qu’elle fonctionne, selon un mode contradictoire, jamais achevée, hors d’atteinte.

– Le modèle syncrétique est la tentation de réunir dans un même objet les aspirations contradictoires du peuple, c’est, en fait, l’alibi des deux autres codes et un instrument de manipulation des masses.

Mais de ce fait, nous pensons que cela laisse la porte ouverte au déploiement de l’intégralité des conséquences du code n° 1, si un parti professe explicitement un programme dont le contenu se revendique de la détention exclusive de la Vérité, du Bien. Au nom du « fétichisme du bulletin de vote » (qui aujourd’hui est devenu pour les Occidentaux le seul critère de la démocratie), un tel parti, parvenu légalement au pouvoir (fût-ce avec une abstention record et une victoire à 0, 5 % de majorité), pourra réaliser le Bien dont il se sait porteur et abolir… la démocratie. Il aura une double légitimité : la *vox populi* par le vote, la détention du Bien qui oblige à accepter son accession au pouvoir [[147]](#footnote-147).

Lorsque Jean-Louis Martres, à propos de l’interdiction du port du voile islamique dans les lieux publics, estime que la réaction française serait une manifestation de la présence du code n° 1, cela ne paraît pas vraiment convaincant, sa position reflétant les ambiguïtés de son analyse de l’islam, dont nous avons montré qu’elle n’était pas cohérente avec ses hypothèses [[148]](#footnote-148). N’est ce pas plutôt, tout simplement, la réaction logique des régimes fondés sur le code n° 2, qui doivent se préserver de toute contagion du code n° 1, dont Jean-Louis Martres explique que structuralement, si les circonstances s’y prêtent, il aboutira à la tyrannie, « le totalitarisme ».

Raymond Aron ne dit pas autre chose, mais par une définition sociologique de la démocratie, à savoir « l’organisation de la concurrence pacifique en vue de l’exercice du pouvoir [[149]](#footnote-149) ». Ce dernier pose la question : la démocratie peut-elle tolérer ceux qui veulent la détruire et refusent la concurrence pacifique ? S’il y a refus alors, dit le modéré et libéral Raymond Aron, le régime doit se défendre, c’est la formule : « pas de liberté pour les ennemis de la liberté ». La question est : où est le seuil de réaction ? Que répondre à ceux qui disent : « nous acceptons d’arriver légalement au pouvoir, mais une fois celui-ci entre nos mains, nous abolirons le système » ?

Il est notable qu’en dehors de l’islam, qui affirme ostensiblement détenir la Vérité, les autres religions (catholique, évangéliste, et même juive), depuis plusieurs années, se mobilisent contre nombre d’évolutions de la société qui ne sont que les conséquences de la logique démocratique, ou plus profondément, si on se réfère à la pensée martrienne, de la logique du code n° 2. Il y a, semble-t-il, à nouveau, partant de la périphérie vers le pouvoir, une réactualisation en cours du code n° 1 à partir de ses liaisons dérivées, et par le truchement des possibilités qu’ouvre la démocratie, au nom même de ses propres valeurs : liberté et égalité.

– Ce discours syncrétique peut aussi se voir, selon nous, comme étant le discours qui, au sein du code n° 1, tente par rapport aux changements culturels, techniques, scientifiques, économiques, sociaux, politiques, de refaire la synthèse entre la définition du Bien professé et la réalité, ou bien encore, par le jeu des thèses contradictoires subtilement exposées, d’annoncer, ou de révéler, le code n° 2. Le problème, alors, devient celui de l’interprétation des œuvres. En effet, comment décrypter le sens réel de telle ou telle doctrine ? N’est-elle que la réactualisation du discours manichéen inégalitaire afin d’en assurer la permanence (cf. tous les auteurs médiévaux qui ont voulu faire le lien Révélation-Raison) ou au contraire est-elle le symptôme, même caché, du relativisme ? Comment être sûr de détenir la clef de lecture, de « décodage » ? Ne sommes-nous pas en présence de la méthode de Léo Strauss [[150]](#footnote-150), à savoir qu’il faut savoir « lire entre les lignes » ?

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ces préparatifs étant faits, le voyageur, muni de nos observations pour lire la carte martrienne, peut prendre la route qui le conduira du Ponant au lointain Levant en des contrées nouvelles. Il découvrira d’étranges arabesques insoupçonnées et les volutes familières se métamorphoseront en de nouvelles spires. Le trouble le gagnera peut-être, la fascination pourra poindre, l’interrogation et la curiosité l’accompagneront jusqu’au bout de la route. Ce qui est le propre d’une Œuvre.

Si les idées politiques ont toutes pour dessein de « jeter l’ancre dans le temps [[151]](#footnote-151) », toutes en se confrontant à la nécessité de « chevaucher le vent [[152]](#footnote-152) », Jean-Louis Martres, pour sa part, a tenté de pallier le risque d’un certain « fixisme » lié à la méthode structuraliste, par l’intégration, à chaque niveau de la réflexion, des circonstances historiques, n’écartant ni les déterminants sociaux ni la liberté de l’homme.

Dans la taxinomie martrienne où se situe l’œuvre de Jean Louis Martres ? Par impératif scientifique, par goût sûrement, sa pensée se situe du côté relativiste. Jacques Ellul considérait qu’une pensée totalement relativiste n’était peut-être pas vivable, en tout cas au moins qu’à un certain niveau [[153]](#footnote-153).

Ce niveau Jean-Louis Martres l’a approché pour pouvoir décrypter la pensée politique classique chinoise et se l’approprier afin de lui servir de boussole dans les vastes étendues de la pensée politique occidentale dont le génie créateur a engendré « cette machine théâtrale, changeant les décors et les costumes des acteurs au gré de tous les vents que nous faisons souffler par nos inventions ou notre imagination [[154]](#footnote-154) ».

Le voyage du lecteur peut commencer avec pour viatique ces trois citations [[155]](#footnote-155).

– « Les sciences sociales ne sont pas une école de sécurité et de certitude, les vérités y sont relatives, les totalités en marche ne se rattrapent jamais, le partiel seul est atteint, la dialectique se renvoie les contraires et la problématique ne nous affirme rien. C’est le règne de l’ambiguïté, ce n’est pas celui de la facilité [[156]](#footnote-156). »

– « Les savants ont dérobé à la nature ses secrets, ils énoncent le problème des astres et le chiffre et la matière, mais le mystère ne se défait que pour tracer d’autres arabesques. Tant de science et ces beaux frontons, les auriges et ces capitaines, ses Parthénon et ses mégalopoles n’entament pas les splendeurs lisses du néant [[157]](#footnote-157). »

– « L’univers a signifié dès le début la totalité de ce que l’humanité peut s’attendre à en connaître. Ce qu’on appelle le progrès de l’esprit humain et, en tout cas, le progrès de la connaissance scientifique, n’a pu et ne pourra jamais consister qu’à rectifier des découpages, procéder à des regroupements, définir des appartenances, et découvrir des ressources neuves, au sein d’une Totalité fermée et complémentaire avec elle-même [[158]](#footnote-158). »

**Première partie***Analyser les idées politiques*

1 bis

“Le changement  
des idées politiques  
selon Jean-Louis Martres. [[159]](#footnote-159)”

Daniel LAGRAULA

« *Ils attendaient des Royaumes, ils eurent des Églises et des États*. »

Loisy, cité par Henri Desroches,  
*Sociologie de l’espérance*, 1973.

« *Tout parti vit de sa mystique et meurt de sa politique.*»

Charles Péguy

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans une première partie nous avons tenté de donner, au risque d’une trop grande simplification, un aperçu de *l’opus magnum* de Jean-Louis Martres, *Les Grilles de la pensée Politique* [[160]](#footnote-160), en nous concentrant sur les modèles (ou codes) de la pensée politique (en l’occurrence trois) tels qu’il les avait présentés dans la première partie de son ouvrage, « Jeter l’ancre dans le temps ». Il faut insister sur le fait que, pour Jean-Louis Martres,

L’intérêt des trois modèles de pensée se limite à une approche pédagogique afin de permettre d’identifier les dominantes culturelles d’une civilisation […]. Les trois codes n’ont d’autre intérêt que de fournir des modèles idéaux-types utiles à un classement. Lorsque, par simplification, sont assimilés le code numéro un à l’Occident et le Numéro Deux à l’Asie, c’est en parfaite conscience du caractère sommaire du clivage. En fait les différents codes sont constamment présents, emmêlant leurs trames, et selon le moment dessinant des images singulières où l’une l’emporte sur les autres [[161]](#footnote-161),

et d’ajouter afin d’être plus clair : « Découvrir l’universalité de la pensée n’est en rien contraire à la singularité des cultures ou à l’unicité du moment historique [[162]](#footnote-162) ».

C’est dans cet esprit, tout pénétré de la complexité des mécanismes qui régissent les idées politiques, que Jean-Louis Martres dans une seconde partie de son livre, « Chevaucher le vent », estime que s’arrêter à l’analyse statique des modèles conduirait à nier le mouvement qui affecte les idées politiques. Or, le changement peut, aussi, définir les idées politiques. « Les modèles analysés séparément dans la première partie vont maintenant perdre leur autonomie, toute pédagogique, et entrer dans une combinatoire [[163]](#footnote-163)» dans laquelle l’un des codes prédominera ou, à l’inverse, les codes « se livreront au métissage [[164]](#footnote-164) ». Toute la difficulté « provient de ce que la prévalence de l’un ne réduit jamais totalement les autres au silence, qui subsistent, même inaudibles, conjurés ou explicitement abolis, mais toujours renaissants et agressifs [[165]](#footnote-165) ».

L’explication proposée se limite à l’Occident et Jean-Louis Martres n’entend pas, dans le cadre de ce qui est un essai, à aller au-delà et n’a nulle prétention à l’universel. Il s’agit d’esquisses « destinées à relier des cordes jusque-là séparées [[166]](#footnote-166) ».

Avant de synthétiser les hypothèses martriennes du changement des idées politiques, nous évoquerons de façon succincte, les questions épistémologiques que Jean-Louis Martres aborde dans un long titre préliminaire quant à la nature et au sens du changement.

I. Questions épistémologiques,  
« la quête du sens »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans un titre intitulé « Promenade académique : mode d’approche des problèmes du changement », pour céder au « rituel académique [[167]](#footnote-167) » qui agite le petit monde de ceux qui « prétendent s’intéresser aux idées politiques », Jean-Louis Martres revisite les « lieux d’affrontement canonique [[168]](#footnote-168) », avec une écriture d’une rare qualité littéraire – loin de tout langage abstrus si souvent utilisé dans ce genre de débat. Il aborde les relations entre Politique et Histoire, liberté et déterminisme, etc. Il soutient qu’il y a lieu de « rejeter toute tentative de décrire le changement comme résultat d’une évolution simple et linéaire. Au contraire les multiples fractures et fêlures rendent compte d’un particularisme de fonctionnement de la “machine Occident” [[169]](#footnote-169) ».

Pour faire court « les idées politiques sont-elles de l’ordre de la nécessité ou résultent-elles d’un hasard inouï, preuve de la capacité du génie humain à changer les chemins de l’Histoire ? Sont-elles le fruit le plus précieux de la liberté [[170]](#footnote-170) ? » En vérité pour Jean-Louis Martres la question telle que formulée conduit à une impasse, car le problème n’existe qu’en raison du mode de pensée binaire qui gouverne la pensée occidentale ; objectivisme et subjectivisme en sont la déclinaison qui se traduit par des clans rivaux s’opposant sans cesse dans un vain combat qui oblige, cependant, les novices à s’affilier à l’un ou l’autre parti s’ils veulent être reconnus par les maîtres de ces chapelles…

Cette vision binaire oblige à séparer systématiquement et à opposer ce qui relève, en fait, d’une « lecture conjointe [[171]](#footnote-171) ». C’est ainsi que pour lui « le changement des idées politiques obéit à une logique propre, même s’il est “entraîné” par des bouleversements de la structure sociale. Une double “causalité” opère en Occident. Celle qui dépend de la volonté libre du sujet, celle qui dépend des possibles inclus dans son code de valeur [[172]](#footnote-172) ». La « lecture conjointe » martrienne n’est guère aisée à mettre en œuvre tant « aucune discipline n’a échappé à la tentation de la recherche du sens, devenue impérieuse au fur et à mesure que la Main de Dieu se retirait lentement de la vue des acteurs occidentaux [[173]](#footnote-173) ».

« Comment [alors] “écrire” le vent d’Occident [[174]](#footnote-174)» ? Est-ce qu’« en dépit de la singularité absolue du moment, il n’est pas possible de trouver une logique aux évolutions de la pensée dans une aire culturelle et ceci sans se référer à un sens de l’Histoire univoque et général [[175]](#footnote-175) ? » Car une « une sorte d’intuition d’un niveau de compréhension supérieur se retrouve chez tous les pèlerins de sentiers de la connaissance [[176]](#footnote-176) » et Jean-Louis Martres de façon pénétrante ajoute « la quête du sens comme celle de la liberté n’a probablement aucune possibilité de déboucher sur une théorie stable, mais y renoncer abattrait d’un seul coup la raison de chercher qui, à défaut d’ouvrir la porte des secrets, reste encore un des facteurs les plus importants de la puissance de l’Occident [[177]](#footnote-177) ». D’où le titre de sa conclusion du chapitre consacré aux « angoisses de l’Occident : la liberté et le sens » : « absurdité et nécessité de la quête du sens ».

Quelle approche pour s’inscrire entre une liberté de l’homme qui aujourd’hui récuse toute finalisation de l’Histoire et de l’autre un Prométhée enchaîné ? En fait : « l’individualisme est à la fois limité par les ressources de chacun et le faible nombre d’alternatives offertes par les représentations dominantes [[178]](#footnote-178) ». Dès lors, « l’imagination s’exerce à l’intérieur d’un champ contraint : les tentatives d’innover doivent en tenir compte pour construire un projet. La liberté n’est pas une folle du logis, elle reste enfermée entre les parois d’une culture même si son propos est de s’en évader [[179]](#footnote-179) ». Autrement dit « l’Histoire a un sens, car nous avons construit des parois si rigides par notre code de valeurs que l’Histoire à notre insu s’en est trouvée programmée [mais] l’Histoire n’a pas de sens, car elle n’est pas dirigée par des forces occultes [[180]](#footnote-180) ».

Le code n° 1 a engendré « cette machine théâtrale changeant les décors et les costumes au gré de tous les vents que nous faisons souffler par nos inventions ou notre imagination [[181]](#footnote-181) »,

mais l’homme utilise sa liberté pour se fabriquer une cage. À partir du moment où le système est devenu cohérent et majoritaire, les hommes s’efforcent d’en tirer toutes les possibilités. C’est pourquoi il est possible de dire que l’histoire des idées a une logique, mais pas de sens [mais cela explique pourquoi] les observateurs antérieurs ont cru pouvoir déduire de la réalisation des options programmées par le code, l’existence d’un sens universel de l’Histoire […]. Sous cet angle [et seulement entendu ainsi] le sens existe donc [[182]](#footnote-182).

Mais quel est le rôle des idées politiques ? Où se situent-elles dans la « machine sociale » ? Nous ne pouvons ici que reprendre, réduit à sa « quintessence », le propos de Jean-Louis Martres au risque de le trahir, tant ses développements sont nuancés, subtils et riches.

Toutes les idées politiques n’ont pas la même force, la même efficience sur le destin du pouvoir. Certaines sont de simples photographies de l’état social, d’autres des gloses périphériques sur le système politique, d’autres de simples exégèses relevant de la casuistique, d’autres enfin de modestes compilations. […] Il ne suffit pas de démontrer que la plupart des idées politiques ne modifient en rien le statut du pouvoir […] il faut bien admettre que « certaines » idées dans « certaines » circonstances provoquent un bouleversement majeur de la société. Et rien ne prouve que celui-ci dérivait d’une nécessité sociale objective totalement déterminée par des rapports de forces ou de production [[183]](#footnote-183).

Certes, « tous les mouvements intervenants en un quelconque endroit du système social [ont] un effet sur les idées politiques », mais « celles-ci deviennent alors le “moment” et le “lieu” indispensables à la formalisation compréhensible d’événements plus profonds aidant à faire accepter, à digérer le changement et à l’orienter [[184]](#footnote-184) ». En d’autres termes, « l’opération de codage qu’elles effectuent n’est ni neutre, ni passive, car [l’idée politique] elle-même obéit à des formes contraintes par le génie culturel [[185]](#footnote-185) » et « la fonction discursive n’est pas nulle, elle joue un rôle systématique [[186]](#footnote-186) ». Et Jean-Louis Martres de formuler ainsi la question « les idées politiques ne seraient-elles pas une sorte de “combustible” social ? [[187]](#footnote-187) ».

En définitive,

l’idée politique est le lieu d’expression de la volonté pratique sans laquelle l’action perd son sens, voire devient impossible. Ce moment de la formalisation de la pensée, bien que dépendant d’éléments conjoncturels, possède un rôle distinct, autonome. L’expression discursive est le résultat d’une clarification et d’un ordonnancement des faits autour d’une priorité, elle est également la condition de la mobilisation sociale [[188]](#footnote-188).

Le cœur de la pensée martrienne au regard du changement des idées politiques est que « notre histoire [a] une logique, mais pas de sens parce que cette logique a été importée dans les faits à partir de nos représentations [[189]](#footnote-189) ». Autrement dit, le changement des idées politiques obéit à un code transformationnel inhérent à la structure n° 1 (« manichéenne inégalitaire »), ce qui en explique le mécanisme logique, mais simultanément en exclu tout finalisme.

II.Le code transformationnel  
des idées politiques en Occident

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si on se place au plan « macrotemporel » ou, pour le dire autrement, si on réduit à sa plus simple expression le Temps en Occident, on s’aperçoit que celui-ci se caractérise par un changement incessant des formes du Pouvoir : Empire, Monarchie puis l’État anonyme drapé dans la toge démocratique ; « L’Occident connaît des processus multiples de fragmentation […] de triomphes suivis de promptes ruines, dans un luxe extrême de doctrines et d’idées [qui poussent] à essayer toutes les formules de pouvoir, s’empressent de briser la légitimité du Prince sitôt acquise [[190]](#footnote-190). » Cette caractéristique conduit à proposer d’analyser le Code de valeurs, dans la perspective du changement, de manière fonctionnaliste. Pour répondre au qualificatif de code, celui-ci doit « répondre à trois conditions : exprimer la demande sociale, lui donner un sens grâce à une explication générale du monde et enfin permettre la conquête du pouvoir et la légitimer [[191]](#footnote-191) ».

Le code, ainsi entendu, englobe *« toutes formes de pensée politique*», par exemple les mythes pour telles sociétés, les religions pour d’autres. Mais on pourrait objecter que la notion de code avec sa propriété qui est l’invariance empêcherait les « possibles ». La réponse pour Jean-Louis Martres est négative puisque « la luxuriance des formes constitue le premier attribut du code occidental [[192]](#footnote-192) ». Jamais, en effet, « le pouvoir n’a habité les mêmes murs [[193]](#footnote-193) ». La certitude qu’il y a une séparation radicale et indépassable entre le Bien et le Mal, et qu’on peut atteindre le Bien absolu par recherche de la cause des malheurs dans les erreurs du pouvoir, implique une constante recherche du Meilleur régime. La croyance en l’incarnation de La Solution par le pouvoir en place le rend légitime. Que le doute s’installe et se met en marche le processus du Changement, l’espoir étant ailleurs.

Les « possibles » sont aussi le fruit du principe même qui définit le code occidental d’autant plus qu’entre « le constat du Mal et l’avènement du Bien » il y a un espace à s’approprier du fait du postulat de l’existence d’un avenir, plus ou moins lointain, qui ouvre sur la perfection [[194]](#footnote-194). « Les mondes occidentaux s’engendrent eux-mêmes, ils se défont sans changer leur armature profonde, sans toucher à la superbe machine qui les a programmés [[195]](#footnote-195) », mais « ces grandes arabesques reviennent toujours au point de départ, le voyage des idées parcours des continents nouveaux, mais dans la même embarcation [[196]](#footnote-196) ».

Le code génère des interprétations successives qui simultanément construisent la légitimité et suscitent les disputes. Mais le refus de l’orthodoxie pour s’opposer au pouvoir peut dépasser les bornes du code régnant et s’aventurer sur des chemins qui conduisent vers les deux autres codes ; en « ce cas la lutte est sans merci [[197]](#footnote-197) ».

En définitive, comment rendre compte de la mobilité incessante et de l’inertie de la pensée politique selon les périodes ? Pourquoi, se demande Jean-Louis Martres, une forme de gouvernement devient-elle insupportable au point qu’il n’y ait point de remède possible à sa disparition ? Les erreurs des hommes, le choc des événements sont, pour les historiens « qui signent l’acte de décès », la cause de « l’effondrement ». Mais est-ce suffisant ?

Jean-Louis Martres, pour répondre à la question, va l’étudier selon deux axes : l’axe diachronique qui débouche sur une histoire de la légitimité et l’axe synchronique qui explique comment les idées politiques irriguent le système social et comment celui-ci rétroagit sur les idées politiques.

A. Le mouvement diachronique  
ou de la légitimité [[198]](#footnote-198)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous nous limiterons dans la présente partie à ce qui est au centre de la pensée martrienne du changement et en fait l’originalité (s’il est encore besoin de souligner celle-ci). Car il faut préciser qu’au préalable Jean-Louis Martres brosse une vaste fresque du temps occidental et fait un retour sur la scolastique dans un chapitre qu’il serait vain ou présomptueux de vouloir résumer tant celui-ci est dense, de grande érudition, et d’une grande qualité littéraire, faisant ressortir la subtilité de sa pensée qui prend en compte toute la complexité qui est à l’œuvre derrière les vocables « idées politiques » et « histoire des idées politiques ». Aussi aborderons-nous directement le premier mécanisme du changement des idées politiques selon Jean-Louis Martres.

Le mouvement diachronique affecte directement le modèle, le code n° 1, et assure sa transformation. L’hypothèse est la suivante : le peuple a une image d’une cité sans Mal, l’Utopie ; apparaît un décalage avec le détenteur du pouvoir et l’exercice concret du pouvoir, mais comme le code de valeurs repose sur la vision d’un Bien et d’un Mal séparables et sur le triomphe du Bien, l’idée de pouvoir rétablir le Bien naît et finit par désigner le « véritable » détenteur du Bien ; ce qui produit l’Hérésie dont l’aboutissement est la Révolution, Le Changement. La confrontation entre l’image idéale du régime politique et sa réalité produit le décalage qui oblige une fraction de la population à se détacher des gouvernants en titre pour essayer de restaurer l’image idéale et qui, en se séparant de la sorte, cherche à mobiliser une part de plus en plus grande de l’opinion pour provoquer le changement. Il y a remise en cause de la légitimité du pouvoir qui aboutit à la chute des gouvernants. Jean-Louis Martres souligne que ce mouvement n’a pas de « caractère exclusif, néanmoins [il] occupe une place importante dans l’histoire des mentalités [[199]](#footnote-199) ».

L’Utopie

Bien qu’emprunté au xvie siècle, époque où foisonnèrent les descriptions d’une société « parfaite », le terme, issu de *L’Utopie* de Thomas More, dont le « succès a permis de substantiver son titre [[200]](#footnote-200) » prend ici tout son sens dans le schéma martrien du changement des idées politiques. En effet, l’utopie n’est rien d’autre que le « projet d’une société débarrassée de tous les maux et où le Bien régnerait de façon exclusive, avec cette précision que le Bien change de contenu en même temps que l’évolution du système de valeurs [[201]](#footnote-201) ».

En définitive le projet utopique représente la logique du Bien poussée jusque dans ses derniers aspects. Dès lors l’utopie est permanente dans la société occidentale. Si, en scrutant attentivement, on la trouve en mode mineur dans l’antiquité (Platon), en revanche elle trouve sa pleine expression et expansion avec l’avènement du christianisme. En effet :

Lorsque Dieu tend la main du pardon à sa créature révoltée, Il lui ouvre le Ciel et donc lui révèle le dédoublement de la réalité. Ce dualisme ne quittera pas les mentalités et provoquera ce sentiment d’attente d’un monde meilleur. C’est-à-dire que l’utopie, en tant que représentation du règne du Bien, flotte comme un nuage aimable, mais il enferme dans ses flancs un inévitable orage […]. Elle tire sa force d’une perfection espérée comme possible qui, de ce fait, dévalue l’état présent. Le Bien idéal engendre toujours le Mal, il le crée même. [Ce nuage] source de vie et mort […] tient sa puissance de son « imaginaire extériorité » à l’homme, en même temps qu’il incite à l’atteindre et à le posséder. Il suscite la concurrence, provoque le combat, encourage les dissidences [et] force les hommes à courir à sa poursuite […]. Miroir du monde, l’utopie seule est capable de répondre à la question de savoir si la société est aussi belle qu’elle le prétend, si elle est conforme à son discours. Elle est toujours embusquée dans un recoin de la conscience occidentale, d’où elle nourrit le pouvoir critique. L’utopie légitime le nouveau pouvoir, mais en même temps perd le prince qui prétend l’incarner. Même si celui-ci comprend le sens et la force de cette arme idéologique qui lui a donné la possibilité de régner […] il va vivre constamment sous la pression du jugement dont le peuple prononcera à un moment donné la sentence. Plus l’écart se creuse avec le Bien idéal, plus il doit recourir à la force […] pour se maintenir. En quelque sorte elle est à l’origine de la pensée de Machiavel qui, pour briser le piège, recommande une ruse incessante, moyen subtile pour réparer l’irréparable cassure de la légitimité ; elle pose un masque tragique sur le prince, car seul il sait le progrès impossible, il doit en conjurer l’appel venu du peuple, en lui promettant une amélioration qu’il ne pourra lui donner [[202]](#footnote-202).

L’utopie se concrétise dans les périodes où la légitimité du pouvoir en place est suffisamment forte pour ne pas être contestée efficacement. Elle n’apparaît pas en tant que discours irréalisable, mais en tant qu’épure rationnelle de l’idée de Bien. C’est le projet d’une société dans laquelle le Bien serait réalisé par un détenteur du pouvoir différent de celui en place. En inventant la Cité idéale, on souscrit au Progrès toujours réalisable.

L’hérésie

Au sens étymologique hérésie veut dire choix ou option particulière. Si elle est assimilée au religieux depuis l’avènement du christianisme, c’est parce que celui-ci – manifestation la plus éclatante du code n° 1, telle qu’il y a un avant et un après christianisme – a façonné la pensée occidentale depuis plus de 2 000 ans, mais dans la pensée martrienne l’hérésie est la conséquence inhérente de la structure « manichéenne inégalitaire », du constant va-et-vient entre l’image du Bien, tel que véhiculé par les « clercs » qui le desservent et le détenteur du pouvoir que prétend le réaliser, et ce qui est la réalité. C’est le deuxième moment du mouvement diachronique. Il correspond à la prise de conscience, soit que le détenteur officiel du pouvoir ne se conforme pas au Bien et ne réalise pas la Cité idéale promise et qu’il faut le remplacer pour arriver « à bon port », soit que les textes sacrés définissant le Bien et le Mal sont suffisamment imparfaits pour justifier une pluralité d’interprétation, les deux phénomènes étant, au demeurant, souvent liés. C’est donc un mouvement *logique* qui affecte toute pensée relevant du code n° 1. Mais l’une des conséquences, qui s’avère paradoxale, est que l’hérésie postule les idées de liberté et d’égalité. Il est en effet nécessaire de revendiquer le libre arbitre et la liberté de parole pour lutter contre l’Autorité. Mais il est tout aussi nécessaire de se considérer comme l’égal du détenteur officiel de la vérité qui la trahit.

Le protestantisme est évidemment l’archétype de ce mouvement. Pourtant, en soi, Luther n’était pas une nouveauté. Déjà, au xiiie siècle, on trouvait des thèmes qui, par une approche littérale du code chrétien, seront, au xvie siècle, largement débattus par les doctrinaires et dont les effets seront dévastateurs pour l’unité du monde occidental. Car, au xvie siècle, il y a une autorité qui jouit d’une légitimité : le monarque, qui va comprendre que la cassure idéologique initiée par Luther est un atout politique dans les nouveaux rapports qui opposent l’autonomie de l’État monarchique à l’Empire universel du Pontife. Cette confrontation va assurer le triomphe de la Réforme. Quant à Luther, sans le soutien des Princes qui voulaient s’émanciper de la tutelle vaticane, il ne pouvait résister à la toute-puissance du Pape (seul détenteur jusque-là de la Vérité). Dès lors, par nécessité logique, Luther postule la capacité de l’individu à remettre en question le pouvoir, mais il est en même temps conduit à être conservateur et à soutenir l’ordre et le prince, car il a besoin de se pouvoir monarchique pour faire triompher son combat contre la Papauté. Contestataire à l’endroit de celle-ci, il affirme avec force l’autorité temporelle du monarque qui doit être acceptée, car voulue par Dieu. Obéir est un devoir, la révolte n’est jamais juste, quiconque prend l’épée périra par l’épée.

Mais Luther, du seul fait des postulats de l’hérésie et de leurs conséquences logiques, va enclencher le processus hérétique à l’intérieur du protestantisme pour les mêmes raisons d’écart, inéluctable au sein du code n° 1, entre le Bien imaginé et la réalité, et par le fait que, maintenant, il est explicitement affirmé qu’un individu peut détenir le Bien authentique et ainsi restaurer la Cité idéale qui a dégénéré. Les dirigeants protestants vont demander l’aide du pouvoir temporel des princes pour écraser les sectes qui se multiplient et entravent l’expansion luthérienne (comme l’Église l’avait fait également). Suprême illustration du code, Calvin, à Genève, rétablit le mécanisme théocratique qu’il combattait. Préconisant la collégialité comme mode d’exercice du pouvoir, il va concentrer entre ses mains toute la réalité du pouvoir. En effet, comment empêcher l’Initié [[203]](#footnote-203) de gouverner ? Qui mieux que le plus vertueux des citoyens peut forger la Cité du Bien ?

En définitive l’hérésie conduit à reconstruire le symétrique de l’ordre qu’on vient de dénoncer et mettre à bas. Le protestantisme a eu pour résultat de transférer au Prince une autorité d’origine divine et de légitimer la monarchie absolue de droit divin [[204]](#footnote-204).

Mais comment concilier l’absolutisme, nécessaire à la lutte contre le Pape, avec la liberté d’une minorité sachant que la solution ne peut être que la mort du Prince ? La conclusion étant acquise d’avance il s’agit de la justifier de façon « logique » (ce qui revient à dire que l’ordre du discours est l’inverse de l’ordre de la pensée, la conclusion étant, en réalité, le point de départ). On ne peut invoquer le fondement divin du pouvoir, car ce serait remettre celui-ci aux mains de l’Église. Dès lors l’argumentation va se construire de la manière suivante. Le pouvoir vient du peuple et repose sur deux contrats : l’un entre Dieu, le Roi et le peuple qui concerne le respect des lois divines ; l’autre entre le souverain temporel royal et le peuple a pour objet l’exercice du pouvoir temporel. Si le Prince veut s’opposer aux lois divines (sous-entendu, le protestantisme, mais les traités ligueurs reprirent à leur compte, à la fin des années 1580, certaines des idées de leurs adversaires) il rompt le contrat et le peuple se trouve délié et doit résister. Si le Roi transgresse le contrat social, le peuple peut provoquer la sédition. Mais il faut noter que le tyrannicide ne peut s’exercer directement par le peuple ; ce sont les corps intermédiaires qui doivent prendre l’initiative d’engager la responsabilité du monarque, confisquant ainsi la faculté de révolte…

Il faut retenir « le caractère subversif de toute “hérésie” […]. Chaque fois que sa dangereuse apparition se produit, la répression et les sanctions sont plus lourdes qu’à l’égard d’un ennemi extérieur [[205]](#footnote-205) ».

La révolution

[…] Rien n’empêche la répression d’échouer et la subversion de réussir. Se produisent alors le Changement et la Révolution [mais] il n’est pas évident que les changements, du moins les plus fondamentaux, soient immédiatement identifiables [[206]](#footnote-206).

L’hérésie, si les circonstances s’y prêtent, ouvre la possibilité, au nom du Progrès, de réaliser le Bien en repartant à zéro : la Révolution. Comme l’a écrit Jacques Ellul [[207]](#footnote-207), « personne au monde, ni en Afrique, ni en Asie, ni en Amérique, n’a inventé la Révolution ».

Dans la logique du mode de pensée du code n° 1, la révolution n’est pas une technique illégale de prise du pouvoir. Elle occupe dans l’imaginaire une place importante en tant qu’instrument salvateur et rédempteur de la société. D’ailleurs cette valorisation s’exprime dans le discours par une référence constante à l’attente de la Vraie Révolution, la seule qui peut bouleverser la cité corrompue. Trois possibilités s’offrent à ceux qui entendent rénover la cité. Soit la construction d’une contre-société en marge qui, par mimétisme, va – du seul fait de sa présence –, convaincre la société de se réformer. Soit la prise du pouvoir par contrôles successifs des réseaux de décision jusqu’à un point de non-retour dont la solution est le basculement de la société vers le Bien. Soit la prise du pouvoir par la violence. À noter que les deux derniers moyens peuvent se conjuguer : une approche « rampante », et le recours à la force sous différentes formes. Tout sera fonction des contraintes sociohistoriques et de la conjoncture politique, et donc des capacités stratégiques des acteurs.

On est donc en présence d’une logique structurale qui puise dans la réalité l’actualisation des contenus possibles inscrits dans le code, ceux-ci autorisant la liberté des acteurs quant à leurs choix stratégiques. L’indéterminisme stratégique se nourrit de l’incertitude qui entoure le moment où se situent les seuils de rupture. Ainsi le marxisme a-t-il évolué, depuis Marx, entre une conception dans laquelle, du fait du sens de l’Histoire – dévoilé par le matérialisme dialectique – le prolétariat ne cesse de croître jusqu’au moment où il y a rupture de l’équilibre général du capitalisme, la dictature du prolétariat advenue fera disparaître définitivement, par le socialisme, les séquelles de l’ancienne société ce qui engendre le communisme, et la conception léniniste d’un parti discipliné entraîné en vue de la prise du pouvoir, si besoin par la violence, afin de réaliser dès que possible la dictature et accoucher de la société communiste.

Il faudrait y ajouter l’adaptation constante de la doctrine par les prétendants au pouvoir, sous le couvert de la notion clef de *praxis* – qui n’est ni plus ni moins que la capacité stratégique. Ainsi Mao Tse Toung qui « théorise » la guerre de guérilla s’appuyant sur les masses paysannes, ou la « théorie » du « foco » prônée par Ernesto « Che » Guevara, pour qui il s’agit de provoquer le processus révolutionnaire en créant un foyer insurrectionnel au sein d’une masse dont il postule qu’elle est virtuellement acquise à la Révolution, le foyer jouant le rôle de détonateur.

Enfin, on peut également signaler, dans les années soixante et quatre-vingt, l’approche des groupes d’extrême gauche occidentaux, dits « gauchistes » – en rupture avec les partis communistes (accusés d’avoir trahi la Révolution pour cause d’inféodation à l’Union soviétique) – qui considéraient que, face aux pouvoirs bourgeois encore trop puissants et un prolétariat trop aliéné par les partis de gauche réformistes (dont les partis communistes), il fallait engager des actions violentes destinées à dévoiler aux masses le caractère « objectivement » fascistes, au moins réactionnaires, de ces pouvoirs, suppôts de l’impérialisme américain, centre du capitalisme mondial oppresseur des masses laborieuses. Ces actions, par la répression qui suivrait, provoqueraient le soulèvement des masses et ouvriraient la voie à la Révolution. Il faut souligner que cette approche n’est pas exclusive d’actions locales de basse intensité visant à paralyser petit à petit le système afin de permettre aux vrais révolutionnaires de se manifester et de percer [[208]](#footnote-208).

Toutes les variations relatives aux moyens et au moment stratégique (la *praxis*) s’inscrivent à l’intérieur du corpus marxiste et sont les dérivées de l’hérésie. En effet, le marxisme, dont le discours refuse toute métaphysique et se conçoit comme strictement matérialiste, est l’une des dernières grandes réactualisations du code n° 1 [[209]](#footnote-209). Par conséquent, à ce titre, il a connu le processus de l’hérésie. Le léninisme sera une coupure radicale. Mais en s’incarnant dans le régime soviétique qui prétend incarner la Cité idéale, le marxisme voit aussitôt le trotskisme contester cette prétention ; devenu mouvement international, il deviendra pour les maîtres du Kremlin l’ennemi inexpiable source des plus terribles répressions dans tous les partis communistes, l’accusation de trotskisme (puis de « trotskisme - titisme » [[210]](#footnote-210)) devint le crime suprême justifiant procès, éliminations, etc. [[211]](#footnote-211). Mais à son tour le trotskisme va susciter scissions et sectes, acharnées à se combattre. Pour finir, la politique étrangère de Moscou et la déstalinisation ébranleront l’infaillibilité marxiste revendiquée par l’Union soviétique et la rivalité sino-soviétique transférera sur Pékin l’idéal révolutionnaire, le maoïsme devenant pour tous les marxistes déçus, terre de révolution [[212]](#footnote-212). Beaucoup y ajouteront le combat palestinien et la lutte du Vietnam du nord contre le Vietnam du sud (soutenu par les Américains), sans oublier l’égarement au profit des Khmers rouges du Cambodge ! Ultime bout du chemin d’aucuns verront dans la Révolution iranienne de l’Ayatollah Khomeiny le nouveau lieu de « la Libération », c’est-à-dire la promesse du Bien sur terre… [[213]](#footnote-213)

On peut noter une troublante coïncidence. En effet, tous les déçus du mouvement communiste se montreront aussi virulents, radicaux, dans les combats qu’ils entreprendront sous d’autres « drapeaux », qu’ils l’avaient été dans leur vie antérieure sous la bannière rouge, y compris ces dernières années pour ceux qui se sont faits les chantres du « néolibéralisme », le libéralisme, honni hier, est célébré aujourd’hui, mais, toujours en quête de Sens, le libéralisme politique a été troqué au profit de « l’ultralibéralisme », dont on a vu [[214]](#footnote-214) qu’il ressortait du code n° 1, ceci expliquant cela [[215]](#footnote-215) ?

Reste la question du nazisme au regard du processus hérétique. Jean-Louis Martres ne le mentionne pas, car son livre n’est qu’un essai, déjà conséquent (812 pages), et qu’il n’avait nulle prétention à tout traiter. Par ailleurs, et surtout, la courte vie du nazisme : « Le IIIe Reich ne dura que treize années : six années et demie de paix (ou de préparation à la guerre), puis les hostilités entre septembre 1939 et mai 1945 […] [[216]](#footnote-216) » n’ont pas permis de voir éclore le phénomène, ce qui n’ôte rien à ses effets apocalyptiques et dont Winston Churchill dira à Chamberlain [[217]](#footnote-217) : « Si Hitler avait envahi l’enfer, je me serais débrouillé pour avoir un mot gentil pour le Diable ».

Il y a bien eu « la nuit des longs couteaux » (30 juin 1934), c’est-à-dire l’élimination, par la S.S. de Himmler, des S.A. (organisation paramilitaire, qui a joué un grand rôle dans la prise de pouvoir d’Adolf Hitler, commandée par Röhm) qui souhaitaient poursuivre la révolution du [national-socialisme](http://www.futura-sciences.com/sciences/dossiers/anthropologie-hommes-nom-famille-homo-711/page/7/) en appliquant de grandes réformes sociales (le « volet » socialiste contenu dans le nom du NSDAP), et estimaient qu’Hitler avait trahi ses engagements. Après un temps d’hésitation (Röhm était un ami proche d’Hitler), Hitler décida qu'il était temps de supprimer Röhm et de neutraliser les SA qui étaient devenues gênantes pour Hitler, qui voulait conserver l’appui de l’armée et des classes dirigeantes.

Mais peut-on penser que la tentative de tuer Hitler (20 juillet 1944) aurait pu induire l’amorce d’un processus hérétique, c’est-à-dire la restauration de la vérité de l’idéologie ? Car, après tout, ce qui était en jeu, c’était moins l’abandon de l’idéologie que la volonté de mettre un terme à la guerre. Si on rapproche cela avec le fait que, lors de la fin du régime, Himmler a cru pouvoir traiter avec les alliés [[218]](#footnote-218), peut-on imaginer une réactualisation de la doctrine et la désignation d’un nouveau prétendant au pouvoir – « boutant » hors de son discours la nécessité de la guerre (sauf contre le « bolchevisme ») – et conservant les fondamentaux sur la supériorité de la race aryenne (*i.e*. les Allemands) et aménageant les modalités de préserver celle-ci (par exemple eugénisme drastique et système d’*apartheid*) [[219]](#footnote-219) ?

En 1951 (avant son interdiction en 1952), le parti national-socialiste SRP (*sozialistische Reichspartei*) obtient 11 % des suffrages en Basse-Saxe alors qu’il persiste dans la question de « la Solution de la question juive », en s’efforçant « de s’exprimer en termes plus ou moins critiques sur les méthodes d’Hitler [[220]](#footnote-220) ». N’oublions pas que les États-Unis, sans lesquels le nazisme n’aurait pas été vaincu – même l’URSS dut sa victoire à l’aide massive américaine –, n’étaient pas initialement prêts à faire la guerre à Hitler. Par ailleurs, la destruction des juifs d’Europe ne fut pas l’élément décisif de la guerre contre le régime hitlérien (même si, eu égard à ce qui fut connu dès 1942, les alliés – le 17 décembre 1942 – menacèrent de poursuites pénales les personnes ayant participé aux crimes révélés, mais on était loin de pouvoir vraiment se représenter*,* alors, ce qu’était – réellement, l’« industri­alisation » des assassinats). Enfin, le sort des armes en faveur des alliés n’était pas acquis. Un possible partage du monde n’était pas pure fiction, d’autant plus que « beaucoup de nationaux-socialistes avant même la fin de la guerre [[221]](#footnote-221) » pensaient qu’une scission entre les alliés était inévitable du fait des « divergences avec l’Union soviétique [[222]](#footnote-222) », « ils espéraient que l’antibolchevisme […] serait […] plus fort que le souhait de vaincre L’Allemagne hitlérienne. L’Allemagne aurait alors pu se reconstruire de manière souveraine [[223]](#footnote-223) ». Mais une paix acceptant le règne du nazisme sur une certaine aire géographique supposait qu’Hitler renonce à la guerre comme moteur salvateur du règne aryen – et notamment le fait que la destruction des juifs était valable en tous lieux jusqu’à extinction de la « race maudite », ce qui impliquait la guerre – cela semble, Hitler vivant, hypothétique.

Le culte de la guerre, conséquence de la recherche « de l’espace vital », et la réduction en esclavage de tous les peuples décrétés comme inférieurs [[224]](#footnote-224), conjugués avec l’obsession antijuifs (les nazis entendaient « libérer les peuples [[225]](#footnote-225) », car « les juifs étaient les ennemis de tous les hommes et tous les peuples, un génocide était par conséquent un service rendu au monde [[226]](#footnote-226) »), faisant du communisme et du capitalisme les produits de « la juiverie mondiale » acharnée à détruire le peuple allemand qui avait pour mission de conduire le monde et de réaliser le Reich de « mille ans », ont rendu caduque, selon nous, toute possibilité d’enclencher le processus hérétique. Car les alliés, dès lors, ne pouvaient plus, à moment donné, que se résoudre à la guerre jusqu’à la capitulation sans condition de l’Allemagne. Et de son côté, à ce stade, Hitler ne pouvait que s’acheminer vers l’engloutissement de son peuple – qui dès lors ne le méritait pas – et vers sa propre mort. « Nous ne saurons jamais ce qu’eût été la deuxième ou la troisième génération des hitlériens, quelle Allemagne, quelle Europe serait sortie de la victoire du IIIe Reich [[227]](#footnote-227). »

Il faut noter toutefois que le nazisme a survécu, ici ou là, et que ses tenants n’ont jamais réécrit la doctrine, de telle sorte que le processus hérétique serait engagé. Bettina Stangneth [[228]](#footnote-228) écrit qu’après-guerre les anciens nazis « sont conjurés autour d’une image du passé et [donc] dépourvus d’idées sur la manière dont on pourrait mener une révolution à l’époque qui est désormais la leur. Une simple communauté de deuil ne donne pas de confiance en sa propre force et ne permet pas plus à ses membres de se la transmettre mutuellement que de la communiquer à d’éventuels électeurs. »

Aujourd’hui, il y a bien dans les groupes néonazis une rhétorique violente contre l’immigration en général, et anti-islamique plus particulièrement, ainsi que l’apologie d’un nationalisme exacerbé et, conjoncturellement, l’accent mis sur les questions dites sociales et d’identité culturelle pour les « petits blancs » et les classes moyennes, mais l’antisémitisme reste très présent dans les discours non officiels et dans nombre d’actes de militants ; on peut se demander si le contenu même du code ne serait pas réfractaire au processus de l’hérésie et serait, alors, une exception [[229]](#footnote-229) ?

Nous n’avons pas, en l’état de la réflexion, la réponse. Mais la question méritait d’être posée et, dans le cadre de la présentation de la pensée martrienne, nous pouvons faire nôtre le titre de l’article de Raymond Aron « Existe-t-il un mystère nazi ? [[230]](#footnote-230) ».

Bien que notre approche soit à peine esquissée, il nous a semblé utile de s’interroger, même de façon très spéculative, sur la place de l’hérésie dans le nazisme, dès lors que celui-ci fut, comme le marxisme, une grande manifestation de la réactualisation du code n° 1.

Histoire de la légitimité en Occident

Le code transformationnel, tel qu’évoqué, s’est traduit concrètement, au niveau de la longue durée, par un changement continu du détenteur du pouvoir qui fonde la légitimité des gouvernants qui entendent réaliser le Bien. C’est la grande dispute entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel : qui a la primauté ?

Le monde chrétien – du fait même des circonstances historiques dans lesquelles le christianisme a prospéré, et du fait de son discours : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » – s’est trouvé confronté à trois formes possibles de légitimité, au profit du Pape contre l’Empereur, puis pour le Monarque contre les deux autres, enfin pour le peuple contre le roi.

La logique du code veut que le Pape devienne Empereur en tant que détenteur de la Vérité. C’est ainsi que le Pape coiffe la triple couronne et soumet l’Empereur, c’est la théocratie pontificale. Toutes les controverses doctrinales sont théologiques. Il s’agit pour les uns de démontrer que Dieu a choisi Pierre, donc ses successeurs, pour régner sur le monde, pour les autres de dire que ce même Dieu a séparé les deux pouvoirs chacun étant autonome avec leurs finalités. Saint Thomas d’Aquin fera « *une synthèse grandiose des thèses* *pontificales, tandis que Guillaume d’Occam soutiendra* [l’inverse] [[231]](#footnote-231) ». Tout comme on trouvera chez Marsile de Padoue, favorable au pouvoir temporel, les prémisses démocratiques. Mais la victoire papale n’est pas totale ni nécessaire [[232]](#footnote-232).

Le Pape n’est pas sitôt au faîte de sa puissance que déjà tous les mécanismes de la destruction sont à l’œuvre. Il y a le constat de l’incapacité à réaliser intégralement le message divin. Pour refaire le lien on se tourne vers le Monarque qu’on considère, alors, comme capable de réaliser le Bien, d’où, par exemple, la doctrine des légistes français et l’aboutissement avec Thomas Hobbes. Le Monarque a ainsi la double tâche, de garantir l’ordre et la sécurité au peuple, et de le conduire vers la Vertu.

Mais déjà la distorsion utopie-pouvoir réapparaît et on reporte l’idéal sur le peuple. Depuis le xviiie siècle, le projet démocratique s’affirme en sa double composante : égalitaire et libérale [[233]](#footnote-233).

Il faut souligner que seul le détenteur du pouvoir est affecté, l’exercice du pouvoir ne change pas. Il y a autonomie relative des éléments. Dès lors, on s’aperçoit qu’il y a eu coïncidence de la plus grande légitimité avec la plus grande autorité sur le plan de l’exercice du pouvoir, allant jusqu’à l’autoritarisme absolu (*cf*. les démocraties populaires et la dictature du prolétariat avec le marxisme, par exemple). Le libéralisme correspondrait-il alors à l’affaiblissement de la légitimité ? Il ne serait pas, en son essence, propre à la démocratie. On pourrait ainsi avancer que la monarchie du xviiie siècle fut, sans doute, plus libérale que la démocratie du xixe siècle ou du début du xxe siècle.

Exceptions

Jean-Louis Martres admet que toute « démonstration » appelle des exceptions « car la mathématique sociale donne naissance à des théorèmes aléatoires [[234]](#footnote-234) ».

Il en retient deux, essentielles : l’Antiquité et la Démocratie. L’Occident semble avoir vécu d’autres périodes sans phénomène de l’ampleur qui a frappé le continuum chrétien. Comme le notait Etienne Gilson [[235]](#footnote-235), « ces phénomènes inconnus des anciens, l’hérésie et l’hérétique. Ce qui [n’était] dans la cité terrestre qu’opinion libre [devient] dans la Cité de Dieu rupture du lien doctrinal qui fait son unité et par conséquent du lien social qui assure son existence ».

C’est le cas de l’Antiquité [[236]](#footnote-236). Par exemple, Rome fut avant tout une force politique. Toute la vie de l’Urbs sera conditionnée par la « politique extérieure ». « Rome devint de plus en plus un remarquable prototype de l’expansionnisme sans frein […] et de matérialisme sans scrupule [[237]](#footnote-237) » et « la bassesse et la corruption ont su atteindre à la grandeur [[238]](#footnote-238) ». La société romaine offre l’exemple d’une culture politique reposant sur des croyances et des philosophies peu rigoureuses et diffuses subordonnées aux exigences politiques [[239]](#footnote-239). La tolérance romaine se fondait sur la précaution et l’utilité. La multiplicité et l’assimilation caractérisaient le Panthéon romain. Mais le Romain se méfiait des nouveautés radicales. Le stoïcisme, par son universalisme, sera, un temps, la cheville ouvrière de l’Empire et sa justification. Prônant tout à la fois l’action et le retrait, le courage et le mépris des résultats, il permettra de légitimer tous les opportunismes. Mais il ne répondra pas aux besoins des masses confrontées à des crises sociales, à l’afflux d’éléments étrangers, au culte de l’efficacité et aux luttes acharnées pour le pouvoir.

Deux attitudes vont s’observer. L’épicurisme, qui va considérer l’ordre romain comme un ordre comme un autre, et préconiser pour l’individu la recherche de la sécurité de l’âme, ce qui suscite l’apolitisme, l’obéissance sans engagement et le retrait, ce qui pouvait anéantir « l’esprit d’entreprise » à la source de la puissance romaine et de sa civilisation. Ensuite le mysticisme naît de la diffusion de la culture hellénistique qui répondra aux questions d’une société rationaliste du fait que ces cultes sécurisaient le Romain en donnant un sens à sa vie. On pensait que ces cultes et ces sectes étaient compatibles dans le cadre défini par l’État. L’important était de respecter les rites liés au pouvoir et aux institutions.

Face au développement du christianisme, une seule question déterminera Rome : l’existence des chrétiens était-elle compatible avec les intérêts de l’État [[240]](#footnote-240) ? Par rapport aux cultes à mystères, le christianisme avait la particularité de s’opposer radicalement à la culture romaine et se posait en alternative, et même en successeur. Tout en restant soi, il s’intégrait dans la société qu’il rongeait. D’où une suite de sursauts de défense du « paganisme », notamment quand, sorti des milieux populaires, il toucha l’aristocratie (dès Domitien, 51-96 après J.-C.), atteignant Rome en son cœur jusqu’au point de non-retour.

Hormis l’Antiquité, Jean-Louis Martres s’interroge sur la période démocratique, exception au code transformationnel ou au contraire « régime capable d’intégrer l’utopie, l’hérésie et la révolution afin d‘en faire son moteur technologique [qui conjurerait] l’entropie dégénérative auquel conduit d’ordinaire l’usure du pouvoir [[241]](#footnote-241) ».

Le bonheur, après avoir été céleste, présente « tous les attraits de la matérialité [[242]](#footnote-242) ». Sans cesse poursuivi, jamais atteint, il ressemble fort à l’utopie : passé parfait d’un côté, avenir idéal de l’autre. Selon Jean-Louis Martres, l’utopie s’incarnerait dans des groupes opposés en lutte pour le pouvoir ; l’hérésie se verrait institutionnalisée, la majorité et l’opposition étant alternativement « orthodoxes » ou « hérétiques » selon qu’elles sont au pouvoir ou non, mais en accord sur les règles du jeu (le consensus). Dès lors il faut « jouer » le duel mortel en radicalisant le discours pour gagner les électeurs. L’alternance en démocratie et la scission acceptée entre majorité et opposition permettent de respecter institutionnellement le rythme dualiste de la pensée occidentale et de briser la logique de succession qui régissait l’usure des possibles des époques antérieures.

Pour autant, ce pluralisme revendiqué ne fait pas disparaître les traces du « manichéisme inégalitaire » qui joue « sa partition sur un mode mineur [[243]](#footnote-243) ». Le temps et l’espoir d’un avenir radieux se manifestent dans la propagande électorale. Le changement (en soi) remplace le mythe de la révolution. Il est son succédané, il se suffit à lui-même : parti du politique –« terre » d’origine – il s’est immiscé dans les relations sociales, les entreprises, les comportements individuels, avec son corollaire, la modernité. Ils sont le *deus ex machina* de nos sociétés (avec ses prêtres : gourous, coachs, consultants, « *spin doctors*») qui conduira à la Cité idéale. Il y a même toute « une technologie managériale » pour vaincre la « résistance au changement », ce qui n’est pas sans analogie avec le mot d’ordre de tout révolutionnaire : « briser les chaînes », pour accéder à la Vérité, au Bien. Mais on songe à cette plaisanterie qui avait cours à l’époque de l’Union soviétique : « Qu’est-ce que le communisme camarade ? C’est-ce qui se profile à l’horizon. Qu’est-ce que l’horizon, camarade ? C’est ce qui s’éloigne au fur et à mesure qu’on avance [[244]](#footnote-244). »

La Démocratie implique un vertige existentiel, car elle postule « un relativisme » culturel insupportable à qui cherche un « sens unique » à l’explication de la réalité du monde. Restaurer ce « sens univoque conduirait à la destruction du régime lui-même [[245]](#footnote-245) ». Dès lors, la question est : jusqu’où peut-elle supporter des oscillations frôlant les extrêmes ?

Le ciel du panthéon moderne apparaît singulièrement vide aux zélotes d’un dieu unique (quel que soit son nom). […] Réfugié dans un exil agressif à l’intérieur même de la société, le vieux dragon manichéen guettera la venue des catastrophes ou des désillusions pour réapparaître. Embusqué dans les replis de la conscience collective, il attend comme rosée d’aurore la crise du système ; tentant en secret de refaire ses forces, il est prêt à surgir de nouveau pour brandir ses séduisants maléfices et capturer l’opinion. Cette menace, incluse dans le régime démocratique peut brusquement resurgir à tout moment et le subvertir [[246]](#footnote-246).

B. Le mouvement synchronique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il s’agit de « décrire les liaisons du “bas vers le haut” entre les changements intervenant dans différents segments de la société et la modification des idées [[247]](#footnote-247) ». Autrement dit, « la recherche d’une synchronie s’intéresse donc plus particulièrement au mode de communication et de transmission des bouleversements se produisant dans différents domaines de la vie sociale [mais] sans chercher à en privilégier aucun »[[248]](#footnote-248). Pour ce faire, Jean-Louis Martres va privilégier une approche fonctionnaliste des idées politiques.

Au préalable il se penche sur les formes de la pensée politique. Le code « connaît historiquement une multiplicité de supports [la poésie, l’art, les mythes] religions, philosophies, idéologies. Aucune d’entre elles n’est susceptible de se substituer aux autres et leur spécificité reste intacte [[249]](#footnote-249) ». Mais l’approche fonctionnaliste les fait converger sur un point : donner du sens à une société [[250]](#footnote-250). Chaque support coexiste plus ou moins avec les autres et, depuis l’époque moderne, il y a une « expression plurielle de la pensée politique et une cohabitation relativement pacifique entre certaines formes, mais aussi combat violent [par exemple entre religion et idéologie] ou tentation de synthèse [par exemple, en son temps, entre marxisme et religion catholique avec la “théologie de la libération”, condamnée et combattue par le Vatican] [[251]](#footnote-251) ».

Jean-Louis Martres, dans le cadre de son essai, va retenir les seuls supports de la pensée politique

qui portent un projet de société ou sont capables de modifier le cours des événements […]. En face s’inscrivent des essais avortés, sans force sociale pour les soutenir. Les premiers pourraient, dans un sens spécifique, recevoir le nom de porteurs du code de valeurs, les autres, celui de « doctrines » en tant que parties intégrantes de l’histoire occidentale, relevant d’un genre littéraire ou académique spécifique. […] Toutes ont la même ambition au départ, celle de changer le monde. Ne nous concernent vraiment en fait que les thèses « révolutionnaires » ou réformatrices, sans faire exception pour des œuvres isolées, susceptibles de produire de profonds ébranlements. Leur puissance croît en fonction de leur capacité à répondre à une interrogation globale sur le devenir ou l’idéal d’une société [[252]](#footnote-252).

C’est-à-dire que la doctrine est intéressante chaque fois qu’elle est le support du code de valeurs ou lui apporte une adjonction pouvant la faire varier et, en fonction des circonstances politiques, sociales, matérielles, culturelles, va se transformer en idéologie, ou l’adapter aux évolutions de la société, ou justifier les décisions stratégiques des porteurs de l’idéologie.

Mais au-delà du mouvement fonctionnel, il semble qu’il y ait des mouvements qui ne le sont pas et qui, néanmoins, expliqueraient des changements.

Le mouvement fonctionnel : l’idéologie

Dans l’acception martienne, l’idéologie est l’instrument d’expression et de réactualisation du code n° 1. Elle puise sa source dans la société qui lui fournit les matériaux d’élaboration. Trois fonctions la constituent : elle doit exprimer les aspirations de ceux qui y adhérent ; il faut qu’elle explique l’origine des besoins et des maux dont souffre la société ; elle doit enfin permettre la conquête du pouvoir. À chaque fonction correspond un niveau social, l’idéologie est le vecteur de communication entre les différentes strates. Les diverses parties mobiles de la société comme la science, l’économie, l’art, etc., sont en lien avec les niveaux sociaux en rapport avec chacune des fonctions qui enregistrent les changements intervenant dans les différentes parties du corps social et les transmettent à l’ensemble de l’édifice. C’est par ce jeu très complexe que l’idéologie se fabrique, se modifie, se perpétue. En définitive, *in fine*, sa survie dépend de sa capacité à intégrer ces changements sans perdre sa substance.

La fonction d’expression

L’idéologie donne un sens à la réalité et à la situation de l’individu ou des groupes au sein de cette réalité. Elle formalise le vécu par son code interprétatif qui réduit et simplifie les divers plans de la société et sert d’instrument d’expressions des demandes individuelles ou collectives ressenties par ces individus ou ces groupes. L’idéologie présente les intérêts particuliers dans une perspective globale et universelle qui masque le caractère arbitraire et le particularisme des demandes et leur accorde, par là même, une justification. Les aspirations, souvent contradictoires, trouvent une cohérence – factice certes – par le biais de l’idéologie qui donne un critère de liaison des problèmes et l’illusion de la certitude. Le monde devient réductible à un principe qui dévoile la complexité du réel. La société devient totalement transparente et compréhensible. Passé, présent, avenir n’ont plus de secret pour celui qui y adhère, le monde n’est pas absurde, il a un sens qui doit s’achever par le Bonheur dans la Cité. La masse ne perçoit pas l’idéologie politique sous sa forme cohérente et rigoureuse. Si certains individus se réfèrent très précisément à la « doctrine-noyau » de l’idéologie, la majorité véhicule cette dernière sous ses formes élémentaires qui vont des opinions (catégoriques) aux stéréotypes, en passant par les mythes politiques qui sont le moment où l’aspect « raisonné » de l’idéologie disparaît pour laisser place à un mot ou un thème qui contient tout le discours et toute sa charge émotive : la Révolution, la Terre source de vertu, etc.

Concrètement, le citoyen adhère à telle ou telle idéologie parce qu’elle lui semble répondre à une question qui lui est particulière et, par amalgame, il reprend, plus ou moins explicitement, l’ensemble du corpus, de la même façon qu’il peut n’accepter qu’un seul point d’une idéologie et l’insérer dans le discours d’une autre à laquelle il se réfère pour le reste sans percevoir la différence de logique des contenus présidant à chacune des idéologies – le propre d’une idéologie étant de « gommer » contradictions et impossibilités.

Tout le jeu du prétendant au pouvoir consiste à favoriser ces « syncrétismes » par rapport à l’idéologie principale qu’il professe afin de gagner le maximum d’adhérents. Mais une fois au pouvoir, il faut qu’une valeur émerge et s’impose, en général celle de l’idéologie qui était au centre de son action, d’où les conflits avec les citoyens qui ne se reconnaissent pas, en fait, dans cette idéologie, et qui se sentent dupés, ou oubliés.

On comprend aussi pourquoi le décideur politique ne peut jamais connaître l’état réel d’une société et les demandes réelles des individus qui sont toujours médiatisées et parasitées par l’idéologie [[253]](#footnote-253). Enfin, il faut noter que le choix d’une idéologie résulte d’une multitude de facteurs : psychologiques, socioculturels, historiques, politiques, l’âge, le sexe même, pouvant entrer en ligne de compte au niveau individuel.

La fonction d’explication

L’idéologie doit, pour être acceptée, expliquer l’origine des besoins et des maux dans une vision globale rendant le monde intelligible. L’idéologie se propose comme rationalisation de l’univers afin de le rendre compréhensible, à la mesure de l’homme. Comme le notait Jacques Monod, « les idées douées du plus haut pouvoir d’invasion sont celles qui expliquent l’homme en lui assignant sa place dans la destinée immanente au sein de laquelle sedissout son angoisse [[254]](#footnote-254) ».

L’idéologie ne retient pas n’importe quelle cause [[255]](#footnote-255) comme principe moteur. Elle varie en fonction de l’évolution de la société : ce fut Dieu, puis la nature, la matière elle-même, et la science, devenue l’autorité légitimante (mais on constate depuis de nombreuses années un « retour de Dieu » pour nombre d’individus).

La fabrication des idées politiques dépend d’un travail « théorique ». C’est l’intellectuel (qui succède au théologien, au philosophe, au savant) qui est chargé de « reprogrammer » le code. Il y a une « nécessité systémique qui appelle le philosophe comme le mythe attend l’oracle et la religion le prêtre [[256]](#footnote-256) ». Car, produit de l’intellect, il est naturel que ce soient les spécialistes des valeurs et du raisonnement qui agissent à ce niveau. Cette « élite » assure la survie du code fondateur en l’adaptant aux évolutions, mais elle doit pressentir les changements à venir pour réécrire le code si ce n’est préparer sa fin. Mais certains vont construire de « véritables machines capables d’envahir tous les niveaux de l’opinion, d’autres sont là pour les entretenir ou tenter de les détruire [[257]](#footnote-257) ».

Les « intellectuels » par leurs connaissances sont plus à même de saisir l’incertitude qui se développe devant la multiplicité des choix et des solutions auxquels l’homme se trouve confronté ; aussi disposant du temps, des mots, ils fabriquent le discours idéologique, en particulier sous sa forme la plus rigoureuse : la doctrine.

Elle est le premier maillon de l’idéologie en tant qu’utopie proposée qui, si elle s’assimile au modèle fonctionnel, devient effectivement idéologie, mais elle est aussi le moyen de réactualisation de celle-ci en refaisant, si nécessaire, le lien métaphysique-politique chaque fois que se produit un changement politique important, et en intégrant également les fruits de la recherche et de la connaissance tant dans la science, que dans l’art, etc. Mais cela ne va pas de soi. Car si les évolutions paraissent incompatibles avec les présupposés et les dogmes de l’idéologie, alors il y aura exclusion ; mais il peut y avoir tentative de les récupérer en les adaptant.

Le conflit le plus classique qui illustre ce mécanisme est celui opposant le christianisme et le rationalisme scientifique s’affirmant à partir du xvie siècle, qui se traduit par la mise à l’Index de Machiavel ainsi que par le procès de Galilée.

Le nazisme s’affirma aussi comme « un projet culturel […] on calomniait le marché de la culture en le disant “enjuivé”, et des branches entières de la science en les prétendants “submergés par les étrangers” [[258]](#footnote-258) ». Dès lors, il fallait fonder une culture et une science spécifiques [[259]](#footnote-259), « on produisit donc un nombre immense de livres nationaux-socialistes et fit subir un détournement d’une grande violence à la science telle qu’elle existait à l’époque [[260]](#footnote-260) », car « les sciences n’existaient pas […] indépendamment de la race. Il existait par conséquent une “physique allemande et une physique juive” » et, « pour [les nazis] il y avait aussi des mathématiques juives. La science [était] un combat racial pour la victoire finale [[261]](#footnote-261) ».

Le marxisme connaît également la même problématique face aux évolutions de la science avec d’autant plus d’acuité qu’il prétend être scientifique. Marx a légitimé toute sa construction par la science, telle qu’elle était au xixe siècle. Il présente la société comme le produit de lois causales intransgressibles de l’Évolution, qu’il ne fait que révéler par le matérialisme dialectique. Seulement l’évolution scientifique ne s’est pas faite conformément aux schémas du xixe siècle. Pluralité, complexité, probabilité gouvernent la science. D’autres méthodes et hypothèses ont posé de nouvelles questions et apporté de nouvelles réponses. Une distorsion ira croissant entre le marxisme et le domaine scientifique. La première réponse de l’idéologie sera l’exclusion de la nouveauté : déjà, Engels stigmatisait l’empirisme anglais, mais l’apogée sera atteint avec Lyssenko en Union soviétique [[262]](#footnote-262) qui – logiquement – distinguera la science prolétarienne (vraie) et la science bourgeoise (fausse).

Ce n’est pas un accident, mais la conséquence logique du code n° 1 qui structure le marxisme et ne peut admettre que ce qui est conforme à la Vérité. Mais l’idéologie sera obligée de s’ouvrir et cela sera particulièrement vrai pour les sciences humaines qui concernent directement « le marxisme science des sociétés ». La psychanalyse, la psychosociologie, l’analyse dite systémique, l’économétrie, les découvertes en physique, en biologie, etc., se voient assimilées par le marxisme. Le processus consiste à faire découler ces nouvelles conclusions des textes « sacrés » en expliquant que, pour des raisons politiques, historiques, sociales, intellectuelles, il n’avait pas été possible jusque-là de dégager tout le sens des écrits du fondateur de l’idéologie.

L’exemple le plus emblématique de ce genre d’entreprise et de cette technique pour le marxisme est, en France, Louis Althusser [[263]](#footnote-263) qui, par divers ouvrages, a essayé de capturer les notions de système et de structure, et de réintroduire le probable et la complexité, le but étant de restaurer la « scientificité » du marxisme en intégrant les notions et le vocabulaire non marxiste tout en les déclarant marxistes en tant que déjà présent dans les écrits de Marx. Tout est dit dans le final de *Lire le* *capital*, tome II : « notre ouverture est typique d’un champ scientifique ce qui différencie du discours idéologique qui clôture », sachant que, pour lui, sa relecture donne au marxisme un vrai statut de théorie c’est-à-dire, pour lui, de Science [[264]](#footnote-264). Alors même que la cause est entendue dès le début, quant à la finalité et à la portée réelle du « discours althussérien », il existe cependant toujours aujourd’hui, non seulement une réédition (ou une édition de textes inédits) permanente des textes de Louis Althusser, mais il y a toute une glose d’auteurs « althussériens » qui maintient « la flamme » du marxisme revisité [[265]](#footnote-265) (ce qui tend à supposer qu’une idéologie, au sens martrien, ne meure jamais ?).

La réactualisation de l’idéologie comporte également un travail d’enrichissement par reprise du patrimoine historique de la société dans laquelle elle se développe ou, sur un plan plus large, de la civilisation dans laquelle s’insère cette société. En effet, en tant que Vérité, elle ne peut ignorer, par exemple, les œuvres philosophiques, politiques, passées. Or, celles-ci ne vont pas forcément dans le sens de l’idéologie, mais elles sont un acquis. Il se produit alors un travail d’appropriation marqué par trois moments : la transcription de l’œuvre en termes actualisés, la sélection et l’interprétation, c’est-à-dire que l’œuvre subit un traitement de façon à pouvoir se fondre naturellement dans le *corpus*, ce qui désamorce ce que l’œuvre – par exemple une doctrine – pourrait avoir de contradictoire, voire de subversif, vis-à-vis de l’idéologie. En d’autres termes le texte se trouve doté d’une vie propre, indépendante de son auteur, de ses intentions et du contenu réel. On a ainsi un Jean-Jacques Rousseau libéral ou marxiste, un Machiavel conseillé du tyran ou libérateur du peuple, et même marxiste (interprétation de Gramsci).

En liaison avec la réactualisation, ou indépendamment, l’idéologie peut donner naissance à des dérivations fruit de l’extrapolation, par certains « intellectuels », de tel ou tel point de l’idéologie, ce qui peut – en fonction du contexte – engendrer l’amorce d’une idéologie : il suffit qu’une fraction de la population adhère à ce « sous-produit » et que des prétendants au pouvoir y trouvent un instrument adapté à leurs objectifs. Mais pour se transformer en idéologie « opérationnelle », il faut répondre aux trois fonctions que nous avons vues, sinon la dérivation se résorbe en une doctrine qui restera en l’état et qui, en fonction des circonstances, gravitera autour du *corpus* d’origine, s’en nourrira peut-être, s’en séparera, au gré de la vie politique, d’où les multiples emprunts, transformations et syncrétismes, plus ou moins explicités et formalisés par les « intellectuels ».

Reste que les novations, qui par rayonnement se propagent à différentes strates sociales, gardent « encore une grande part de mystère [dans le domaine politique] [[266]](#footnote-266) », où se situent les seuils de changement ?

Il faut aussi faire entrer en ligne de compte les délais de propagation [[267]](#footnote-267), « ainsi l’idée égalitaire a mis près de deux siècles pour aborder le rivage social et culturel selon un rythme concentrique partant du régime politique. Successivement ont été touchés l’économie, le travail, les relations hommes-femmes, l’art lui-même y a été soumis [[268]](#footnote-268) ».

« Ni les secteurs de la connaissance ni les strates sociales, ne vont à la même vitesse, ils appartiennent à des temps différents, ce qui rend éminemment difficile la saisie de l’horlogerie qui en résulte [[269]](#footnote-269). » Ainsi, « chaque phénomène a sa propre historicité [[270]](#footnote-270) » (peut-être même existe-t-il des domaines immunisés contre la contagion, ainsi de certaines idées politiques ?). Dès lors le « code de valeurs dominant ne recouvre jamais la totalité de l’espace social [[271]](#footnote-271). »

[Les] changements synchroniques [reviennent] à entrecroiser des variables issues de la logique diachronique avec des ébranlements provenant de mutations diverses dans des domaines sociaux différents. En quelque sorte, ces phénomènes agissent comme des accélérateurs ou de freins à l’évolution, mais sont également susceptibles de produire des novations ou métamorphoses, dans le cadre de la maturation d’un des possibles du code générique. [[272]](#footnote-272)

Les « intellectuels » « ont un rôle de ravaudage du filet de sens qui enferme la société [qui va durer] jusqu’au moment où la nasse se déchirera et nécessitera la fabrication d’un nouvel outil [[273]](#footnote-273) ». La doctrine, alors, « de ce point de vue, n’a pas d’importance [comme] objet théorique, elle est instrumentale et appartient à l’ordre technologique. Son utilité doit se juger indépendamment de son sens littéral ou de ses ambitions proclamées. Elle porte un fil, serre un nœud, ouvre une fenêtre sur des pratiques nouvelles, anticipe sur d’autres sens possibles, se fragmente ou s’unit pour révéler la diversité sociale ou le profond consensus [[274]](#footnote-274) ».

Mais « le péril vient de ce que ce rôle reconnu aux “intellectuels” […] se transforme chez eux en un sentiment d’appropriation. En effet chacune des fonctions […] isolées à tendance à l’autonomie, et génère des intérêts particuliers dans des groupes distincts [qui] vont s’en emparer […] et tenter de les gérer indépendamment les unes des autres [[275]](#footnote-275) ».

Or, « ces théologiens, philosophes, savants, intellectuels sont prisonniers de leur condition organique statutaire, ce qui leur interdit de s’avancer jusqu’à la terre promise du pouvoir [[276]](#footnote-276) ».

La fonction de conquête du pouvoir et les conflits

Pour se transmuter en idéologie, la doctrine doit être acceptée par une partie de la population qui, dès lors, entend la voir exercer son emprise sur la société. Cela ouvre la voie à ce que le prétendant au pouvoir qui saura se présenter comme le détenteur de la Vérité puisse devenir le détenteur du pouvoir. Dans la logique du code n° 1 [[277]](#footnote-277), le politique est l’instrument de réalisation de la Cité idéale. Par conséquent, sans ce levier, point de Bien possible.

Le problème est que « les hommes du pouvoir appartiennent à une autre catégorie d’individus et nourrissent des ambitions sans relation directe avec les utopies philosophiques. Leur rationalité et leur puissance obéissent à des déterminants qui les séparent très nettement des théoriciens [car] avant tout [n’y a-t-il pas] des conquérants prêts à manifester leur ambition à chaque occasion propice [[278]](#footnote-278) ? » Aussi vont-ils modifier l’idéologie selon les intérêts politiques du moment, et ce d’autant plus que l’idéologie comporte un Avant, un Après, mais qu’entre les deux règnent l’indétermination et la liberté. La question du « comment » reste intacte, le vide du présent se remplit alors du politique. En d’autres termes, on peut dire que le schéma « réaliste » (le Prince) vient s’enchâsser dans le code n° 1 et, comme l’écrit Julien Freund, « ce sont précisément les régimes qui ont suscité au départ les plus grands engouements qui ont finalement apporté la justification la plus éclatante de la validité de la pensée machiavélienne [[279]](#footnote-279) ».

Les contraintes politiques dictent à l’homme politique sa conduite dont le critère est l’efficacité. Mais il doit en même temps constamment justifier idéologiquement sa démarche en démontrant qu’elle découle des valeurs et idéaux qu’il prétend incarner, et que la masse croit qu’il personnifie et va dans le sens de la réalisation du Bien. Lénine, Mao, Staline, par exemple, n’ont pas été autre chose que la matérialisation, pratique et/ou théorique, des pensées de Machiavel ou de Clausewitz.

D’où la série de conflits réels ou potentiels qui peuvent surgir entre chacun des niveaux de l’idéologie, dont, au premier chef, l’intellectuel. En effet, celui-ci, mû par la logique doctrinale, peut méconnaître les impératifs du pouvoir et donc perturber l’action des gouvernants. Ceux-ci, s’il le faut, obligeront l’intellectuel à se soumettre, soit par l’autocritique, soit en l’obligeant à quitter le parti, ou en employant des moyens plus radicaux. De ce point de vue, on peut dire qu’il y a plus de points communs entre les intellectuels de différentes idéologies qu’entre prince et intellectuels d’une même idéologie.

Sur le plan de l’individu, l’idéologie comporte un « devoir-être » et appelle à une pratique ; l’individu est incité à se faire dépositaire de la parole juste. Il ne se réalisera à ses propres yeux que lorsqu’il se conformera le plus possible au système de valeurs. Ce mécanisme, en fonction des circonstances, engendre le phénomène totalitaire – déploiement logique du code n° 1 – et offre au prince la possibilité d’asseoir solidement son pouvoir. Il suffit à celui-ci de paraître incarner le Bien pour monopoliser le pouvoir et agir à sa guise, puisqu’il est le détenteur de la Vérité. Staline, en manipulant la peur des croyants marxistes d’être exclus du parti, la peur de compromettre la cause ou d’être classés « ennemis du peuple », utilisera tous les moyens pour garder le contrôle absolu du pouvoir et mettre en œuvre sa politique de puissance. Mao Tse Toung fera de même, et c’est au nom de la lutte des classes et de la pureté du maoïsme qu’il déclenchera la terrible « Révolution culturelle » [[280]](#footnote-280) pour éliminer radicalement ses adversaires, cette gigantesque purge n’étant qu’une lutte pour le pouvoir.

Illustration du primat du politique et de la manipulation, la réaction de Mao (à propos des slogans lancés par ses soins lors de la Révolution culturelle, « le monde entier doit s’unir et vaincre l’impérialisme, le révisionnisme et tous les réactionnaires, et établir le socialisme ») : « imité par Chou [[281]](#footnote-281), [il] rit aux éclats à l’idée qu’on puisse prendre au sérieux un slogan datant de plusieurs dizaines d’années et gribouillé sur tous les Dazibao. Les dirigeants chinois étaient au-delà de l’idéologie en traitant avec nous. Leur péril avait établi la priorité absolue de la géopolitique [[282]](#footnote-282). »

Mais si l’idéologie assure le consentement des gouvernés, elle peut être, aussi, source de la perte du pouvoir. Car si la transgression du code de valeurs éclate, elle crée le scandale qui entraîne la chute. Le scandale n’est pas autre chose que l’apparition et la révélation du machiavélisme aux yeux des gouvernés. C’est l’indicateur du « manichéisme inégalitaire » : le prince aurait transgressé l’ordre naturel. S’il y a scandale, c’est qu’il y a un ordre naturel, mais celui-ci existe-t-il ? N’est-ce pas un incident dans les circuits de communication qui a fait apparaître la transgression du sacré au niveau de la masse qui ne doit rien connaître normalement de la réalité des gouvernants ? N’y a-t-il pas eu manipulation par les ennemis du Prince ? Car faire surgir le scandale, c’est déclencher la crise qui amènera la défaite et la chute du prince ; celui qui dénonce ne croit pas forcément au scandale et à la morale…

Ainsi, le scandale du Watergate nous semble relever d’une telle grille d’analyse (il en est même l’archétype). Le « machiavélisme » de Nixon apparut aux yeux des masses comme la trahison du « rêve » américain, issu des Pères pèlerins du *Mayflower* (1620) qui en fuyant la vieille Europe entendaient rejeter l’absolutisme monarchique persécuteur, comme le machiavélisme princier, et l’instabilité politique.

Chasser Nixon revenait à purifier l’Amérique. Pourtant, les pratiques reprochées à Richard Nixon existaient avant sa présidence. Ethnies minoritaires, marginaux, communistes, étaient espionnés ; lors de la lutte des noirs pour les droits civiques, les écoutes téléphoniques étaient utilisées. Lorsqu’il fut révélé que le FBI espionnait Martin Luther King pendant le mandat de J. F. Kennedy (dont l’image propagée à l’époque était celle d’un président différent, nouveau, « pur » [[283]](#footnote-283)) ainsi que sous la présidence Johnson, aucune autorité n’a été choquée ; ni la presse, ni le Sénat, ni l’opposition ne s’élevèrent contre de telles pratiques (utilisées aussi par les démocrates contre « les gauchistes »). Le fait nouveau, dans la pratique de Nixon, est que ce dernier utilisait à grandes échelles ces moyens y compris, et surtout, contre l’opposition légale, reconnue et, au-delà, contre « l’establishment » de la côte Est qui considérait le pouvoir comme sa « chose » [[284]](#footnote-284).

Le Congrès, écrasé, voire bafoué par Nixon, souffrait d’être cantonné aux affaires intérieures et de se voir reprocher les erreurs passées (surtout la « résolution du Golfe du Tonkin » qui permit au président Johnson d’étendre la guerre du Vietnam) alors que Nixon (champion, durant sa carrière, de l’anticommunisme) et Kissinger allaient en Chine communiste, négociaient avec Moscou et négociaient aussi pour sortir du « guêpier vietnamien ». Watergate devint, à ce stade, pour le Congrès et l’élite, le terme d’une reconquête des pouvoirs perdus, et la presse, bafouée par Nixon, sortit grandie de l’épreuve [[285]](#footnote-285). Richard Nixon fut contraint de démissionner en 1974, au terme de deux ans d’une lutte acharnée commencée en 1972.

Vue d’ensemble de l’hypothèse synchronique

En résumé, on peut donner une vue d’ensemble de la manière suivante. Les demandes individuelles et collectives sont traduites et rationalisées par des doctrines et des idéologies qui les médiatisent. Ces idéologies et doctrines s’investissent dans des acteurs individuels ou collectifs qui transmettent les messages à la machine politique. Il existe, dans ce processus, une série de distorsions, sources possibles de conflits. La première distorsion vient du fait que l’idéologie joue un rôle de filtre qui transforme les demandes de base qui, ainsi, arrivent déformées aux centres décisionnels qui prendront, alors, des mesures inadaptées aux attentes des masses, ce qui entraînera de nouvelles demandes et ainsi de suite.

Une deuxième distorsion provient des paliers sociaux, des acteurs sociaux eux-mêmes qui peuvent accepter, rejeter ou interpréter les messages. Le Prince n’a donc pas tous les éléments en main pour satisfaire ses militants et partisans, ainsi que ses électeurs (en régime démocratique) ; au surplus il lui faut respecter les exigences du Politique (ce qui implique le primat de l’efficacité) qui ne sont pas les mêmes que celles de l’idéologie, de la morale. L’idéologie, moyen de conquérir le pouvoir et de gouverner, et en même temps une contrainte pour le Prince.

Le discours politique va fluctuer en fonction de l’appréhension de l’information que le décideur peut obtenir, de l’interprétation qu’il retient du jeu politique, avec le souci constant du prince : obtenir le pouvoir ou le garder. La création et la diffusion des messages se réalisent par le biais des intellectuels et, en particulier aujourd’hui, par les médias. À ce titre, en tant que supports privilégiés de diffusion des messages, on peut dire que ce sont eux qui, pour une large part, « fabriquent » l’opinion publique en créant l’événement à l’occasion duquel se manifeste le décalage entre les valeurs et la pratique réelle d’une société. Tout le jeu d’une opposition conséquente consiste d’ailleurs à propager auprès de l’opinion la contradiction *praxis*-Bien pour engendrer Le scandale de façon à provoquer la chute du prince ; il suffira au candidat au pouvoir de prétendre incarner le Bien pour accéder au pouvoir ; sa politique se verra acceptée, voire « sanctifiée », par la croyance qu’il va restaurer, ou instaurer, La Cité idéale.

On peut illustrer le code transformationnel par le schéma ci-après [[286]](#footnote-286) :



C. Les mouvements dysfonctionnels

[Retour à la table des matières](#tdm)

Du mouvement diachronique, comme du mouvement synchronique fonctionnel, « se dégage un sentiment de logique et de rationalité dans la cour des idées, raisons pour lesquelles ils laissent insatisfaits. Une hypothèse complémentaire doit venir en perturber le cours trop linéaire, et rendre compte du caractère erratique de certains changements [[287]](#footnote-287) ».

Le phénomène de capture

Il s’agit de la cohabitation forcée de deux systèmes de représentation adverses qui, à défaut de se détruire, quelle qu’en soit la raison, cherchent à se capturer mutuellement.

C’est ainsi qu’il faut comprendre les relations entre le marxisme et le christianisme qui, en son temps, ont prospéré en Amérique latine sous le nom de « théologie de la libération » qui avait pour but d’enchâsser le marxisme dans la doctrine chrétienne. Le salut passait par la révolution, le chrétien désireux de vivre en accord avec ses convictions devait participer à la lutte des classes, lutte des exploités qui s’analysaient comme un moment du processus de libération en Jésus-Christ, anticipation sacramentelle du Monde nouveau. L’identification aux intérêts et aux luttes des classes populaires constituait l’axe d’une nouvelle manière d’être homme et de recevoir le don de la parole du Seigneur.

On peut aussi faire référence au christianisme qui, s’étant identifié au modèle monarchique, et proposant comme finalité ultime le Paradis céleste, va recevoir de « plein fouet » les idées d’égalité, de bonheur terrestre, de liberté. Dans un premier temps, il y aura conflit avec la société démocratique dont le Pape Grégoire XVI prononcera la condamnation, « doctrine absurde et erronée que chacun devrait pouvoir jouir de la liberté de conscience », et il récuse la liberté de la presse. Pie IX confirme le rejet des nouvelles valeurs : « le Pape de Rome ne peut et ne doit se réconcilier avec la civilisation moderne » et, au xixe siècle (en plein essor de ce qui sera qualifié de « scientisme »), l’Église affirme l’infaillibilité pontificale, le dogme de l’Immaculée conception (et en… 1950 celui de L’Assomption).

Dans un second temps, sous la pression des faits, l’Église amorce un « virage » et admet le régime démocratique. Aussitôt apparaît la formulation doctrinale du christianisme social [[288]](#footnote-288) et, plus tard, le mouvement de la démocratie chrétienne, qui n’est rien d’autre que la tentative de refaire la liaison métaphysique-politique. La Cité de Dieu passe désormais par le contrôle du peuple chrétien. L’Église entend retrouver la place perdue dans les démocraties et, pour ce faire, revendique, par exemple, le droit à l’enseignement confessionnel [[289]](#footnote-289) (subventionné par l’État, au nom de l’égalité et de la liberté). L’Église va entamer une longue adaptation de son *corpus* pour, même avec retard, suivre les évolutions, notamment des mœurs.

Mais au moment même où cet effort constant d’aménagement du code se produit jusque et y compris la réactualisation de la vulgate, (« catéchèse 80 »), un mouvement inverse émerge car, en définitive, il y a affaiblissement du message, le détenteur de la vérité est en peine pour définir et nommer vraiment le Bien et le Mal, ce qui ne peut que désorienter des croyants, d’où se manifeste, par exemple, l’amorce (dans les années soixante-dix) d’un mouvement schismatique et hérétique en France – sous les auspices de Mgr Lefebvre (1905-1991) – : celui-ci « comprend une certaine idée de la Révélation de Dieu, ainsi qu’une position de l’Église à l’égard du monde moderne qui ne peut accepter la liberté religieuse et la reconnaissance d’une dignité humaine autonome. Se durcit la logique d’enfermement sur une base d’opposition à Vatican II [[290]](#footnote-290) » ; elle se cristallise sur la volonté de restaurer la « messe de saint Pie V ». Il y a alors une opposition radicale à Rome, car, pour cette vision intégriste (au sens strict) du catholicisme, l’évolution était plus protestante que catholique, il fallait donc préparer une nouvelle élite sacerdotale, de « vrais prêtres ». En 1980, la « Fraternité sacerdotale Saint-Pie X » était fondée. Un séminaire avait été créé : « le séminaire de Écône », en Suisse. Après moult péripéties, le 22 juillet 1976, la sanction tomba : le fondateur du séminaire de Écône était frappé de *suspensea divinis* :

Les lefebvristes se sont structurés au fil des années comme une Église parallèle avec ses propres institutions : une commission canonique pour les nullités de [mariage](http://www.croire.com/Themes/Etapes-de-la-vie/Mariage), qui remplace celles des officialités diocésaines, une maison d’édition (Clovis) qui a publié plusieurs centaines d’ouvrages dispensant « la bonne doctrine » et, pour les jeunes, le Mouvement de la jeunesse catholique de France, une dizaine de groupes de scouts et guides, et surtout une trentaine d’écoles hors contrat auxquelles s’ajoute la douzaine d’écoles tenues par les dominicaines […] La Fraternité est présente dans tous les diocèses, avec 250 prêtres (moins de 2 % du clergé français) assistés de religieuses ou d’oblates, répartis dans 37 prieurés et desservant plusieurs chapelles aux alentours [[291]](#footnote-291).

- Mais aussi, on voit depuis plusieurs années l’épiscopat et le Vatican prendre des positions, voire appeler à manifester, ou à soutenir des manifestations, contre telle ou telle réforme touchant à la famille, l’éducation, la sexualité, voire avec le Pape François (élu en 2013) la condamnation « du libéralisme sauvage du monde globalisé », ce qui est conforme à la logique du code. Ce sont les circonstances sociales, politiques, économiques, qui permettent ce retour de l’appel, officiel, à se conformer au Bien, et à des actions, y compris par la voie des élections, visant à faire en sorte que le détenteur du pouvoir soit aussi le porteur de cette vérité afin de construire la Cité idéale. Mais il faut noter que c’est en s’appuyant sur des valeurs de la démocratie libérale, liberté, tolérance, voire égalité, intégrées au discours catholique comme leviers d’action, que se fait ce retour.

Le phénomène de contagion

Jean-Louis Martres entend par là un phénomène d’emprunts idéologiques, de transferts, par contact entre deux civilisations.

C’est, par exemple, le cas des étudiants originaires des pays dits, à l’époque, du « Tiers-monde », venus étudier dans des sociétés industrialisées, qui auront fait leur les conflits idéologiques qui agitaient ces sociétés et qui s’approprièrent tout ou partie de la pensée occidentale qui sera ensuite importée dans un milieu fort différent et loin de celle-ci, tant en termes de mentalités, que de conditions économiques et sociétales. Ce fut le cas du marxisme « plaqué » sur des réalités qui ne correspondaient en rien au dogme marxiste. Mais il en résultait les éléments utiles à la lutte pour le pouvoir comme le parti unique, la dictature au nom de la lutte des classes (inexistantes, bien souvent, au sens marxiste), la nationalisation de la terre qui était, en fait, déjà en gestion communautaire. Ce qui rejoint le propos de Jean-Christophe Ruffin qui estimait que, lors de « la guerre froide », le Sud avait habillé ses propres conflits de phraséologie occidentale (libéralisme et marxisme) et que ce sont les circonstances qui ont fait que le combat politique dans le Tiers-Monde avait pris la forme révolutionnaire marxiste [[292]](#footnote-292).

Le cas le plus intéressant

concerne le sort de la Chine au contact de l’Occident. […] La société chinoise a été travaillée par un appareil critique occidental ; touchant sa philosophie dès l’arrivée des missionnaires, puis son système politique par la critique libérale, la démocratie républicaine par les marxistes. Actuellement elle se laisse séduire par l’économie de marché, tout en lorgnant vers la synthèse néoconfucianiste de Singapour. […] La pensée traditionnelle, avilie, méprisée, ensevelie sous ses propres décombres, ne survit que sous des formes minimales, mais essentielles [[293]](#footnote-293).

Nous écrivons : « C’est cette contagion qui met en mouvement le code n° 1 et explique le renouveau du christianisme en Chine, l’apparition de sectes de type occidental ou le réveil de l’islam chez les Ouïgours. La subversion du code n° 2 par le code n° 1 expliquerait ces phénomènes, auxquels s’ajoute la lutte des puissances dans le cadre de la mondialisation et de la redistribution des cartes depuis la fin de l’URSS [[294]](#footnote-294). » Et il est vrai que « la tectonique » des codes semble s’orienter vers la « suprématie » du code n° 1. Mais en même temps il faut constater que seul le mode de pensée chinois, dans le droit fil de son code (n° 2) [[295]](#footnote-295) est capable de produire un régime politique communiste et, simultanément, une économie soumise, en grande partie, à l’économie de marché, comme d’accepter pour les nouvelles classes moyennes des modes de vie tout à fait « bourgeois mondialisé ». La question du devenir reste ouverte: « La Chine pourra-t-elle digérer l’apport et reconstituer un univers culturel autonome […] [[296]](#footnote-296) ? »

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme nous l’avons dit plus haut, le code n° 1 a engendré « cette machine théâtrale changeant les décors et les costumes des acteurs au gré de tous les vents que nous faisons souffler par nos inventions ou notre imagination [[297]](#footnote-297) ». Mais

l’homme utilise sa liberté pour se fabriquer une cage. À partir du moment où le système est devenu cohérent et majoritaire, les hommes s’efforcent d’en tirer toutes les possibilités. C’est pourquoi il est possible de dire que l’histoire des idées a une logique, mais pas de sens [mais c’est aussi pourquoi] les observateurs antérieurs ont cru pouvoir déduire de la réalisation des options programmées par le code, l’existence d’un sens universel de l’Histoire […] sous cet angle [et seulement entendu ainsi] le sens existe donc […] [[298]](#footnote-298).

La question ultime alors est : « y a-t-il vraiment changement parce qu’il y a mouvement [[299]](#footnote-299) », et Jean-Louis Martres de s’interroger : « notre agitation perpétuelle a-t-elle jamais réussi à perturber l’immobilisme glacé du pouvoir [[300]](#footnote-300) » ?

De fait, on peut se demander si réellement « la relation de l’homme au pouvoir [a] changé [[301]](#footnote-301) » ? Pour notre part, et sans nous tromper sur la réponse qu’aurait faite *il professore,* nous pensons que non, rendant chimérique, si ce n’est dérisoire, le discours des politiciens, des « spécialistes », et des intellectuels, sur « l’innovation politique [[302]](#footnote-302) ».

« Quels que soient les régimes ou les partis, ils proclament tous qu’ils inaugureront une nouvelle politique, plus juste, plus propre, une politique inédite, et pourtant les gouvernés, malgré l’expérience, continuent à les croire [[303]](#footnote-303). »

ANNEXE

Un exemple de réactualisation du code n° 1 :

Louis Althusser

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cet exemple nous semble mériter la présente annexe dans la mesure où, encore aujourd’hui, les écrits marxistes, dont *Le Capital* de Karl Marx, sont toujours édités (avec, en 2016, une… nouvelle traduction) ; et qu’un séminaire (créé en 2009 et toujours en cours), à Normale Sup. Ulm, s’intitule : « Lectures de Marx »… (<http://adlc.hypotheses.org>). Enfin la chaîne de télévision *Arte* a diffusé, le 18 janvier 2017, un documentaire : « L’aventure Althusser » (à 22 h 40, durée : une heure).

On pourrait paraphraser la célèbre ouverture du *Manifeste du parti communiste* de Marx, de la manière suivante : « un spectre hante l’*intelligentsia*, c’est le spectre de Louis Althusser »…

Résumé de notre mémoire de 1974 [[304]](#footnote-304)

Althusser, par une réflexion épistémologique appropriée, entendait donner au marxisme le statut de « théorie », c’est-à-dire, pour lui, de science – selon les critères en vigueur au moment de son entreprise.

Tout le travail d’Althusser visera à inclure toutes les recherches qui avaient cours dans les domaines, entre autres, de l’épistémologie, de la linguistique et de la psychanalyse, dont il importera certains concepts en leur donnant un nouveau sens et une nouvelle fonction, notamment toute la philosophie politique, relus et combinés, et insérés au cœur du marxisme.

Selon lui, la théorie est un processus se passant tout entier dans la pensée. Marx a construit un objet de connaissance qui n’a rien à voir avec le réel ; c’est donc une hypothèse, un découpage fait par le chercheur. L’autonomie de la connaissance permet ultérieurement de distinguer, d’après lui, science et idéologie au moyen de la notion de « coupure épistémologique ». En fait, il reprend les conceptions épistémologiques classiques (wébériennes par exemple), mais cela revient implicitement à annuler la spécificité du marxisme, car, alors, il devient une hypothèse parmi d’autres ; il n’est donc plus LA clef de compréhension universelle, la vérité.

Aussi, Louis Althusser réaffirme immédiatement que la science se définit en fonction du politique. Le marxisme est scientifique parce que prolétarien et révolutionnaire. En d’autres termes, Althusser a parfaitement compris que le caractère scientifique du marxisme est un donné.

Au niveau des concepts, il s’approprie la notion de système sous le terme de « totalité complexe » ; en définissant ce toutà partir de l’économique, du politique et de l’idéologique, et en ajoutant l’idée de variation des combinaisons, Louis Althusser peut justifier la non-correspondance nécessaire entre les rapports de production et les forces productives – ce qui était vérifié depuis longtemps par l’expérience et par les auteurs non marxistes ! Mais l’orthodoxie exigeait la nécessaire correspondance des deux plans (au prix de bien de « contorsions » et de négation des faits). Enfin cette totalité complexe se perpétue – elle s’autorégule, disaient les tenants de l’approche systémique – et les différentes instances sont… autonomes, ce qui explique que le changement du « tout » dépend de la conjoncture qui, en jargon althussérien, reçoit le nom de « surdétermination » : la révolution n’est plus… automatique, elle est seulement possible et la Révolution russe de 1917, nous dit Louis Althusser, s’explique par… les circonstances (ce qu’avaient toujours dit les auteurs « bourgeois »).

Sous le vocable d’« État facteur de cohésion des niveaux », les althussériens [[305]](#footnote-305) reprirent la notion de système politique comme régulateur du système social. Par là même, ils reconnaissaient la validité de la science politique « bourgeoise » et l’importance du politique et du pouvoir pour comprendre une société. Le politique devenant objet d’étude autonome, les marxistes pouvaient, alors, récupérer les acquis de la science politique et, du même coup, la pratique politique du Prince marxiste peut recevoir une explication « théorique marxiste ».

Cependant le marxisme se définit comme Vérité et Science parce qu’il connaît les lois qui sous-tendent la marche de l’histoire ; lois qui se trouvent dans l’économie et que Marx n’a fait que révéler par l’usage de la raison. Pour garder la fonction explicative et la séduction du marxisme il faut maintenir le déterminisme économique. C’est ce qu’a fait Althusser en affirmant, purement et simplement, que la structure – ou totalité – est déterminée « en dernière instance » par l’économie. Donc le marxisme qui dévoile les forces économiques du devenir historique reste vrai. Le parti communiste devient doublement nécessaire, il rassemble ceux qui ont compris les lois de l’histoire et le but de celle-ci, il interprète la conjoncture en vue de la révolution ; il est donc bien le guide indispensable des masses ignorantes, puisque – comme le souligne Althusser – celles-ci vivent dans l’idéologie nécessaire au fonctionnement de toute société (un tel propos, venant d’un politologue non marxiste aurait été qualifié de « réactionnaire ») !

Ce qu’on a appelé, à un moment, « le retour à l’orthodoxie » d’Althusser, n’était, en réalité, que la conscience qu’il y avait des points fondamentaux de l’idéologie qu’on ne pouvait transgresser sous peine de ruiner l’édifice. Et rappelons que, nonobstant tous les conflits avec le parti communiste français, il en resta membre toute sa vie.

Addendum au texte de 1974, rédigé en 1994

En 1994 nous écrivions le texte ci-après, intitulé : « Faut-il relire Althusser ? », (texte écrit pour une éventuelle publication qui ne se concrétisa pas), mais dont, même aujourd’hui, avec les rééditions et autres écrits relatifs à Althusser, il reste tout à fait d’actualité :

1974-1994. Vingt ans séparent notre réflexion sur Louis Althusser d’une des dernières publications posthumes faisant partie de ses œuvres inédites [[306]](#footnote-306), édition qui fait écrire à un critique « Faut-il publier les travaux d’Althusser, ceux de l’obscurité, écrits après le drame de 1980 ? [[307]](#footnote-307) Eh bien, lorsqu’on a lu ces inédits, la question ne se pose plus, il le fallait absolument. La philosophie l’exige, la biographie également [[308]](#footnote-308) », car il s’agissait d’un « livre majeur, d’une extrême importance [[309]](#footnote-309) ».

En 1992, lors de l’édition posthume de son autobiographie [[310]](#footnote-310) et de la parution simultanée du premier volet de sa biographie [[311]](#footnote-311), on apprenait (ce qui était effectivement une révélation) qu’« Althusser n’avait jamais cessé d’écrire, de réfléchir, de penser. Il [avait] multiplié les ébauches de manuscrits [[312]](#footnote-312) » ; au point que ces écrits font l’objet d’un programme d’édition sur plusieurs années [[313]](#footnote-313).

Saluées par la presse et l’audiovisuel comme un événement [[314]](#footnote-314), ces biographies et la mise en œuvre de ce programme (sans oublier la réédition de *Lire le Capital*, un des deux textes majeurs d’Althusser et des « althussériens » [[315]](#footnote-315)) conduisent à se demander si l’analyse critique des écrits d’Althusser par Raymond Aron, l’autorisant à parler de « marxismes imaginaires [[316]](#footnote-316) » et à écrire « pensée et écriture ésotérique, action violente, faut-il prendre au sérieux le mélange ? Faut-il rire ou pleurer ? Honnêtement : je ne sais pas [[317]](#footnote-317) », n’était qu’un vulgaire pamphlet d’un philosophe « de droite » en mal de publicité. À la lecture de la presse [[318]](#footnote-318), on peut se demander aussi si l’*intelligentsia* française ne se serait pas montrée ingrate envers un grand philosophe qu’elle aurait volontairement oublié après l’avoir, pour une fraction d’entre elle, admiré, pour une petite partie, sévèrement critiqué, et pour une dernière partie, adulé puis rejeté, les trois attitudes n’étant, après tout, que des conséquences d’un même phénomène : la reconnaissance par les intellectuels de ce qu’il était convenu d’appeler « la pensée althussérienne ».

Le silence qui enveloppa Althusser est dû seulement, comme on serait tenté de le comprendre aujourd’hui, au fait divers qui mit un terme à une brillante réflexion et qui aurait poussé – en même temps que les portes de l’univers psychiatrique se refermaient sur lui – les intellectuels à refermer ses ouvrages et à les déposer aux objets trouvés ? Cela supposerait que l’acte irréparable, révélateur de la profondeur de la folie qui habitait depuis longtemps Althusser, mettait en cause radicalement l’œuvre entreprise.

Aujourd’hui, une certaine *intelligentsia* parisienne [[319]](#footnote-319) se sentirait-elle coupable de cette amnésie qu’elle ne peut – si l’on retient cette interprétation – justifier rationnellement au point qu’elle chercherait le rachat par un « retour à Althusser » comme celui-ci avait fait « un retour à Marx » ?

Ou bien (plus ou moins mêlé à cette culpabilité), n’y aurait-il pas pour ces intellectuels, l’opportunité de tenter la réintroduction du fétichisme du concept dont Althusser fut la parfaite incarnation devant le vide laissé par la fin du marxisme et la pauvreté du débat politique. Tant il est vrai que « le concept était pour [Althusser] un corps concret et il n’est personne comme l’intellectuel français pour avoir la haine de son corps, Louis était animé par cette haine-là [[320]](#footnote-320) ».

Le silence sur son œuvre ne résulte-t-il pas, plus vraisemblablement – et surtout – du fait que le travail d’Althusser est rigoureusement daté, relevant d’un *corpus* précis, le marxisme, qui, en se délitant à la fin des années quatre-vingt a rendu *ipso facto* sa réflexion caduque, celle-ci étant fonctionnellement liée à ce *corpus*. Telle était la question que nous posions en 1974, telle est la question qu’on ne peut toujours pas éluder en 1994 (même si le « Pour Althusser » [[321]](#footnote-321) – implicitement véhiculé par ce programme d’édition – se fait au nom des bons sentiments).

Ce sera le trentième anniversaire de la publication de *Pour Marx* et *Lire le* *Capital*, ouvrages qui inaugurèrent le déploiement de la « pensée althussérienne » au sein du marxisme français (ainsi qu’italien et latino-américain) et ce jusqu’en 1980 [[322]](#footnote-322).

En 1974, frappé par la constance du phénomène, en dépit de la critique incisive et argumentée de Raymond Aron, fondée sur les comparaisons de textes, il nous avait semblé opportun de tenter de comprendre cette démarche singulière qui exerçait une si forte attraction pour ne pas dire fascination. Si, comme l’écrivait Aron, Althusser était à ranger parmi les « marxismes imaginaires [[323]](#footnote-323) », il fallait bien que son travail et l’accueil qui lui étaient réservés par les intellectuels (marxistes – de toutes tendances – ou non) trouva quelque explication qui n’était pas liée à la véracité ou non des textes d’Althusser par rapport à Marx.

La problématique créée par ce constat devenait alors : à quoi sert Althusser ? Comment fonctionne le discours althussérien ? L’idée était que son travail répondait à une exigence fonctionnelle d’un système de pensée dont Althusser, au fond, n’était qu’un instrument à un moment donné.

Althusser proposait de débarrasser le marxisme de toute lecture historiciste, humaniste ou phénoménologique, afin d’en retrouver le véritable sens et la scientificité englués dans diverses versions qui n’étaient que des facettes différentes de l’idéologie bourgeoise. Au terme de ce travail, il apparaissait que Marx avait fondé le « Continent Histoire » en tant que procès sans Sujet mû par les interactions entre les différentes instances qui constituent la « Totalité sociale surdéterminée par l’instance économique ». Le rôle de l’intellectuel passe par une « pratique théorique » rigoureuse afin de parvenir à déchiffrer cette complexité. En élaborant la théorie matérialiste, l’intellectuel peut élaborer du « concret de pensée » permettant de connaître le réel et de la transformer. Le texte philosophique devient terrain de combat, car c’est le lieu où se réfléchir et se concentrent la lutte des classes : la philosophie est lutte des classes dans la théorie [[324]](#footnote-324).

Ainsi, grâce à une indéniable virtuosité à manipuler l’abstraction et à « sentir » l’air du temps, Althusser supprimait par la « pratique théorique », la difficile question, non résolue, entre la théorie marxiste et la pratique révolutionnaire et du même coup permettait aux intellectuels de s’assimiler à la pratique ouvrière : ils pratiquaient la lutte des classes en travaillant les concepts. L’obsessionnelle culpabilité des intellectuels marxistes à l’égard des masses laborieuses se trouvait enfin levée. Par ailleurs, la révélation que Marx avait découvert le « Continent Histoire », et la mise à jour des « concepts » liés à celui-ci expliquait tout aussi bien que les sciences humaines bourgeoises : le stalinisme, l’absence de révolution dans les pays industriels occidentaux, la Révolution chinoise faite par les paysans et non les ouvriers, l’impérialisme américain (et ses victoires), les nationalismes du tiers-monde, etc. ce qui prouvait la scientificité du marxisme et sa prétention à être la science du devenir des sociétés.

Nous avons montré [[325]](#footnote-325) que l’objet du travail d’Althusser n’avait jamais été de faire œuvre scientifique. Il s’agissait de capturer – par le biais d’un retour à Marx (méconnu, puisque pollué par l’idéologie bourgeoise) – toutes les notions, concepts et découvertes apparues dans les sciences, hors du marxisme, au cours des décennies précédentes afin, justement, de pouvoir démontrer que dès l’origine Marx avait déjà posé tous les éléments permettant de rendre compte de la complexité du réel et d’expliquer l’évolution historique. Ainsi, Althusser restaurait la fonction explicative du marxisme [[326]](#footnote-326).

La publication des œuvres posthumes a le mérite de valider, par l’auteur lui-même, notre analyse et la critique textuelle de Aron.

En effet, Althusser dira plus tard [[327]](#footnote-327) : « […] Aron avait un peu raison. Nous avons fabriqué une philosophie “imaginaire” pour Marx, une philosophie qui n’existait pas dans son œuvre si l’on s’en tient à la lettre de ses textes. » Et il écrit : « j’ai comme fabriqué une philosophie pour Marx différente du marxisme vulgaire, mais comme elle fournissait au lecteur une exposition non plus contradictoire, mais cohérente et intelligible, je pensais que l’objectif était atteint et que je m’étais aussi “approprié” Marx en lui rendant ses exigences de cohérence et d’intelligibilité [[328]](#footnote-328) ». Et il ajoute :

C’est sans doute ce qui « ouvrit » à nombre de jeunes, en ce temps, la perspective nouvelle suivante : on pouvait penser dans cette nouvelle présentation de Marx sans rien renier des exigences de cohérence et d’intelligibilité, on pouvait lui rendre le service de maîtriser mieux que lui sa propre pensée tout naturellement prise dans les contraintes théoriques de son temps […] on pouvait donc nous le rendre véritablement contemporain [[329]](#footnote-329).

Toute la question était de savoir jusqu’où on pouvait aller dans l’intégration de la nouveauté sans défigurer le sens du message initial et sans en saper les fondements. On peut remarquer que la publication actuelle des textes inédits d’Althusser postérieurs à 1980 conduit à se demander si celui-ci n’aurait pas fini, emporté par sa logique de coller à la contemporanéité, par annuler toute l’originalité du marxisme, voire la singularité de sa propre réflexion ! En effet « [il acceptait] l’idée que la “rupture épistémologique” n’a pas été totale, maisseulement tendancielle [[330]](#footnote-330) ». De façon plus caractéristique, il dit : « Nous [avons donné à Marx] la philosophie qui [était] dominée par “l’air du temps”, d’inspiration bachelardienne et structuraliste, dont même si elle rend compte d’une série d’aspects de la pensée de Marx, jene crois pas qu’elle puisse être appelée philosophie marxiste [[331]](#footnote-331). » Quant au marxisme, il est écrit que « ses ultimes recherches [s’organisaient] sur le matérialisme aléatoire, c’est-à-dire unmatérialisme de la rencontre, de la contingence [[332]](#footnote-332) ».

Le marxisme avait apporté au mouvement ouvrier « la certitude que l’effort n’est pas vain et que le sens de l’histoire (si les ouvriers y contribuaient) le menait à la victoire ; l’enthousiasme de collaborer à un moment historique gigantesque qui nous emporte aussi nécessaire et déterminé que les lois de la nature, mouvement qui, par une merveilleuse coïncidence aboutissait à un résultat aussi heureux pour l’humanité qu’historiquement fatal [[333]](#footnote-333) ».

Avec un marxisme aléatoire, il n’y a plus de possibilité de répondre à une telle promesse d’un bonheur terrestre inéluctable pour les prolétaires, si ce n’est sous de vagues formulations comme « il n’y a pas de classe qui soit absolument le “sujet de l’histoire”, mais il ne fait aucun doute que ce sont les masses qui, fondamentalement, “font l’histoire”, c’est-à-dire peuvent opérer des changements politiques [[334]](#footnote-334) ». On reste confondu devant cette assertion démentie par ce qui s’est passé dans l’ex-Union soviétique, pour ne prendre que cet exemple récent (et majeur). La conclusion du message d’Althusser serait que « le communisme […] en tant que mode production [[335]](#footnote-335) est [seulement] une possibilité qui existe toujours dans l’histoire de toute idéologie et non pas seulement de l’idéologie bourgeoise [[336]](#footnote-336) », étant observé que « l’idéologie est partout dans la société et le conflit est partout dans l’idéologie [[337]](#footnote-337) ».

Quant à Althusser, ce n’était « pas un théoricien [marxiste] de la société, mais plutôt un philosophe avant tout préoccupé de la “transformation de la philosophie” d’un point de vue communiste [[338]](#footnote-338) ». De surcroît, on ne peut nullement estimer que Althusser se serait vraiment renié au fur et à mesure de ses écrits. En effet, « L’explication philosophique nous oblige à faire rendre aux textes d’Althusser un peu plus que ce qu’on y a généralement cherché : non pas seulement des thèses, mais l’effet non nul, s’il existe, d’un parcours qui annule ses propres thèses (ou ses “positions”) : un effet qui s’exprime nécessairement dans des “antithèses” [[339]](#footnote-339) », ses concepts contenant toujours un élément de négation. Par avance, ils comportent un élément qui s’oppose à ce que leur usage débouche sur l’univocité d’une théorie enfin trouvée [[340]](#footnote-340). Autrement dit, Althusser, parce que penseur rigoureux, volontairement affirmait une chose et simultanément son contraire !

Le moins que l’on puisse dire est que cette manière de tenter de sauver l’œuvre d’Althusser [[341]](#footnote-341) ne manque pas d’audace à défaut de sérieux. Nos hypothèses de 1974 nous paraissent (en dépit, sûrement, de certaines imperfections) mieux rendre compte de la trajectoire d’Althusser tout en lui conservant sa juste place (mais rien que sa place) au sein du marxisme.

On peut légitimement s’interroger, alors, sur ce qu’on peut retirer aujourd’hui de la publication des œuvres inédites d’Althusser et sur « l’urgence des questions [que pose sa pensée] [[342]](#footnote-342) ».

Compte tenu de ce que nous venons de voir, nous pouvons répondre que le « temps est peut-être venu de laisser la réalité reprendre ses droits sur le mythe [[343]](#footnote-343) » et que « ces derniers écrits […] ne peuvent constituer ni une approche de son travail théorique, ni un document nosographique de la démence, ni le témoignage d’un penseur placé au cœur des plus grands débats de ce siècle [[344]](#footnote-344) ». En 1985, la phraséologie marxiste est intacte. Il continue de parler du « “point de vue prolétarien” en philosophie comme si le cours du temps s’était arrêté en 1950 [[345]](#footnote-345) » et le « Capital [est une] œuvre scientifique [[346]](#footnote-346) », car « Marx se déplaça bien vers un autre terrain, celui de la Science sur lequel il fonda le matérialisme historique [[347]](#footnote-347) » ; « l’essentiel de la découverte de Marx est de caractère scientifique : avoir mis en évidence le mode de fonctionnement du régime capitaliste [[348]](#footnote-348) ».

Comme le constate un critique [[349]](#footnote-349) « il ne renie rien des inventions althussériennes : l’idéologie “condition d’existence des individus”, les appareils idéologiques d’État, et surtout la notion de “dernière instance” qui dans le champ de bataille philosophique […] relève toujours de la lutte des classes, mais de manière aléatoire ». Parlant du communisme il écrit : « je crois […] – et pense sur ce point être dans la ligne de la pensée de Marx – que la seule définition possible du communisme – s’il doit un jour exister dans le monde –, c’est l’absence de rapports marchands, donc de rapports d’exploitation de classe et de domination de l’État […] [[350]](#footnote-350) ». Par quelle voie ce passage au communisme peut-il se faire :

Nul ne peut prévoir – en tout cas ce ne peut être par l’exemple de la voie soviétique. Sera-ce par la prise de pouvoir de l’État ? Sans doute, mais cet acte engage dans le socialisme (d’État, nécessairement d’État) […]. Sera-ce alors par le dépérissement de l’État ? Certes, mais dans un monde capitaliste-impérialiste de plus en plus assuré sur ses bases, et qui rend la prise du pouvoir d’État précaire sinon illusoire, comment envisager un dépérissement de l’État ? Ce ne sont assurément pas la décentralisation de Gaston Defferre ni les mots d’ordre stupides de nos nouveaux libéraux à la Reagan ou à la Chirac qui nous débarrasseront d’un État indispensable à la domination de l’hégémonie capitaliste-internationaliste bourgeoise. S’il y a un espoir, c’est dans les mouvements des masses [[351]](#footnote-351).

N’oublions pas « qu’il est un des très rares intellectuels de quelque envergure à n’avoir jamais rompu avec le PC qu’il critiqua certes, mais toujours de l’intérieur et en partageant ses principales orientations [[352]](#footnote-352) ». Si le parti communiste français n’a jamais exclu Althusser – bien que des “disciples” de celui-ci aient versé dans le maoïsme sur la base de sa réflexion théorique – c’est que ce dernier n’avait pas dépassé [[353]](#footnote-353) les limites qui auraient gravement mis en cause par sa logique doctrinale les impératifs liés à la lutte pour le pouvoir.

Il était plus efficace, compte tenu de la notoriété de l’auteur de ne pas sanctionner publiquement celui-ci [[354]](#footnote-354)[[355]](#footnote-355), « m’appuyer sur l’autorité de Marx […] me donnait […] une force singulière qui me rendait difficilement attaquable au sein du Parti [[356]](#footnote-356) ». Son « action » s’inscrivait dans le cadre du marxisme-léninisme [[357]](#footnote-357) et en tout état de cause, il n’avait pas franchi la frontière au-delà de laquelle le doctrinaire d’une idéologie s’oppose au Prince qui prétend incarner celle-ci [[358]](#footnote-358).

On peut se demander, à la lecture des inédits, si Althusser aurait rompu avec le dogme professé par l’appareil officiel ? C’est probable. Cela aurait-il eu un impact politique réel ? On peut en douter : son travail était fondamentalement d’essence intellectuelle et ne pouvait toucher qu’une minorité.

Par ailleurs, l’effondrement des régimes politiques se réclamant du marxisme n’autorisait pas la transformation de sa réflexion en projet politique, le marxisme entier semblant, littéralement, se volatiliser.

« Il se pourrait que Louis Althusser survécût à la chute du marxisme », écrivait un commentateur lors de la parution de l’autobiographie [[359]](#footnote-359). En deuil d’une explication totalisante d’un monde en proie à la dépression économique et au désordre politique issu de la déstabilisation des relations internationales par la fin de l’Empire soviétique, une certaine *intelligentsia* (française, mais aussi anglo-saxonne) tente de refaire la synthèse explicative en revenant à Marx, comme en 1965 et 1980 Althusser avait tenté de le faire [[360]](#footnote-360). L’originalité de la démarche est que ce retour au marxisme se fait de façon indirecte, masquée. En l’espèce, on commence par substituer Althusser à Marx, comme Althusser avait substitué la « pratique théorique » à la dure réalité. De même que Althusser avait fabriqué un « nouveau Marx » pour séduire les intellectuels en quête de sens susceptible d’expliquer la complexité des liens sociaux contemporains – tout en conservant l’escha­tologie communiste – les intellectuels en question nous invitent à lire un Althusser dont on peut se demander s’il fut marxiste. En effet, à la lecture attentive des commentaires et des critiques littéraires [[361]](#footnote-361) on remarque un véritable « blanc » sur ce chapitre. Au mieux on laisse entendre, ou on feint de croire, que le marxisme – en « dernière instance » ?… – n’a été qu’un moment de la réflexion ou, au pire, un épiphénomène.

Il y a un jeu habile du résumé, de l’allusion et surtout le recours au récit de l’aventure personnelle d’Althusser [[362]](#footnote-362) « Extraordinaire document surgi de la nuit de la folie et de la mort [[363]](#footnote-363) » qui est un « déchirant livre de souffrance dont le pathétique se hisse souvent jusqu’au tragique [[364]](#footnote-364) », ce qui « fait penser à l’*Historia calamitatum* d’Abélard, tantôt aux *Confessions* de Rousseau […] au *Journal d’un fou* de Gogol [[365]](#footnote-365) » au point que l’ouvrage « est un “document” – et deviendra une œuvre exceptionnelle – sans équivalent [[366]](#footnote-366) ». L’intérêt du lecteur est éveillé et on peut glisser, sans y paraître, sur le plan des idées et laisser croire que Althusser était un grand philosophe dont les concepts et la démarche seraient susceptibles de répondre aux interrogations de notre pays que se posent plus particulièrement les intellectuels du « peuple de gauche », orphelins de « maîtres-penseurs » dignes de ce nom et les jeunes intellectuels (lycéens et universitaires) à tout le moins désenchantés (si l’on en croit les mouvements divers et autres indicateurs) par la société dans laquelle ils vivent. Rien de tel n’est évidemment expressément écrit en ce sens, mais – comme Althusser en son temps réactualisait Marx par nécessité fonctionnelle – le même processus de mise au goût du jour est en place, mais ici par le truchement, non pas du Logos (le concept), mais de l’individu Althusser [[367]](#footnote-367). On ne nous invite pas à pratiquer la « lecture symptômale » d’Althusser, mais peu s’en faut.

Pas plus que Althusser ne pouvait indéfiniment inventer ce qui n’existait pas chez Marx, pas plus aujourd’hui on ne peut trouver chez Althusser ce qui n’y est pas et n’y a jamais été, et nier ce qui s’y trouvait : un marxisme-léninisme sommaire [[368]](#footnote-368) revisité par les sciences de l’époque. Yann Moulier-Boutang a fort justement dit [[369]](#footnote-369) que Althusser avait été un médiateur, un catalyseur dans une conjoncture sociale et intellectuelle précise.

La réponse à notre question « faut-il relire Althusser ? » est catégoriquement non si on y cherche une démarche scientifique ou philosophique permettent de penser le monde (de son époque ou actuel), car tel n’était pas l’objet de sa réflexion nous l’avons amplement démontré [[370]](#footnote-370). La réponse sera oui si on veut comprendre le champ intellectuel français d’après-guerre et plus particulièrement celui des années soixante à quatre-vingts. On ne peut, pour ce faire, se dispenser de connaître le marxisme (Raymond Aron, faut-il le rappeler, antimarxiste convaincu, n’en était pas moins un grand lecteur de Marx et de ses épigones). Althusser fait partie intégrante de celui-ci et illustre à merveille les mécanismes de fonctionnement d’une idéologie [[371]](#footnote-371) et, au regard de la dogmatique communiste de l’époque, on comprendra pourquoi et comment grâce à une extrême virtuosité à manipuler l’abstraction, il a pu fasciner, susciter engouement et travaux, et amener au marxisme nombre de jeunes intellectuels. Car il y avait dans l’œuvre une certaine dimension, qu’on pourrait qualifier d’esthétique, qui se surajoutait au but idéologique et qui n’est pas sans expliquer son attrait.

Peut-on dire enfin, pour terminer, que *l’intelligentsia* parisienne « a tout oublié et rien appris » lorsqu’on examine la production littéraire consacrée à Althusser depuis 1992 (et à venir) et l’indigence de cette même production à l’occasion du dixième anniversaire de la mort de Raymond Aron [[372]](#footnote-372), y compris dans la presse dite libérale avec laquelle il avait partagé son intelligence et son sens aigu de la pédagogie ?

À la figure emblématique du philosophe reclus à « Normale Sup. », détenteur de la science inscrite au cœur des œuvres de Karl Marx qui s’offrait à nous dans les années soixante-dix, répond la figure d’un vibrionnant « nouveau philosophe » bondissant d’avions en plateaux de télévision et essaimant, au gré de bloc-notes hebdomadaires ou de livres, des « analyses » à propos desquelles Raymond Aron, en son temps, eut l’occasion de se livrer à une critique radicale que son biographe [[373]](#footnote-373) résume parfaitement en ces quelques lignes : « l’amalgame réalisé par Bernard-Henri Lévy, au mépris des faits, des dates et des textes, relevait donc à la fois de l’imposture historique et d’un goût immodéré pour le scandale, utilisé à des fins de promotion personnelle. Le plus grand tort de Bernard-Henri Lévy était en définitive de traiter avec une légèreté peu commune de questions graves ».

À vingt ans de distance, les points communs sont l’oubli de Raymond Aron, la cécité et l’indigence de l’élite intellectuelle et journalistique parisienne. À croire que nous sommes au rouet.

À titre indicatif les publications  
les plus significatives  
de Jean-Louis Martres

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jean-Louis Martres n’a pas publié d’ouvrages, trop attaché à faire partager l’évolution de sa pensée à ses étudiants, néanmoins on trouvait – en idées politiques – la quintessence de sa pensée dans :

- La préface au livre de Xu Zhen Zhou (qui est la thèse de ce dernier, dirigée par J.-L. Martres) : *L’art de la politique chez les légistes chinois*, Paris, Economica, 1995 (préface dont il me soumit le manuscrit pour relecture).

- La préface au livre de Claude Horrut : *Ibn Khaldûn, un islam* *des lumières*, Paris, Ed. Complexe, 2006.

En revanche il a livré, ici et là, dans des préfaces ou des directions d’ouvrages collectifs divers aspects de sa pensée :

*- L’Union soviétique dans les relations internationales* (dir. Francis Conte, J.-L. Martres), Paris, Economica, 1982.

*- Le discours sur les révolutions*, vol. 1, colloque Charlottesville, Université de Virginie, 1987, et vol. 2, colloque de Bordeaux, Université Montesquieu- Bordeaux IV, 1989.

*- La Politique forestière française, esquisse d’un modèle*, (dir. J.-L. Martres), Centre d’Analyse politique comparée, Maison des Sciences de l’Homme, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 1989.

- Préface au livre de Gérard Dussouy : *Quelle géopolitique au* *xxie siècle ?* Bruxelles, Ed. Complexe, 2001.

- « De la nécessité d’une théorie des relations internationales, l’illusion paradigmatique », *AFRI*, vol. IV, 2003, Centre Thucydide, publié également dans *Penser les Relations international* (dir. Michel Bergès), Paris, L’Harmattan, 2008.

- « La puissance comme lieu commun des relations internationales, le retour de la puissance », *AFRI*, vol. VIII, 2007, Centre Thucydide, publié également dans *Penser les Relations* *internationales* (dir. Michel Bergès), Paris, L’Harmattan, 2008.

- « Essai de définition d’une diplomatie culturelle », *in* *Penser les* *Relations internationales,* (dir. Michel Bergès), Paris, L’Harmattan, 2008.

- « L’iridescence chez les papillons : un essai de transposition des méthodes de l’analyse physique dans le domaine des relations internationales » (en coll. avec Pascal Tozzi), *in* *Penser les* *Relations internationales,* (dir. Michel Bergès), Paris, L’Harmattan, 2008.

- Enfin, *Les grilles de la pensée politique***,** China Century Press Group Cie limited, China Social Science Documentation Press, Hong Kong, 2012, 812 p., non diffusé.



Les Palais Vides, peinture sur soie de Chine du XVIIIe siècle, couverture du livre de J.-L. Martres, édité, mais non diffusé, Les grilles de la pensée politique, (reproduction photo communiquée par le professeur Michel Bergès, 2013).

Note sur l’auteur

Daniel Lagraula

[Retour à la table des matières](#tdm)

Né le 2 décembre 1949 à Bordeaux.

DEA en science politique (mémoire : *Althusser, essai d’interprétation de la pensée marxiste contemporaine*, inédit-1974) Université de Bordeaux.

Ancien cadre de l’Assurance chômage : au sein de l’Assedic Sud-Ouest, jusqu’en 1996, puis au sein de l’Unédic (Délégation Unédic-Ags) : cadre opérationnel puis fonctionnel (responsable national qualité) jusqu’en 2011.

En dépit de cette carrière professionnelle a entretenu depuis 1973, une relation intellectuelle avec Jean-Louis Martres.

A publié diverses contributions :

à *La Gazette du Palais* (Paris) et aux *Petites affiches* (Paris), entre autres :

- « Le rôle de l’A.G.S. dans la loi du 27 décembre 1973 », *Petites affiches*, 148, 11 décembre 1985.

- « Esquisse d’une introduction historique et politologique à la loi du 25 janvier 1985 », *Petites affiches*, 49, 24 avril 1987.

- « Comprendre les relations internationales », *Petites affiches*, 76, 24 juin 1988.

- « Pour une approche intégrée des théories en organisation », *Petites affiches*, 15, 3 février 1989.

- « Praxis et droit dans les procédures collectives », *La Gazette du Palais*, 153-155, 2 au 4 juin 1991.

Dans la revue *Qualitique* (n° 214, mars 2010) : « Des mots et des choses en management »

Enfin, les différents textes relatifs à la pensée martrienne, et à son application, dans la revue *Politeia*, n° 30, automne 2016 ;

(Précision de Michel Bergès : on peut retrouver ces textes dans : « [***Analyser les idées politiques, hommage à Jean-Louis Martres***](http://classiques.uqac.ca/contemporains/berges_michel/Analyser_les_idees_politiques/Analyser_les_idees_politiques.html)», dir. M. Bergès, *classiques des* *Sciences sociales*, UQAC **».)**

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Deuxième partie

DE QUELQUES IDÉES  
POLITIQUES DU « PASSÉ »

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Deuxième partie***Quelques idées politiques du «passé»*

2

“De l’origine pythagoricienne  
des Constitutions politiques :  
l’approche transcendantaliste  
des Grecs.”

Michel BERGÈS

*« Pour un engendré divin, il existe une période que détermine un nombre parfait, tandis que, pour un engendré humain, c’est un nombre dans lequel, pour la première fois, des accroissements ayant puissance ou soumis à puissance ayant reçu trois distances et quatre limites, de termes assimilants et désassimilants, accroissant et diminuant, mettent en évidence toutes les relations de correspondances mutuelles, rationnellement exprimables ; le fondement épitrite de ces termes, une fois marié au nombre cinq, donne lieu, quand on l’a multiplié trois fois, à deux harmonies : l’une égale un nombre égal de fois, autant de fois cent ; l’autre, en un sens, d’égale longueur, allongée par ailleurs : savoir, d’une part, de 100 nombres (carrés) provenant des diagonales rationnelles exprimables de 5, déficients chacun d’une seule centaine, ou de deux centaines s’ils proviennent de diagonales irrationnelles, et, d’autre part, de cent cubes du nombre trois ».*

Platon, La République : « Le nombre nuptial »  
VIII, 546, 547, p. 1143, Gallimard, La Pléiade.

« *Nous sommes tous des pythagoriciens*»

Iannis Xénakis

« *Pythagore fut aussi, dit-on,  
le fondateur de la science politique toute entière*»

Jamblique, Vie de Pythagore, 130.

[Retour à la table des matières](#tdm)

I.

Laissons-nous porter quelques instants par le long fleuve tranquille de l’histoire des idées politiques. Ne serait-ce que pour oublier les fureurs et la rapidité de la société moderne d’aujourd’hui…

Au regard de l’origine des Constitutions, tentons ici, prudemment, une brève incursion dans la pensée grecque. Celle-ci – cela se sait et se discute de façon controversée sur le plan international –, malgré la dimension irrationnelle et mythologique qu’elle a investie religieusement sans pouvoir s’en déprendre, a aussi « inventé » la rationalité, le « regard distancié » (la theoria), à travers la philosophie, la science (porteuse de découvertes heuristiques et prémonitoires à tous les niveaux), sans parler du théâtre tragique ou comique, de la littérature poétique, romanesque et épique, de la pédagogie universitaire, de la gamme musicale ou de la typologie des régimes politiques et des questions d’éthique… En les reliant, pour tous les temps. Restons donc quelque peu des disciples de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, le maître d’Émile Durkheim à l’École normale supérieure de Paris.

Marquée par des auteurs ayant vécu une aventure individuelle ou collective de pensée dans la très longue durée (2600 ans environ), parvenue jusqu’à nous par miracle, malgré des lacunes temporelles liées à la survie des supports matériels des textes, auteurs par auteurs, la pensée politique grecque, dans sa dimension transcendantaliste, a fait s’affronter dès ses débuts les théories humanistes ou sophistes, celle du « Droit naturel », celle du « Contrat social » et de « La loi » écrite [[374]](#footnote-374), ou, à l’inverse, celle de la violence politique déchaînée à l’état pur. Dans une société très portée sur la guerre, de classe sociale à classe sociale, de clans familiaux à clans familiaux, de cités à cités, sur les inégalités esclavagistes ainsi que sexistes – cela dit sans anachronisme.

La théorie selon laquelle l’homme était « la mesure de toute chose », reposa, elle, sur le Droit et la Loi (même celui ou celle du plus fort !), et donc sur la volonté bonne ou mauvaise des hommes à l’aune de leur nature si versatile, tantôt positive, tantôt passionnée et destructrice, voire animale. Dans quelques cas, la première tendance du Droit lié à la Nature a déteint sur la seconde, fondée sur la raison strictement humaine, qui a voulu alors l’intégrer comme par mimétisme ou par fascination, notamment pour essayer de définir la « démocratie », un des trois grands types de régimes distingués et analysés par les Grecs, avec la monarchie et l’aristocratie, mais aussi dans leurs formes déviées : la tyrannie, la ploutocratie (pouvoir de l’argent-roi), ou la licence démagogique, populiste et anarchique. Ce débat fait écho, évidemment, dans la durée, aux « idéalistes platoniciens » et aux « réalistes aristotéliciens » – ou inversement, aux « réalistes platoniciens » et aux « idéalistes aristotéliciens » –, courants qui ont structuré de façon divergente la pensée politique occidentale avec tous les effets d’interpolations, de déformations, de miroirs, de récurrence et de rebondissement dans chaque « camp », à toutes les générations d’hommes.

Observons là que l’Occident n’a rien à envier, en termes de répétition, à la pensée chinoise, qui, vu de trop loin, nous apparaît parfois, elle, totalement figée et immuable depuis ses débuts (ce qui est faux) [[375]](#footnote-375) [[376]](#footnote-376). En tout cas, nous retrouvons sur ce point, en l’élargissant et en l’inversant, la problématique que nous avions développée concernant l’œuvre nodale – en apparence ! – de Nicolas Machiavel, qui brassa lui aussi, à sa manière, à l’orée du XVIe siècle, les messages de l’Antiquité, échoués comme des bouteilles jetées à la mer [[377]](#footnote-377). Il nous reste à investir ici, non plus un regard « culturaliste », enfermant un écrivain dans sa prison temporelle, comme précédemment pour le Florentin, avec ses mots et son sens, mais, à l’opposé, une conception diachronique, comparative, errant au gré des « textes » émergés de façon aléatoire de l’Antiquité [[378]](#footnote-378), depuis Pythagore.

Très loin donc de « notre » « modernité » ou « post-modernité », ont pu « renaître » en effet des livres oubliés ou insuffisamment « relus », grimoires ou palimpsestes, qui ont hanté l’imagination des penseurs du politique comme des théologiens, des scientifiques et des musiciens ultérieurs, malgré le fait que les uns et les autres ont dissocié progressivement leur savoir, non sans avoir tenté parfois de les recouper de façon intuitive, voire nostalgique ou « magique ». Y aurait-il donc une « mémoire » inconsciente du « Grand thème », plein de beauté imaginative, « inventé » semble-t-il par Pythagore de Samos, qui aurait inspiré l’origine transcendantaliste des Constitutions politiques de façon durable, étant effectivement « le fondateur de la science politique » ? Quoi de plus étonnant ?

En tout cas, ce thème, qui est à la fois celui du fondement mathématique des Constitutions politiques, si prisé par la Révolution française via l’École polytechnique ou ses polytechniciens, et celui de « la musique des sphères », structurant une sorte d’ordre politique transcendant fondé sur les mathématiques, a été incontestablement repris par le Platon du « Mythe d’Er » de *La République*, du *Timée* (ce si grand livre « occidental » !), mais aussi répété par Cicéron (*Le Songe de Scipion* du *De Republica*), en passant, entre autres, par l’historien grec Dion Cassius, par Nicomaque, Aristote, Plutarque (De musica), Appolonius de Tyane, le Saint Augustin de *La Cité de Dieu* et du *De Musica*, Macrobe, Jean Bodin (le sixième Livre de *La République* avec ses schémas platoniciens !), Jean-Jacques Rousseau (*Le Contrat social*, qui plagie quasiment Bodin en inversant la répétition de la théorie de la « souveraineté », non plus monarchique mais devenue « populaire », sur la pointe des pieds – inversion identique à celle de Platon par rapport à son maître Pythagore ?), Condorcet et ses « mathématiques sociales » statisticiennes et probabilistes, Sylvain Maréchal, disciple des « voyages de Pythagore » réinventés… Cela jusqu’aux années 1790 ! Fragilité des penseurs, qui, voulant imiter la Nature, empreints pour certains de « newtonisme social » en leur temps, tentèrent de fonder un ordre politique sur des « Lois naturelles »… qui les dépassent pourtant, en rêvant de les projeter sur l’univers politique et la société.

Sans parler de la fascination *explicite*, par rapport à Pythagore, des philosophes (le Père Athanasius Kircher, René Descartes, son ami le Père Marin Mersenne et son *Traité de l’Harmonie universelle*…), des théologiens (pensons-là au discours unanimement remarqué du Pape Benoît XVI à Paris, au Couvent des Bernardins, en novembre 2008, où il se réfère à plusieurs reprises aux travaux de Dom Jean Leclercq, de l’Abbaye de Clairvaux, dont *L’Amour des Lettres et le désir de Dieu*[[379]](#footnote-379)), des savants (Képler, Newton, aujourd’hui, Trinh Xuan Thuan – *La Mélodie secrète*, *Le Chaos* *et* *l’Harmonie*…) ou des musiciens (pensons évidemment à Jean-Sébastien Bach et à sa « science » innée des nombres, présente dans toute son œuvre. Notons encore que Mozart a composé, jeune, un opéra, *Le Songe de Scipion*, puis *La Flûte enchantée*, Joseph Strauss, une valse, *La Musique des sphères*, Schönberg, *la Kammersymphonie*, Paul Hindemith un opéra sur la vie de Képler, L’Harmonie du monde…). Et n’ignorons pas la dernière œuvre du romancier allemand, Prix Nobel de Littérature en 1946, Hermann Hesse, *Le Jeu des perles de verre*, avec son héros fascinant, Joseph Valet, ludi magister qui jongle avec tous les éléments de la culture humaine et parle lui aussi de cette « Musique des Sphères » – un des grands mythes fondateurs de la pensée occidentale… en rapprochant, étrangement, tous les savoirs, comme si l’histoire de l’origine des sciences s’était effacée et comme si l’on retournait au monde de pensée du temps de Pythagore…

Pour mieux concevoir cette redondance mentale et temporelle, caractéristique de l’histoire des idées politiques occidentales, qui transcende de fait les époques, dans les façons brèves qui nous sont imparties, nous avons choisi l’orientation suivante, en termes d’hommage à Jean-Louis Martres : condenser le discours de Pythagore lui-même, qui a certes beaucoup parlé et enseigné, mais dont nous n’avons gardé aucun écrit. Ce qui renforce son « mystère », d’autant que, depuis le XVIe siècle, avec la création d’une « réalité » par de jeunes physiciens qui ont réussi à faire coïncider les expériences avec essais et erreurs et le langage mathématique lui-même, comme avec, aujourd’hui, la « révolution numérique » de notre société (jusque dans nos vies quotidiennes !), le pythagorisme semble bien avoir fait preuve de sa dimension heuristique. C’est du moins ce que tente de montrer l’anthropologue et économiste Paul Jorion, qui parle sans fard de « la victoire » et de « la revanche de Pythagore » (sic), les mathématiques ayant permis de réaliser une véritable « production culturelle » de portée mondiale (la « révolution numérique ») [[380]](#footnote-380) !

Cette méthode « phénoménologique », propice à l’historien, revêt un double risque : prendre pour argent comptant les échos déformés par les disciples contemporains ou ultérieurs du propre enseignement de ce mystérieux Pythagore (preuve de son influence doctrinaire et pluridisciplinaire, tout de même), mais aussi les gloses, les commentaires, tout autant discutables, vraisemblablement, des auteurs d’autres périodes. Comme – seconde critique justifiable – le défaut évident de pastiche artificiel, donc non crédible… Bref, le danger de lui faire dire n’importe quoi ! Nous relevons cependant le défi, intellectuellement parlant, quitte à être critiqué et contredit, ceci dit sans tomber dans le mythe grec reconstruit de façon déformante par le XIXe siècle romantique, comme nous en supplie avec tant de raison démonstrative, Martin Bernal [[381]](#footnote-381)…

II.

Transportons-nous donc avec nos bottes de sept-lieues, à Crotone, en Grande-Grèce, en 530 ans a. c., pour observer subrepticement un des grands moments de la naissance de la Raison théorique, étape importante dans l’histoire de la pensée humaine universelle. Imaginons que par une soirée d’été, sur une colline boisée, se tient une réunion de la société des pythagorikoi…

Après un bain en feux follets sur les bords de la mer Tyrrhénienne, les jeunes gens des divers degrés d’initiation de « l’École des Italiens » qu’a fondée Pythagore de Samos [[382]](#footnote-382), ont partagé avec le pain de l’amitié, servi par des esclaves féminines et masculins, tous de blanc vêtus, le fameux sussitia, mélange de graines de pavot et de sésame, de peau d’oignon de mer, de fleurs de jonquilles et de mauve, broyé en une pâte assaisonnée de pois chiches et d’orge, agglomérée avec du miel. Le repas a été agrémenté d’invitations à boire, de sacrifices et d’interminables offrandes aux divinités diverses. Lyres, cithares, *auloï*, *tympanoï*, *syrinx*, tambourins…, tenus par des musiciens chantant et imitant les cris de divers animaux, ont harmonieusement mêlé accords errants, mélodies, exercices sur la gamme de l’École, poèmes… Les effluves de sel, pur produit du soleil, du vent et de la mer, mêlées aux parfums de feu de bois, d’huile d’olive, de fruits juteux, de vin, d’encens, ont grisé les esprits et délié les langues avant l’écoute de la leçon du Maître…

Libations et agapes achevées, les convives ont gagné l’amphithéâtre en bas de la colline, sous les cyprès. Comme si leur place était assignée à l’avance, se regroupèrent entre eux les *mathèmatikoï*, les physikoï, les *thèorètikoï*, les *sebastikoï*, les *politikoï*, les *oikonomikoï*, les *nomothetikoï*, les *akousmatikoï*. Aux élèves et aux frères enseignants, se sont joints les athlètes célèbres des écoles de gymnastique (Milon, qui a épousé la fille du Maître, Myïa, mais aussi Iccos, Crison, Astyle…), accompagnés des belles épouses des membres du Synèdrion, le sénat de la Cité. Mêlons-nous en rêve subrepticement à eux…

Les couleurs du jour s’effacent lentement. Le bleu profond de la nuit recouvre bientôt l’assemblée. Les bavardages s’éteignent. Un disciple favori annonce soudain le « Grand thème », sur lequel va disserter le fils de Mnésarchos, Pythagore, qui, lui, s’était abstenu de dîner, et se présente de façon solennelle devant toutes et tous.

Éclairé par une lune resplendissante, fendu en deux par une voie lactée particulièrement visible ce soir-là, le ciel étoilé lui sert de décor. Plantées dans le sol, les torches de résine, dispersées tout autour, révèlent un homme de grande prestance, au front immense, mince, élégant avec sa barbe blanche au-dessus de sa toge de lin agrémentée d’un pentagramme dessiné en noir. Il s’avance à petits pas, appuyé sur un long bâton d’olivier. Il lève soudain les deux bras comme pour embrasser l’auditoire. Un vent légèrement frais, venu de la Tyrrhénienne, porte sa parole aux oreilles des auditeurs…

« Chers invités, jeunes gens, mes chers disciples, si votre repas n’a pas été trop lourd, comme le recommande notre enseignement, même si certains me semblent avoir le hoquet [rires dans l’assistance], nous allons pouvoir partager ensemble une fois encore, quelques moments de réflexion, dans le sens que vous savez plus ou moins déjà.

Je voudrais vous parler, ce soir, du lien entre les sciences, l’astronomie, l’arithmétique, la géométrie, la musique et, puisqu’il y a parmi nous des membres du Synèdrion de Crotone, la politique, sœurs entre elles, au-delà de l’apparence de la différence de leurs objets. Toutes ces muses sont de la même famille. Ces savoirs, auxquels notre société de sagesse vous initie, doivent donc être regroupés, même si on vous les apprend séparément… Examinons cela de plus près…

Je dis : le Dieu, Il « est ». Il ne peut pas ne pas être, et nous sommes tous les uns face aux autres. Il est éternel et infini. Il est avant toute création. Il a même créé le Dieu créateur du Monde… Il est le Modèle, l’Unique, l’Un, l’Indivisible. Et il « est » à la fois le Même et l’Autre. Il n’a donc pas eu de commencement. Il n’aura jamais de fin. Il n’est pas devenir. Car il est avant le Temps, même s’il contient le Temps, qu’il a aussi créé. Il est hors de toute cause, étant, Lui, l’Incréé, Cause première, Cause de toutes les causes. Et Il est hors de toutes les formes qui sont celles de sa création, du monde du multiple et non plus de l’Un. L’Un contient potentiellement le multiple…

Il y a donc le Dieu, mais il y a aussi sa création : le Dieu créateur, les divers dieux dans le Ciel, puis l’Univers, le Cosmos, architecturé à son image, beau, ordonné et bon, que reflètent le Ciel et l’Harmonie de tout le Cosmos. L’Autre de la Chose, en tant que partie du Tout, n’est pas le Même, bien qu’il lui ressemble. Le Même ne peut être réduit à la somme de ses parties. L’Autre créé aussi de façon seconde. Ainsi, le Deux indéfini est devenu en partie le Dieu créateur, le Multiple défini, divisible, limité par les formes que vont représenter les nombres. Il constitue le Monde d’Ici-Haut, qui enveloppe tous les vivants intelligibles et les âmes des Bienheureux, comme le Monde d’Ici-Bas, qui contient les créatures visibles. L’Autre, le Deux et les autres nombres après le Deux, est la substance du Dieu qui est la Cause. Je reviendrai si j’en ai le temps ce soir, devant vous, sur la création de ces deux Mondes. Mais parlons d’abord du nombre.

Le nombre, qui part de l’Un, est la manifestation évidente et l’instrument de l’Intelligence du Dieu Un. C’est le langage et l’être de Dieu, le Logos, précisément, c’est-à-dire les rapports, les proportions entre les nombres, que peut reproduire à certaines conditions, voulues par la théoria, la Raison de l’homme qui le reflète.

Tout est nombre, à l’image du Créateur du Dieu créateur et de sa Volonté providentielle. Le nombre est son organe de décision. Issu de l’Intellect divin, qui n’est qu’esprit, il reflète sa pensée suprême dans tous les ordres de la création : l’Univers et ses éléments, les Astres, le Temps, les Planètes, instruments du temps et de la musique céleste, les matières fondamentales, l’Eau, l’Air, la Terre, le Feu, les pierres et les végétaux, les espèces de vivants, l’Âme elle-même. Les nombres expriment la beauté et l’ordre du monde de l’Un, à travers l’ensemble des formes. Ils s’incarnent dans les deux mondes, prenant la forme des choses visibles et des choses humaines, même la politique de la Cité, comme celle des choses invisibles et indivisibles. Tout est nombre aussi dans notre esprit quand on fait l’effort d’atteindre l’ordre et cette beauté pure et première. On peut donc tout déduire des nombres qui sont à l’origine de toutes les formes. Essences intelligibles et immanentes, présents aussi en tant que langage du Dieu créateur depuis la création de l’Univers, les nombres sont encore à l’origine de la création de l’Univers. Ils organisent le lien, l’analogie, la similitude entre les êtres éternels et les créatures soumises au temps, au devenir, qui ont, elles, un commencement, un milieu et une fin.

Reflets à la fois de l’Unité du Dieu créateur et du Multiple du Monde, principes, formes, propriétés et substances, ils entrent en rapports et proportions entre eux et entre les choses. Ils lient le Monde à l’Un, atteignant la beauté par des proportions harmoniques et l’ordre par des proportions arithmétiques et géométriques. La musique est ainsi nombre, et le Monde, musique, par les nombres. Comment retrouver, derrière les choses, ces logoï, ces rapports entre les nombres qui forment la Grammaire du Dieu Premier, absolu ?

Parlons d’abord de ces nombres si mystérieux, que l’homme ordinaire non instruit ne peut comprendre s’il n’est point initié. Saisissons-les séparément et en série, lorsqu’on définit et mesure le Multiple.

Les éléments du nombre sont d’abord, l’impair, qui divise en parts inégales, puis, le pair, qui divise en parts égales. Nous nous heurtons dès l’abord au secret des trois premiers nombres.

Prenons le nombre Un, la Monade, en tant que principe symbolisant le monde, qui définit l’unité, l’identité, l’égalité. Il est le premier des principes, correspondant à la cause efficiente de toutes les formes. Il incarne l’Intellect divin, invisible et silencieux. À l’Image du Dieu des dieux, la Monade est le début et la totalité de tous les chiffres, pairs et impairs. C’est le symbole de l’infini, du seul, du point parfait, mais aussi celui du fini, du limité, du devenir en puissance. C’est ce que j’appelle “le grand mystère”. Le premier nombre symbolise l’unité de l’Être et aussi de l’Âme, cet autre élément des corps qui les quitte et monte pour rejoindre le Dieu dans l’éternité du Ciel. Le Un, l’illimité, n’est pas cependant le contraire du Multiple puisqu’il le contient.

En effet, le nombre deux (pair), ou Dyade, en tant que principe, représente la cause passive et matérielle, le monde visible, l’Autre, le créé, qui représente la mutabilité de tout ce qui est. Il est la forme du début de la division de l’être et du multiple. Il symbolise le contraire, la dichotomie, le mouvement, le changement, les transformations des formes de l’Être, son infinité inépuisable, ses limites aussi, qui s’épuisent dans chaque forme. Il est aussi la femme et la fécondité, introduisant le contradictoire et les discordances dans le monde…

Le nombre trois (impair), la Triade, est formé du premier nombre impair et du premier nombre pair. Il symbolise la succession dans le temps. C’est le début de la suite des nombres (1 + 2), la réconciliation de la Monade et de la Dyade, du un et du deux… Et, de là, il représente la suite de toutes les formes qui le symbolisent, les étapes du vivant dans le temps, les palpitations de la vie : celle-ci est, elle, ce qui commence, ce qui a un développement, puis ce qui a une fin. Comme la plante, comme l’oiseau, comme l’homme, comme la femme et l’enfant qui naît de leur union, incarné par le chiffre 3…

Le nombre 4, la Tétrade, nous lui donnons le nom de Tetraktys, vous ne le savez que trop… C’est un nombre sacré ! On le retrouve en musique avec la quarte, mais aussi dans le mélange des quatre éléments de l’Univers (eau, air, terre, feu), et ainsi de suite… Il nous mène vers le nombre dix, la Décade, par sa force et sa vitalité accumulante.

En effet, si l’on additionne les quatre premiers nombres, on obtient dix (1+2+3+4 = 10), à savoir la Décade ! Cette dernière représente évidemment la nature du nombre. Avec elle, on retourne à Un, car après Dix, qui est aussi le nombre des doigts de nos deux mains, on repart de l’Unité pour suivre la multiplicité. Donc la décade renferme le nombre selon l’Unité. Elle embrasse la nature des nombres dans son ensemble (les corps planétaires qui parcourent le Ciel ne sont-ils pas au nombre de dix ?). La décade résume par ailleurs les dix opposés qui sont les principes de tous les êtres. Il existe en effet, vous le savez, dix dualités fondamentales, dont la première est la principale. Elles présentent, dans l’ordre, soit sous forme d’opposés, soit sous forme de contraires, le fini et l’infini, l’impair et le pair, l’un et le multiple, la droite et la gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le rectiligne et le courbe, le clair et le foncé, le bon et le mauvais, le carré et le rectangle…

Pourquoi dix dualités ? Parce que Dix est le nombre parfait et rejoint l’unité de l’être en tant que somme des quatre premiers nombres. Vous savez qu’il existe aussi des liens entre ces dualités : par exemple, l’infini est lié à l’obscurité, le fini à la lumière et au feu, comme le montrent le ciel et les étoiles qui scintillent au-dessus de nous…

Revenons à l’importance de la Tétrade. Si l’unité est renfermée dans le Dix, elle l’est aussi dans le Quatre avec la puissance qu’il contient et la fait revenir à elle-même. C’est d’ailleurs à partir des quatre premiers nombres, des points et des lignes, que se forment les figures planes, puis les figures complexes. Avec la Tétrade, on passe de l’arithmétique à la géométrie ! Avant l’évolution de toutes les formes géométriques et musicales que nous rencontrons dans la Nature !

Vous savez que tous ces calculs peuvent s’expliquer à partir de la manipulation des cailloux, ce qu’apprennent les apprentis de notre enseignement !

Si, à partir d’un caillou, vous alignez des lignes de cailloux dont chacune contient un caillou de plus que la précédente, vous obtenez un nombre triangulaire. Pourquoi ? Parce que les nombres qui forment les choses sont aussi à la base des figures qui s’étalent dans l’espace. Si vous placez les uns sous les autres en les dessinant par exemple sur du sable, les quatre premiers nombres 1, 2, 3, 4, alignés côte à côte, vous obtenez la forme géométrique qui est le plus simple des corps parfaits : le triangle.

Posés dans l’espace les uns sous les autres et alignés les uns à côté des autres, les quatre premiers nombres additionnés, forment la Tetraktys, qui, dans sa perfection, retrouve l’unité du Dix, et par-delà, l’unité de l’Être. C’est pour cela que dans notre confrérie, nous vous faisons prononcer le fameux serment sur la Tetraktys…

Celui-ci signifie que la Tétraktys est la source de toute notre sagesse, le fondement perpétuel et la racine du Monde créé par le Dieu Premier et Éternel ! C’est le moment précis, mystérieux, où le simple nombre devient figure géométrique !

Vous savez qu’ensuite, si vous alignez les séries de chiffres selon l’équerre, c’est-à-dire le Gnomon, outil de base de tous nos charpentiers, architectes et bâtisseurs, qui forme un angle droit : vous obtiendrez toujours, à partir du nombre 1, la forme géométrique du carré, ou, à partir du nombre 2, la forme géométrique du rectangle. Comment cela ?

Partons de 1, symbole de l’Unité. Prenons 2 (symbole de la Dualité issu de l’Unité démultipliée : 1+1). Ajoutons 2 à 1 (cela fait 3), puis 2 à 3, (cela fait 5), puis 2 à 5 (cela fait 7), et ainsi de suite. De la succession des nombres impairs (1, 3, 5, 7…) positionnés dans l’espace en suivant le Gnomon, apparaît toujours géométriquement la figure du Carré !

Partons maintenant de 2. Ajoutons chaque fois 2 (2, 4, 6, 8…). Le Gnomon pair devient alors un Rectangle !

Triangle, Carré, Rectangle… Le Carré est la somme des nombres impairs successifs. Le Rectangle est la somme des nombres pairs successifs. Avec seulement les quatre premiers chiffres, vous obtenez les trois figures géométriques fondamentales ! Avant d’aller plus loin, je veux vérifier si vous n’avez pas tout oublié de nos leçons. Quels sont les nombres linéaires, qui ne forment aucune figure ?

–  Trois et cinq ! crient ensemble les disciples impliqués, amusés par l’exercice mnémonique du Maître…

– Et les nombres carrés, c’est-à-dire qui forment un Carré ?

– 4 et 9…

– Et les nombres triangulaires, obtenus par addition ?

– 6 (1 + 2 + 3) et 10 (1 + 2 + 3   4)…

– Et les nombres oblongs, qui forment des Rectangles, qui mettent en évidence les diviseurs d’un nombre et leur multiplication ?

– 6, 8 et 12…

– Quels sont les deux premiers nombres solides, permettant d’obtenir des figures à trois dimensions ?

– 23 et 33…

– Quelle est la somme des cubes des quatre premiers nombres ?

– 13 + 23 + 33 + 43 = 1 + 8 + 27 + 64 = 100… »

Les mathématikoï sourient, fiers de leurs réponses. Satisfait de l’apprentissage des leçons, le Maître poursuit :

« Vous voyez que multiplié à la puissance, 1 reste toujours 1, c’est-à-dire le symbole de l’Un, de l’Inchangé, du Dieu Premier…

Je m’aperçois que je viens d’oublier ce qui est aussi le symbole du savoir de notre École : le chiffre 5, ou Pentade, représenté par le pentagramme que je porte sur ma toge… C’est le chiffre de l’hypothénuse, le grand côté du triangle parfait avec ses deux autres côtés de 3 et de 4. Ce nombre est aussi représenté en musique par la quinte, qui donne la note dominante de notre gamme musicale. La Pentade est produite par la fusion du premier pair féminin, 2, et par le premier impair masculin, 3. Ajoutée à elle même, nous obtenons la Décade (5 + 5 + = 10). Chacune de nos mains n’a-t-elle pas 5 doigts ? Et combien y a-t-il de cercles célestes ?…

Restons-en là pour ce soir, peut-être après vos « distractions » antécedentes, sans aller plus loin en ce qui concerne la construction de solides à partir de formes élémentaires de triangles, qui, assemblées entre eux, à des carrés ou à des rectangles, donnent, vous le savez, des tétraèdres, des cubes, des octaèdres, des icosaèdres, notamment, eux qui sont à la base du feu, de la terre, de l’air et de l’eau, et de toutes les formes que nous percevons de façon sensible qui composent l’univers.

Pour en revenir aux nombres, à leur suite et à leurs liaisons, rappelons-nous que l’Illimité, c’est le nombre pair, qui entouré et limité par l’impair, confère aux êtres leur illimitation, c’est-à-dire que vous pouvez les diviser à l’infini, ce qui correspond à la puissance du continu, la limite étant la forme. La preuve, c’est que si vous ajoutez les gnomon impairs autour de l’Unité, vous obtenez toujours une figure identique. Cependant, si vous ajoutez les gnomons pairs sans partir de l’Unité, la figure est toujours autre. L’Illimité est le nombre pair, parce que tout nombre pair est divisible en deux parties égales jusqu’à l’infini. L’addition d’un nombre impair limite le pair, interdisant la division en moitiés égales. La division, je le précise, ne s’applique pas aux nombres, mais aux grandeurs. L’illimité est donc une substance, mais aussi une matière que l’on peut diviser en partie.

Laissons-là les chiffres seuls ou en série, ainsi que les figures, qui pourraient nous amener très loin, puisque des nombres, naissent les points, des points, les lignes, des lignes, les figures planes, des figures planes, les figures solides à trois dimensions, des figures solides, les corps sensibles…

Passons maintenant aux logoï numériques.

Les nombres, vous l’avez toutes et tous compris, produisent, lorsqu’on les met en relations entre eux, des proportions arithmétiques, géométriques et harmoniques.

Avant, permettez-moi de vous rappeler comment j’ai découvert, par hasard, l’Intelligence pure du Dieu, cet intellect immanent fondé sur les nombres et sur l’harmonie de leurs logoï, c’est-à-dire de leurs proportions et relations entre eux.

Un jour où je réfléchissais à la façon de concevoir un instrument utile pour seconder l’oreille, à la manière de l’équerre qui aide l’architecte dans ses calculs, je passais devant l’atelier d’un chaudronnier qui frappait avec régularité des morceaux de fer. À ma grande surprise, cela produisait une musique répétitive et harmonieuse ! Chaque coup créait des sons différents, certains consonants, d’autres dissonants. Celui entre la quarte et la quinte sonnait mal, mais complétait les autres. J’arrêtais ma promenade et ma méditation, entrais dans l’atelier de l’artisan. Après l’avoir salué, je compris rapidement, alors qu’il reprenait les rythmes de son travail, que les sons différents étaient le fait de marteaux de poids inégal. L’un de 6 livres, l’autre de 12 livres, dans un rapport de 1/2, donnaient une octave parfaite. Celui de 8 livres et celui de 12 livres, d’un rapport de 2/3, une quinte. Celui de 9 livres, par rapport à celui de 12 livres, avec un rapport de 3/4, soit une quarte. À mon retour, je confirmais la découverte en suspendant des cordes de différentes longueurs lestées de poids à une planche de bois. La corde pincée livrait de même un son à l’octave avec un poids d’un demi par rapport au poids le plus lourd, un son à la quinte avec un poids de deux tiers, un son à la quarte avec un poids de trois quarts de celui du plus lourd. Je fabriquais aussitôt un instrument formé d’une seule corde en boyau bien tendu et d’un petit taquet mobile de bois sous celle-ci, posé sur une planche un peu plus large. En déplaçant le bois vers la droite ou vers la gauche, j’obtenais, soit des sons montants, soit des sons descendants et proportionnés de la même manière…

Ainsi, notons le tous : les objets produisent sur terre des sons différents, qui, selon les proportions de leur mouvement et de leur poids, donnent des consonances ou des dissonances. De même, les Astres du ciel, le Soleil et la Lune, toutes les étoiles, grandes en taille et en nombre, par les différences de leur vitesse et de leurs distances, entretiennent des rapports semblables à ceux des rapports musicaux sur Terre. Ils produisent, de même que sur Terre, une musique qui émet des sons immensément grands et proportionnés de façon consonante. Près des Dieux et des Muses qui les servent, la beauté ne règne-t-elle pas ainsi totalement ? Il y a donc dans le Ciel une Musique des Sphères, comme il y a une musique sur Terre !

Ce sont bien les nombres qui définissent les attributs et les proportions des échelles musicales du Ciel, dans le monde supralunaire de l’illimité et de l’infini du monde qui nous est inaudible, comme dans celui sublunaire, sans oublier la Lune, Terre éthérée et île où vivent les Bons et les Bienheureux entre les deux Mondes. J’entends par là ceux des âmes des hommes vertueux qui sont purifiées et baignent pour l’éternité dans le Cosmos, bercées par la Musique des Sphères… »

À ces mots le Maître désigne par son bras, d’un geste lent et circulaire la voûte céleste. L’assemblée, émerveillée, regarde vers le haut.

Soudain, un *nomothètikos* se lève et pose cette question :

– Maître, permets-moi de t’interrompre… Si cette Musique des Sphères existe vraiment, ne devrions-nous pas l’entendre, surtout par cette nuit d’été où l’on voit si bien la Lune et toutes les étoiles dans la Voie lactée ?

– *Sot* ! lance l’interpelé brandissant son bâton d’olivier en raison de cette énormité, aux éclats de rires de l’auditoire.

– Il faut sans cesse relier toutes les parties de l’Univers ! Ne vous enfermez-pas dans les matières auxquelles vous avez été initiés et que vous répétez comme des litanies de l’oracle de Delphes ! La Musique des Sphères a frappé vos oreilles uniquement à l’instant où vous êtes nés ! Vous l’avez oublié ! On ne peut la concevoir que dans le monde intelligible ! Point sur Terre ! Dans le monde d’Ici-bas, très éloigné du Ciel, vous ne pouvez distinguer directement ce son par rapport au silence qui est son contraire, et surtout par rapport aux milliers de bruits de la vie sensible qui contrarient ou charment nos oreilles, selon qu’ils obéissent ou non aux lois des mathématiques et des intervalles harmonieux. Le forgeron dont je parlais précédemment était indifférent à la musique qu’il faisait, en raison des bruits extérieurs et de son ignorance des nombres. La merveilleuse Musique des Sphères est réservée aux hommes qui ont été bons et justes sur cette terre, et dont les âmes ont quitté le corps pour rejoindre la Grande Prairie, dont j’ai parlé à certains, qui peuvent contempler directement le Cosmos sous la lumière blanche qui l’irrigue ! Eux seuls pourront l’entendre dans le Ciel ! Ne soyez donc pas si impatients ! Vous restez des vivants bienheureux parmi nous au sein de l’École qui vous accueille comme une mère. Travaillez encore. Faîtes le Bien, et attendez que vos âmes vertueuses rejoignent le Ciel ! Et surtout, élevez dans chaque Cité un temple spécial aux Muses, elles qui sur terre prophétisent, nous visitent dans nos songes comme nos Morts, ainsi qu’au Ciel, chantent en chœur en accompagnant les âmes et les différentes planètes, comme de bonnes sirènes…

Je dis encore…

Les formes sonores n’existent qu’en relation avec la forme des nombres et avec les formes que les nombres créent, dans des proportions arithmétiques, géométriques ou harmoniques, formes que vous retrouvez dans l’ensemble de la Nature !

Les relations entre les nombres, ou proportions, qui constituent le langage divin, sont de trois sortes. Soit arithmétiques, suivant la suite des nombres selon l’unité, soit géométriques, suivant la multiplication progressive des nombres par 2, soit harmoniques ou subcontraires (c’est-à-dire contraires à la relation arithmétique), suivant une progression impaires par 3 et proportionnée.

Les relations entre les nombres sont parfaites, c’est-à-dire belles et ordonnées selon l’ordre divin, quand elles imposent la plus complète unité aux termes reliés. Chaque fois que de trois nombres, poids ou forces quelconques, le nombre moyen a cette propriété que ce que le premier est à lui-même, lui-même l’est au premier, et que, inversement, ce que le dernier est au moyen, le moyen l’est au premier, alors le moyen peut prendre la place du premier et du dernier, le dernier et le premier à eux deux la place du moyen, permettant ainsi, par les équivalences dans les relations, de constituer une unité. Le premier terme est au second comme le second au troisième ; dans ce cas, le rapport des plus grands termes est identique au rapport des plus petits. J’appelle cette proportion “géométrique”. On peut en distinguer deux autres, vous le savez aussi.

La proportion (ou médiété, ou moyen) “arithmétique”, qui consiste en ce que les trois termes sont dans un rapport analogue d’excédent, c’est-à-dire tels que la quantité dont le premier dépasse le second soit égale à celle dont le second surpasse le troisième. Dans cette proportion, le rapport des plus grands termes est plus petit et le rapport des plus petits, plus grand.

Le moyen subcontraire, que j’appelle “harmonique”, existe lorsque le premier terme surpasse le second d’une fraction de lui-même identique à la fraction de lui-même dont le troisième est surpassé par le second. Là, le rapport des plus grands termes est plus grand et celui des plus petits, plus petit.

Mais laissons-là en partie la science des nombres et ses multiples subtilités qui constituent la paideia de notre École, que vous aimez et servez tant, comme nous tous, moi en tête ! Vous savez que l’on peut l’appliquer intégralement à la définition de la meilleure Constitution pour la Cité – je dis ceci pour les membres du Synèdrion de Crotone qui ont bien voulu nous honorer ce soir de leur présence [[383]](#footnote-383). Brièvement, pour terminer mon discours devant vous, en toute humilité, voyons cela de plus près.

Sur le plan civil et pénal, si l’on respecte la loi des nombres, chaque magistrat de la Cité, choisi parmi les plus sages et les plus âgés, est l’égal des autres citoyens. Il doit obéir cependant aux lois divines que je viens de rappeler et, en retour, chacun lui doit le respect absolu. Un magistrat est garant des coutumes des ancêtres, des lois en cours, comme du savoir suprême concernant l’ordre rationnel divin. Cela d’autant que la justice qu’il sert doit refléter les lois de l’univers : on la retrouve dans le Ciel, chez les Dieux des Grecs (c’est Thémis qui l’incarne), dans les Enfers (où elle représentée par Dikè), et sur terre, par les lois orales et écrites.

La politique concerne donc tous les citoyens, quels que soient leurs conditions, leur pouvoir et leur richesse. Qu’ils relèvent du pair ou de l’impair, ils doivent fusionner dans le chiffre Un qui les a créés. La Cité doit former une communauté unifiée. Les magistrats donnent des ordres selon la justice divine, les seconds y obéissent, car derrière tous, il y a la loi que chacun peut comprendre s’il est initié. Pour bien gouverner, il faut éviter la foule, fuir l’ambition, la flatterie, l’amour de la gloire, l’étalement de la richesse, qui excite envie et jalousie, donc la révolte, à laquelle est prompte la foule des ignorants. Seuls les initiés aux savoirs divins, à la cosmologie, à la science des nombres et aux formes qu’ils impulsent, telle que nous vous y initions, peuvent gouverner selon la raison des proportions et comprendre que la Science politique de la Cité repose sur l’observation de la simultanéité de deux contraires qu’il faut concilier : le juste et l’injuste.

Ce serait l’anarchie sur la terre et dans chaque Cité si tout était inversé ! Tout serait alors en proie à la démesure (hubris), aux passions, à l’impiété, aux débordements, à la destruction, à l’anarchie, à la vengeance, à la mort, ne serait-ce que par la guerre entre les Cités…

Heureusement, il y a ce voyage initiatique auquel je vous convie tous, que l’on peut réaliser vers l’intelligence du Dieu, progressif selon les âges de la vie. Avec les lois, l’éducation physique, littéraire, civique, théorique, des enfants, des femmes, des hommes mûrs, reste le fondement de l’ordre bienheux de la Cité. Tous ces savoirs harmonisés entre eux inculquent à chacun le sentiment et la réalité de la justice, la morale, l’équilibre que nous ressentons en nous. Pour cette raison, la confiance, la bonne foi, l’amitié doivent se réaliser dans la Cité, comme dans notre École, où l’harmonie règne entre maîtres, entre disciples et entre maîtres et disciples. Si tout le monde devenait roi, ou si chacun était totalement vertueux, la vie deviendrait impossible, toute Constitution serait totalement inutile. Mais les hommes étant ce qu’ils sont, et les Cités ce qu’elles sont, il faut élaborer une Constitution servant la justice, qui s’efforce de rendre chacun vertueux en tenant compte des inégalités entre les hommes et de l’égalité devant la Loi du Dieu qui Est ! »

À ce moment, osant l’interrompre, un politikos se lève. L’orateur, souriant, écoute sa parole :

– Maître, si l’on applique la règle des trois proportions numériques exposées précédemment par toi, laquelle retenir pour atteindre la meilleure Constitution pour la Cité ?

– Il faut tenir compte de la réalité de chaque Cité ! Le modèle qui garde la préférence de notre École est bien sûr le respect du logos, l’analogon harmonique, car c’est celui qui s’inspire le mieux des lois du Dieu Un. La Justice doit être représentée, à l’égal de la situation de chacune des Cités en leurs inégalités fondatrices, par le triangle scalène, c’est-à-dire non isocèle et non équilatéral, mais rectangle : c’est celui qui possède un angle droit. Dans ce type de figure oblongue particulière – que l’on appelle aussi « triangle des arpenteurs », certains d’entre vous le savent –, marquée par l’inégalité de ses côtés, l’hypoténuse (le plus grand des côtés), par exemple de 5, est égal à la somme des carrés des deux autres côtés, par exemple de 3 et de 4. Et tous vous savez aussi que l’angle droit donne le Gnomon. Cette forme symbolise l’égalité proportionnelle qui reste à introduire dans la Cité, en tenant compte du fait que « les côtés », c’est-à-dire les groupes, les citoyens en leurs qualités, leurs spécialités, leurs richesses, leurs biens et leurs défauts, sont inégaux entre eux, comme les côtés du triangle rectangle scalène ! Ce qui redresse l’ensemble et établit l’égalité, c’est l’angle droit, qui représente la Justice, mais aussi les valeurs au carré de chacun des côtés, qui sont égales alors que la longueur des côtés ne l’est point.

Une Constitution est donc comme un Triangle rectangle dont les lignes doivent former un angle droit, dont l’une des lignes doit avoir les caractéristiques de l’épitrite, c’est-à-dire qu’un des côtés dudit Triangle est composé d’un nombre de plus du tiers de celui-ci (par exemple 4, est épitrite de trois !), l’autre étant de trois, et l’hypoténuse de 5, de telle sorte que la racine carrée de 5 soit égale à la racine carrée de l’épitrite (4, le carré du premier nombre pair) et à celle de l’autre côté 3. Cela faisant 25, égal à 16 + 9 ! Par ailleurs, si vous ajouter la somme de l’hypoténuse (5) à l’épitrite (4) – nombre qui est le seul formé par les mêmes nombres, soit par addition, soit par multiplication –, vous obtenez le carré du plus petit côté (3), c’est-à-dire 9 (le carré du premier nombre impair !), le carré étant un nombre constitué par un autre nombre pris un nombre de fois égal à lui-même.

Ces distances et limites sont donc en relations de correspondances mutuelles, que nous pouvons comprendre par la raison des nombres. Il nous reste à les appliquer à la vie politique de toutes les Cités, quelles que soient leur Constitution et la forme de leurs gouvernements ou leur degré d’inégalité. Je viens de vous démontrer que l’on peut établir des relations d’égalité entre des côtés qui sont inégaux les uns par rapport aux autres ! Il en est de même pour les angles : la somme des deux angles aigus du Triangle rectangle scalène est égale à l’angle droit de ce même triangle ! Nous retrouvons là l’harmonie du Cosmos, du Dieu Un, car de l’inégalité, nous découvrons l’égalité, conjuguant le pair et l’impair, c’est-à-dire les contraires qui partagent toute Cité. Par ailleurs une parenthèse : dans l’organisation politique, j’ai fixé le nombre idéal des habitants d’une Cité à 5040 résidences familiales. Savez-vous pourquoi ?

À cette demande un politikos se lève et répond :

– *Ce nombre est la multiplication des sept premiers nombres, Maître !…*

Et il répéta la leçon avec enthousiasme : 1 x 1 x 2 x 3 x 4 x 5 x 6 x 7 = 5040 !!!! [[384]](#footnote-384)

– *Excellent*, répondit le Maître, qui poursuivit…

– Nous rejoignons aussi, observez-le, les lois de l’harmonie musicale et ses intervalles de la tierce, de la quarte, de la quinte, puis de l’octave, dans les relations numériques qui composent la musique elle-même, et en premier, celle des Sphères. C’est pour cela que la Terre est unie éternellement au Ciel, et qu’il faut faire correspondre la musique bruyante des Muses, que certains d’entre vous pratiquent journellement pour trouver leur équilibre intérieur et collectif (que vous avez su déchaîner lors de vos libations tout à l’heure, sans retenue, en mon absence !), et celle mystérieuse et silencieuse des Planètes qui sont au-dessus de nous, dans l’espace sublunaire, que les Sirènes du Haut déploient aussi dans leur chant aux âmes nobles et vertueuses d’Ici-Bas qui se rendent vers l’Île des Bienheureux après avoir traversé la Grande Prairie et découvert la Lumière blanche ! »

À ces mots, ne sentant plus sa joie intériorisée jusque-là à chaque étape d’une telle démonstration, l’assistance, debout dans l’amphithéâtre, applaudit longuement et chaleureusement la démonstration du Maître qui acheva son exercice en ces termes :

« Voilà les secrets que je devais vous délivrer, que m’ont enseignés en partie, au-delà de mes réflexions et de mes propres observations, notamment les prêtres de l’ancienne Égypte, du temps de mes jeunes pérégrinations lointaines vers l’Orient… Il existe, bien sûr, autant de formes politiques, selon les Constitutions des Cités, qu’il y a de formes géométriques. Allons plus loin, en tirant cette leçon de notre vérité politique, respectueux que nous devons être de chaque gouvernement tant que ceux-ci seront respectueux de nous, de notre École, de notre savoir secret et de sa trajectoire pédagogique, si difficile à acquérir. Vous en savez quelque chose, puisque certains d’entre vous n’ont pas toujours la mémoire suffisante pour retenir oralement nos leçons ! La valeur de chaque homme, de chaque citoyen, c’est un peu comme le périmètre du Carré. L’aire du Carré, ce sont ses droits politiques. La Justice implique que chacun n’ait ni plus ni moins de droits que sa valeur personnelle n’en impose. Nous devons donc obéir aux lois, en respectant celles de nos ancêtres, mais aussi les conditions de fonctionnement politiques, naturelles, économiques, climatiques de la Cité que nous habitons, lieu principal de nos vies, au-delà de nos voyages et de nos découvertes des autres Cités. Il faut que l’aire et le périmètre correspondent et que chacun ait les droits que lui confère son propre mérite.

Sinon, on se situe dans l’Injustice, ce qui est néfaste pour l’équilibre harmonique de la Cité. Il faut équilibrer les proportions, et non imposer une égalité commune à tous. D’autant que les hommes sans savoir, la foule innombrable et ignorante, ne peuvent prétendre diriger la Cité selon leurs passions, leurs humeurs d’un jour, contre des magistrats savants et sages, si ceux-ci le sont. C’est ce que ne comprennent point les partisans de certaines Cités voisines, comme Sybaris, qui veulent imposer à tous, la démocratie égalitaire par des rapports arithmétiques, sans tenir compte des talents et des valeurs de chacun. Méfions-nous donc d’eux et de tous leurs chefs démagogues qui flattent le peuple ignorant pour imposer leur propre intérêt, en bafouant leurs promesses et en le trompant inévitablement, un jour ou l’autre, après l’avoir flatté et caressé dans le sens du poil. Nous devons rendre la Cité eudémonique et vertueuse, comme le Cosmos est lui-même harmonique. Cela passe par les efforts de chacun pour connaître les secrets du Monde, pour dépasser ses instincts de l’instant et ses humbles désirs strictement égoïstes et personnels. La force politique d’une Cité et d’une Constitution, c’est d’établir l’équilibre entre les commandants, les plus forts, les plus sages et les meilleurs, et les commandés, les plus obéissants car les plus faibles et les moins bons, cela dans l’accord de tous, avec bonheur. Partageons tous l’harmonie de la Musique des Sphères, que l’on ne peut entendre sur terre !

Suivons ici-bas aussi, pour nous préparer au Grand Voyage après notre mort physique qui voit se décomposer ou brûler nos corps, la musique qui éduque nos âmes séparées du corps et nous rend heureux. Cette communauté de logoï, qui relie le Dieu Un, les Dieux et les hommes, doit reposer sur l’amitié, sur l’amour de chacun, sur la vertu, sur le bon arrangement et la bonne administration, non sur le dérèglement et les dissonances. C’est à ce prix là que nos âmes gagneront le Ciel, tout là-Haut, pour une période hors du temps.

Mais je réserve cela, pour aller plus avant, à des confidences d’un autre instant, en vous remerciant, une fois encore, de votre si chaleureuse attention, ce soir… »

Le maître se tut alors et s’éclipsa, en reculant… Avec le regret peut-être d’avoir livré quelques secrets de sa pensée ?

La Lune, comme si elle l’avait écouté aussi, fut bientôt recouverte par des nuages poussés par les vents venant du large. Sans avoir applaudi cette fois-ci, l’assemblée se dispersa à pas lents, par petits groupes, sous la lumière vacillante des torches, chacun méditant en son for intérieur cette « leçon ».

Désormais, le silence s’empara de l’espace « vide »…

Le maître étant parti, la nuit fut encore plus noire…

**Deuxième partie***Quelques idées politiques du «passé»*

3

“Les principes politiques  
de Charles IX,  
Roi Très-Chrétien et  
Prince de la Renaissance.”

Jean-François LABOURDETTE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Lorsqu’il voulut justifier sa décision de faire exécuter Coligny et ses compagnons, Charles IX [[385]](#footnote-385) déclara que l’Amiral avait acquis une telle autorité sur une partie de ses sujets, qu’il ne pouvait plus se dire roi absolu, « *de sorte que, s’estant arrogé une telle puissance sur mesdictz subjectz, je ne me pouvois dire Roy absolu, mais commandois seulement à une des partz de mon Royaume*». La punition qu’il lui avait infligée était juste, même s’il regrettait de n’avoir pu lui donner une forme plus légale :

« L’ayant veu si mal recongnoistre la grace que je luy faisois, il ne m’a esté possible de le suporter plus longuement, et me suis resolu de laisser tirer le cours de ma justice, à la verité extraordinaire, et autre que je n’eusse desiré, mais telle que, en semblables personnes, il estoit necessaire de praticquer, si je ne me feusse voullu mectre en dangier d’allumer ung nouveau feu dans mon royaume *[[386]](#footnote-386)* ».

À la reine Elisabeth, qui ne comprenait pas cette exécution sommaire au lieu d’une « punition exemplaire par justice », Charles IX avait répondu avec une grande fermeté. Comment faire le procès d’un homme aussi puissant que l’amiral « *qui avoit trente mil hommes de pied et quatre mil chevaux tousjours prests en ce royaulme à son commandement*» ? Il lui avait fallu réagir dans l’urgence, car lui et ses partisans « estoient tous prests de faire sur nous la mesme exécution qui a esté faicte sur eul [[387]](#footnote-387) ». D’ailleurs la reine d’Angleterre savait bien que tout le pouvoir judiciaire résidait en sa personne, qu’il était le juge suprême de ses sujets et que, connaissant les crimes de l’amiral, il suffisait qu’il prononçât sa condamnation à mort pour qu’elle eût valeur légale : « *n’y ayant personne au monde qui soit meilleur et plus certain juge que moy du bon traictement ou de la punission que je dois faire à mes propres subjectz, pour estre plus certainement informé que nul autre, comme celluy à qui il touche de plus près de la vérité de leurs déportemens*[[388]](#footnote-388) ». Cependant, pour achever de convaincre la reine Élisabeth du bien-fondé de l’exécution des chefs protestants qu’il avait ordonnée, le Roi lui avait envoyé le jugement a posteriori prononcé contre l’amiral et ses partisans par son parlement. Mais ce n’était que pure complaisance de sa part : « *encores que je ne sois tenu randre aulcun compte à qui que ce soit de mes actions*[[389]](#footnote-389) ».

Ces affirmations étaient-elles la négation même de la théorie de la monarchie modérée qui dominait la pensée politique qui lui avait été enseignée ? En effet, les théoriciens du pouvoir politique, ceux dont Charles IX avait lu ou s’était fait lire les écrits : Loys Le Roy, Bernard du Haillan, ou François de Belleforest avaient célébré les vertus de modération de la monarchie française qui faisaient sa supériorité sur tous les autres régimes politiques et qui l’empêchaient de devenir une tyrannie. Tous s’étaient inspirés du grand ouvrage de théorie politique, *La Monarchie de France*, publié en 1519 par Claude de Seyssel [[390]](#footnote-390).

Celui-ci écrit que l’état monarchique « *est meilleur que nul autre*», et de toutes les monarchies, la monarchie française est la meilleure, car c’est une monarchie successive, c’est-à-dire régie par une loi de succession, et non purement héréditaire : le « *royaume va par succession masculine, sans pouvoir tomber en main de femme, selon la loi que les Français appellent “salique”, qui est une très bonne chose. Car, tombant en ligne féminine, elle vient en main et pouvoir d’homme d’étrange nation, qui est chose pernicieuse et dangereuse*». Surtout, la monarchie de France est la meilleure des monarchies car « *l’autorité et puissance du Roi est réglée et réfrénée en France par trois freins*» : la Religion, la Justice et la Police. La religion « *est le premier frein des rois*», d’autant plus que le roi de France est appelé le Très Chrétien. Le second frein réside pour l’essentiel dans les parlements qui ont été institués afin « de réfréner la puissance absolue dont voudraient user les Rois ». Quant à la police, ce sont « *plusieurs Ordonnances qui ont été faites par les Rois mêmes*» pour la conservation du royaume. Elles ont été gardées depuis si longtemps « que les Princes n’entreprennent point d’y déroger ». Par conséquent, la puissance royale n’est « *non totalement absolue, ni aussi restreinte par trop, mais réglée et réfrénée par bonnes lois, ordonnances et coutumes, les quelles sont établies de telle sorte qu’à peine se peuvent rompre ou annihiler*». Bien plus, « *cette modération et réfrénation de la puissance absolue des Rois est à leur honneur et profit*», car « *lesdits trois freins et restrentifs de la puissance absolue des rois, laquelle n’en est pour ce moindre, mais d’autant est plus digne qu’elle est mieux réglée*[[391]](#footnote-391) ».

I. L’institution d’un Prince de la Renaissance

[Retour à la table des matières](#tdm)

À l’exemple de tous les souverains de la Renaissance, Henri II avait choisi des humanistes comme précepteurs de ses fils : Pierre Danès, brillant helléniste, professeur de grec au Collège royal, pour le dauphin François, et Jacques Amyot pour ses deux puînés, le futur Charles IX et le futur Henri III. En général, la nomination d’un précepteur n’intervenait pas avant l’âge de sept ans, moment où les princes quittaient les gouvernantes et passaient aux hommes. Ce ne fut pas le cas pour les fils d’Henri II, car le futur François II n’avait que trois ans au moment de la nomination de Danès et, dans sa dédicace à Charles IX de ses *Œuvres morales* en 1572, Jacques Amyot écrit qu’il avait eu « *ce grand heur que d’estre mis auprès de vous dès vostre première enfance, que vous n’aviez guères que quatre ans, pour vous acheminer à la cognoissance de Dieu et des lettres*». Les contemporains s’accordent à faire l’éloge d’Amyot : « *c’estoit un très-grand sçavant personnage en grec et latin, tesmoings les belles et éloquentes traductions qu’il a faites de Plutarque*», et il « *nourrit très bien » le Roi [[392]](#footnote-392) (Brantôme). Charles IX eut beaucoup d’estime et même d’affection pour lui, et il l’appelait toujours « son maistre*». Aussi, dès son avènement, en fit-il son grand aumônier : il lui accorda ensuite de nombreux bénéfices ecclésiastiques et le nomma à l’évêché d’Auxerre en 1570, à l’âge de cinquante-huit ans.

Dans sa dédicace à son élève, il lui indique quel était le plan d’études qu’il avait conçu pour lui et qui s’inscrivait dans la tradition de l’éducation humaniste que délivraient alors les nombreux ouvrages intitulés Miroir des princes ou Institution des Princes :

« Je me mis à penser quels autheurs anciens seroient plus idoines et plus propres à vostre estat pour vous proposer à lire quand vous seriez en aage d’y pouvoir prendre quelque goust. Et pour ce qu’il me sembloit, qu’après les Saintes Lettres, la plus belle et la plus digne lecture que l’on sçauroit présenter à un jeune Prince estoit les Vies de Plutarque, je me mis à reveoir ce que j’en avois commencé à traduire en nostre langue par le commandement du feu grand Roy François, mon premier bienfaicteur que Dieu absolve, et parachever l’œuvre entier estant à vostre service *[[393]](#footnote-393)* ».

Son précepteur le fit d’abord travailler sur ce livre où il pouvait trouver des modèles de souverains et d’hommes de guerre. Charles IX fit son livre de chevet de la belle et célèbre édition de 1567 des Vies parallèles [[394]](#footnote-394) :

« Depuis que l’âge et l’usage vous eurent apporté la suffisance de lire, et quelque jugement naturel, vous ne vouliez lire un autre livre », écrit encore Amyot à son élève dans sa dédicace *[[395]](#footnote-395)*. »

Le Roi se faisait lire aussi des extraits des Œuvres morales et meslées de Plutarque, parues en 1572, dont Amyot avait fait la traduction. Dans son Epître dédicatoire, Amyot s’adressait ainsi à son souverain :

« C’est pour vous que je l’ay entreprins, et à vous seul je le voue et dédie, avecques l’humble service de tout le reste de ma vie […] pour tesmoigner à la postérité et à ceulx qui n’ont pas cet heur de vous cognoistre familièrement, que nostre seigneur a mis en vous une singulière bonté, encline d’elle-mesme à aimer, honorer et estimer toutes choses vertueuses *[[396]](#footnote-396)* ».

Même si l’on peut mettre en doute que les traductions de versions de Cicéron que l’on trouve à la Bibliothèque nationale soient de la main de Charles IX, cela ne veut pas dire pour autant qu’Amyot ne l’ait pas fait travailler sur des textes de Cicéron, qui est recommandé dans toutes les Institutions de princes pour les former à l’éloquence. « *Entre les poëtes, il chérit Daurat pour les vers latins*», écrit Papyre Masson, son biographe.. Sans doute Amyot lui donna-t-il quelques notions de grec, mais sa formation dans les langues anciennes s’arrêta là. Roi à l’âge de 10 ans, son initiation aux belles lettres fut sans doute sacrifiée à l’apprentissage du métier de roi. En revanche, fils d’une Médicis, il parlait italien. Il faut cependant abandonner une idée reçue : dans l’intimité, la famille royale ne conversait pas en italien, mais toujours en français. Le secrétaire de l’ambassadeur de Florence en porte témoignage : dans une audience, le Roi avait engagé la conversation en italien, mais il s’était arrêté en lui disant : « *Je suis désolé de ne pas parler assez bien l’italien pour pouvoir vous exprimer mon idée*». Son interlocuteur lui avait répondu qu’il pouvait continuer en français et qu’il le comprendrait [[397]](#footnote-397).

Ce n’est pas en vain qu’Amyot répétait à son élève que l’histoire est la « maistresse des rois » :

« Je dis qu’elle est de tout poinct nécessaire aux rois […] pour ce qu’estant le propre subject de l’histoire de traiter de toutes hautes matières, […] elle leur peut enseigner sans peine la meilleure partie de ce qui est requis à leur office pour bien régir et gouverner les peuples que Dieu a soumis à leur obéissance […] L’histoire ne leur flatte rien, ains [mais] leur met à descouvert devant les yeux les fautes et vices de ceulx qui en grandeur de fortune ont esté semblables à eux *[[398]](#footnote-398)* ».

Cette prééminence de l’histoire dans la formation politique des princes lui fut aussi distillée par ces théoriciens qui lui soumirent leurs œuvres. Dans la préface de ses mémoires et recherches, dédiées à Charles IX, Jean du Tillet [[399]](#footnote-399) exaltait les bienfaits de l’histoire :

« Sire, les escrits des choses passées, mesmement [surtout] domestiques, sont non seulement très-utiles, mais aussi très-nécessaires, tant aux rois & princes souverains qu’à leurs sujets. Car, comme dit Polybe, les hommes n’ont chemin plus aisé pour la conduite de leur vie que la connoissance du passé ».

Dans l’institution de Charles IX, Amyot, qui publierait plus tard un Projet de l’éloquence royale, accordait une place de choix à la rhétorique : « *Aussi n’y a- t-il rien tel que de sçavoir par bien dire manier une multitude d’hommes, chatouiller les cueurs, maistriser les volontés & passions, voire les pousser & retenir à son plaisir &, par manière de dire, en porter l’esperon & la bride pendus au bout de sa langue*». Il ajoutait : il « *me suffira de dire que si l’éloquence est royne de toutes choses, ainsi que quelque poëte l’a laissé par escript, il n’y a Roy, tant grand & puissant, qui ne doibve désirer de l’avoir pour sa compagne*[[400]](#footnote-400) ». La leçon porta : Brantôme reconnaît que son précepteur « *y avoit bien opéré aussi, pour luy apprendre le bon, orné et éloquent parler*». Tous les contemporains admirèrent l’éloquence de Charles IX : il fut « *fort éloquent, et parloit bravement et hardiment*». Aussi « *les grands seigneurs estrangers qui venoient vers luy, et ambassadeurs qui l’arraisonnoient*» étaient très admiratifs de son éloquence car Charles, « *monstrant une majesté et contenance asseurée, les escoutoient fort bien la teste un peu penchante […] et l’œil bas ; et puis après avoir tout ouy, il respondoit fort pertinemment et de belle éloquence, si [si bien] qu’il en ravissoit tous ces messieurs, et s’en partoient de luy avec grande admiration*[[401]](#footnote-401) ». Ce dernier trait, de ne pas regarder ses interlocuteurs en face, accrédita beaucoup le sentiment de sa fausseté.

À la demande de Catherine de Médicis, alors qu’en 1562, Charles IX n’était que dans la troisième année de son règne et qu’il n’était pas encore majeur, Ronsard composa son discours, l’Institution pour l’adolescence du Roi. Rien de très original : le poème de Ronsard s’inscrit dans la tradition de ces Miroirs et Institutions des princes qui foisonnent au XVIe siècle, décrivant l’idéal du prince chrétien et humaniste. Retenons seulement qu’un Roi devait cultiver les lettres et les sciences, car « *les Princes mieux nés n’estiment leur vertu procéder ni de sang ni de glaive pointu », mais plutôt des « beaux Métiers qui des Muses procèdent*» ; c’est par là qu’il pourra acquérir l’art de bien parler, connaître l’histoire et la musique, l’art de la « *physionomie, afin de mieux savoir juger de leurs sujets seulement à les voir*», car pour un souverain l’éloquence et la connaissance des hommes sont deux qualités essentielles.

Le protestant Jean de Serres, que l’on ne peut accuser de complaisance envers Charles IX, reconnaît : « *Il exprimoit en bons termes ses conceptions, et avoit la parole aisée & agréable ; aimoit la Musique et la Poësie : nous avons veu d’assez bons vers François de sa façon*[[402]](#footnote-402) ». Son biographe Papyre Masson écrit qu’il « aimoit la poésie, et bien souvent prenoit plaisir à faire des vers qu’il envoyoit à son poëte, M. Ronsard ». Et quand ce dernier lui envoyait des siens, la facture lui en était si agréable « *que bien souvent il passoit une grande partie de la nuict à lire ou faire réciter ses vers, à quoy il employoit volontiers Amadis Jamin, Estienne le Roy, abbé de Sainct-Laurent, maistre de la musique de sa chambre, et quelques autres de ses serviteurs domestiques. Et non seulement prenoit plaisir à ouyr la poésie bien faite, ains avoit encore l’esprit si gentil qu’il en jugeoit fort heureusement*[[403]](#footnote-403) ».

Brantôme s’étonne que Ronsard n’ait recueilli que « *quelque petit eschantillon*» de ses poésies, « *car il a bien plus composé que cela, et surtout des quatrains, qu’il faisoit fort gentiment, prestement et impromptu, sans songer, comme j’en ay veu plusieurs, qu’il daignoit bien quelquefois monstrer à ses plus privez en sortant de son cabinet*». Il échangeait des vers avec l’un de ses secrétaires « fort honneste homme et bon compagnon, qui estoit fort heureux à en faire et rencontrer de très-bons et plaisans qu’il adressoit au Roy ; et le Roy aussi-tost attaqué se défendoit, disant qu’il y alloit de son honneur s’il ne respondoit de mesme ». Quand le temps ne se prêtait pas aux exercices de plein air qu’il adorait, « *il envoyoit quérir messieurs les poëtes en son cabinet, et là passoit son temps avec eux, et prenoit ce temps-là à propos […] Entre autres poëtes qu’il aymoit le plus, estoient messieurs de Ronsard, Dorat et Baïf, lesquels il vouloit tousjours qu’ils composassent quelque chose ; et, quand ils le luy apportoient, il se plaisoit fort à la lire, et les en récompensoit*». Brantôme s’étonnait même que son « *maître*» Amyot, son favori Retz et son secrétaire d’État préféré Villeroy n’aient pas « *fait imprimer et mis en lumière ce beau livre de la chasse et vénerie qu’il a composé*[[404]](#footnote-404), *dans lequel il y a des advis et secrets que jamais veneur n’a sceu ny pu atteindre, ainsi que j’en ouys discourir quelquefois audit mareschal de Raiz de quelques très-rares traits qui sont là-dedans descrits avec un très-beau et très-éloquent langage ; pour le moins ce livre serviroit et donneroit à la postérité admiration de ce roy, pour éternelle mémoire qu’il avoit esté un roy fort parfait et universel*[[405]](#footnote-405) ».

La musique nous dit Brantôme, avait également un tel attrait pour le Roi que, « *pendant la messe, il se levoit bien souvent et s’en alloit chanter au lettrier [lutrin] avec ses chantres et se mettoit parmy eulx et chantoit la taille et le dessus fort bien et aimoit ses chantres*[[406]](#footnote-406) ». Et son prédicateur et biographe Sorbin de Sainte Foy s’écrie :

« Dieu ! Qu’il aimoit la musique, fust aux instrumens ou aux voix humaines ; et surtout luy estoit aggréable la musique, principalement celle d’un des plus rares musiciens de ce temps, nommé Orlando [[407]](#footnote-407), serviteur au duc de Bavières, de qui la musique luy plaisoit si très tant qu’à peine en pouvoit-il gouster d’autre pour luy estre de tous poincts aggréable. Entre toutes les voix il aimoit celle de maistre Estienne le Roy, abbé susdit de Sainct-Laurent, qu’il chérissoit uniquement et constituoit juge de tout ce qui se présentoit de bon en musique, et non en vain, à dire vray. Aussi est-il vertueux et aimable, doué de la plus belle voix de nostre temps et du plus adextre usage d’icelle *[[408]](#footnote-408)* ».

Les poètes de la Renaissance considéraient en effet la musique comme le complément indispensable de la poésie. Jean-Antoine de Baïf s’était assuré la collaboration de Joachim Thibaut de Courville. Tous deux conçurent le projet d’une compagnie de lettrés et d’artistes qui s’efforceraient de concilier les deux arts. Ils le soumirent au petit-fils de François Ier qui l’accueillit avec enthousiasme. Il en sortit la création d’une Académie Françoise de poésie et de musique. Dans les lettres patentes de sa création, Charles IX évoquait l’exemple de son grand-père, auquel il avait voué une grande admiration : « *Comme nous avons toujours eu en singulière recommandation, à l’exemple de très-bonne & louable mémoire le Roy François, nostre ayeul, que Dieu absolve, de voir par tout cestuy nostre royaume les lettres et la science florir & mesmement [surtout] en nostre ville de Paris*», il avait décidé de dresser « *à la manière des Anciens, une Académie ou Compagnie, composée tant de Compositeurs, de Chantres et Joueurs d’instrumens de la musique que d’honnestes Auditeurs d’icelle*», qui entretiendraient les premiers par leurs dons. Le Roi voulut non seulement en être le Protecteur, mais aussi le premier Auditeur : « *pour affirmer hautement nostre intention que ladicte Académie soit suivie & honorée des plus grands, nous avons libéralement accepté et acceptons le surnom de Protecteur et premier Auditeur d’icelle, parce que nous voulons & entendons que tous les exercices qui s’y feront soyent à l’honneur & accroissement de nostre estat & à l’ornement du nom du peuple françois*».

Ce serait une « *escole ou pépinière d’où se retireroient un jour poëtes et musiciens instruits & dressés par bon art*». Il remerciait les « *entrepreneurs*» de l’Académie d’avoir pendant trois années consécutives, « *avec grand’estude & labeur assidu, unanimement travaillé pour l’avancement du langage françois & remettre sus tant la façon de la poésie, que la mesure et règlement de la musique anciennement usitée par les Grecs & les Romains, au temps que ces deux nations estoient florissantes*». Aussi choisit-il les premiers académiciens, appelés « *Académiques*», parmi les poètes de la Pléiade : Jean Dorat, Pierre de Ronsard, Amadis Jamyn, Etienne Jodelle, Rémy Belleau et Pontus de Thiard [[409]](#footnote-409).

II. La monarchie que l’on a enseignée  
à Charles IX

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ces théoriciens et historiens ne furent pas directement associés à l’éducation de Charles IX, mais leurs écrits contribuèrent à sa formation politique. Bernard du Haillan et Loys le Roy furent des théoriciens du pouvoir politique, disciples avérés de Claude de Seyssel, François de Belleforest [[410]](#footnote-410), historien et poète, Jean du Tillet, Etienne Pasquier [[411]](#footnote-411), Antoine Loisel [[412]](#footnote-412), érudits et historiens des institutions de la monarchie française.

C’est à la demande du Roi que Bernard du Haillan [[413]](#footnote-413) avait entrepris d’écrire une grande histoire de France. Il lui en avait déjà donné un modèle « *en un petit Traitté, intitulé Promesse et Desseing de l’Histoire de France, qu’à vostre majesté, ci devant, j’ai fait voir à Amboise*». En 1570, il avait franchi une nouvelle étape en publiant De l’estat et succez des affaires de France, et en le lui dédiant « *pour en icelui vous monstrer un patron de la gran’pièce de l’histoire de France, qu’il vous a pleu me commander de rédiger par escrit*». Il y traitait « *des affaires de France, des déportemens & actions des Rois vos prédécesseurs, & de leurs belles Constitutions*». Comme Charles IX aimait « la lecture de la vie de ceux ausquels vous avez succédé », et prenait « *plaisir à lire les appartenances à ceste Histoire, vous trouverez en cest’œuvre de quoi vous contenter*». Il ne lui cachait pas quelle était sa conception de la monarchie française, une monarchie limitée par des lois : ce traité lui ferait voir « *en quoi, comment, & combien de façons de gouvernement ce Royaume est composé, encor que ce soit une Monarchie ; comment la majesté et puissance des Rois est limitée par bonnes loix qu’eux-mesmes ont faites, & ausquelles ils se sont voulus soumettre*». Il avait bon espoir que « *Vostre Majesté, favorable & libérale envers les bonnes lettres & le travail de ceux qui suent après la description de vos Histoires, que cet ouvrage lui  aggréerait ; & s’il vous plaist le tant favoriser, que de le faire lire en vostre présence, vous y aurez un singulier contentement, attendant la plénitude de l’Histoire que je vous ferai voir dans peu d’années*[[414]](#footnote-414) ».

Catherine de Médicis avait commandé à Loys le Roy « *de revoir & continuer les Annales de France*». Il reconnaissait que ce n’était « *petite entreprinse de vouloir redresser Annales tant mal digérées que sont celles de France*». Aussi lui dédia-t-il ses Considérations sur l’Histoire Françoise [[415]](#footnote-415), en « *attendant donc meilleure commodité d’entreprendre l’œuvre entière, suyvant vostre commandement, auquel je doy toute obéissance*». Suit un bel éloge de la Reine mère qui avait su conduire la barque de la monarchie à travers les écueils pendant la minorité de son fils, et lui donner une bonne « *nourriture*» : elle ne serait pas seulement louée par les historiens « *pour ces rares & excellentes vertus, mais aussi par la bonne & saincte nourriture qu’avez donnée au Roy vostre filz, qui est à présent, ès meurs, es lettres, & es armes, l’accoustumant dès sa première jeunesse en l’expérience des affaires, & luy faisant veoir tout le royaume, jusques aux dernières frontières de son obéissance, au merveilleux contentement des subjectz, qui l’ont receu par où il passoit avec incroiable amour & honneur*[[416]](#footnote-416) ».

Avec la permission de Henri II, père de Charles IX, Jean du Tillet, greffier du parlement de Paris, avait entrepris des recherches sur l’histoire et les institutions du royaume, « *aiant avec très-grand labeur & despense, depuis mon institution en mon estat feuilletté & leu les registres de vostre parlement, recerché les librairies & titres de plusieurs églises de vostre royaume, & par permission du feu roy vostre père eu l’entrée au thrésor de vos chartres, veu le tout par son commandement, & eu sur ce sa déclaration, qu’il porteroit les frais & récompenses de mes aiddes en grand nombre pour tel œuvre », il avait entrepris de « recueillir par forme d’histoire & ordre de règne toutes les querelles des trois lignées des rois de France avec leurs voisins […] Et si je vis, je poursuivray & parachèveray ce qui touche les trois estats et ordre de justice de vostre royaume, pour représenter à vostre majesté (comme en un miroir) le passé depuis que vostre empire est très chrestien, afin qu’ayez dequoy tirer le bien du mal par l’expérience de plus de mil ans*». Comme il n’était pas sûr d’achever cette œuvre de longue haleine, il lui avait dédié ses Mémoires et Recherches qui ne parurent qu’en 1578, après la mort de l’auteur et du dédicataire : « *Sire, je pense ne devoir différer à vous présenter ce recueil amplifié, duquel s’il vous plaist prendre le loisir d’entendre la lecture, vous tirerez en ce qui vous est le plus proche, un préparatif pour bien commander vos sujets qui fera que vous aurez le reste ci après par le menu*[[417]](#footnote-417) ».

François de Belleforest avait présenté au petit Charles IX le premier volume des Histoires tragiques, qu’il avait traduites de l’Italien Matteo Bandello : « *durant l’enfance de vostre majesté, je vous présentay un livre extraict de l’Italien du Bandel, lequel a esté receu de chacun pour le seul esgard que Charles le tenoit couvert de sa faveur*[[418]](#footnote-418) », écrit-il au Roi en 1568 dans sa dédicace de l’Histoire des neuf rois qui ont eu le nom de Charles. Ce succès auprès de l’enfant Roi l’avait encouragé à lui présenter un ouvrage historique : « *je pris la hardiesse, Sire, de toucher plus hault, & faire service plus remarquable à celuy à qui je le doy avec toute obéissance. Je recueillÿ pour lors les Rois voz prédécesseurs, lesquels ont esté honorez du sacré nom que vostre majesté porte […] C’est l’occasion que choisissant ce seul suject pour en dresser une histoire, j’ay ramassé le plus exquis & singulier de leur vie, pour l’offrir à ce bien-heureux & aimé de Dieu, lequel à présent gouverne le royaume des François ». Il proposa à Charles IX une refonte des Annales de France*[[419]](#footnote-419) :

« Vostre majesté cognoissant vostre très humble sujet & serviteur, & vous plaisant m’employer en vostre service, il taschera de faire lors le juste accomplissement de celle histoire Françoise si mal bastie par les Annalistes, & peu heureusement traitée en vostre langue. Laquelle estant des plus parfaictes, douces, & éloquentes que l’on sçache, esgallant presque le Grec & le Latin souhaitée de toutes nations, & capable de toute science, on luy feroit tort, si avec sa douceur & perfection, on ne contentoit les désirs des François par le discours bien dressé, véritable, & sainement recueilly des faicts de leurs ancestres, puis que c’est ainsi que la mémoire des hommes illustres est faite immortelle. C’est donc à vostre majesté, Sire, à me commander [[420]](#footnote-420) ».

III. Le roi de France,  
« empereur en son royaume »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Tous s’accordent à dire que le roi de France porte le plus beau nom que puisse porter un roi chrétien, celui de Roi Très Chrétien : « *Il n’y a Roy Chrestien qui ait un plus beau nom que le Roy de France, car il s’appelle Très-Chrestien, & fils aisné de l’Eglise, qui sont noms propres & affectez à luy seul*[[421]](#footnote-421) ». « *Le plus honorable titre que puisse avoir un prince ou estat est celui de Très-chrestien*[[422]](#footnote-422) ». Parce qu’il est le fils aîné de l’Eglise, le roi de France tient le premier rang parmi les princes de la Chrétienté, et mérite la préséance sur eux : « *les droits de primogéniture luy appartiennent, comme au fils aisné & Très-Chrestien de l’Eglise, & comme le plus ancien & le plus digne à la prérogative, assemblant les autres Roys & Princes ausquels il doibt estre préféré, & assis devant eux au plus haut lieu*[[423]](#footnote-423) ». Cette « précédence », la monarchie française la doit aussi à son ancienneté : elle « *a desja demeuré près de douze cens ans soubs le gouvernement Royal en telle réputation, que le Roy d’icelle jusques à présent a esté tenu pour le premier de la Chrestienté, luy cédans les autres Roys la prérogative d’honneur, & préférence de dignité sans difficulté*[[424]](#footnote-424) ».

Le roi de France ne tient son pouvoir que de Dieu : « *Il est notoire que les roys de France ne tiennent estat & temporel que de Dieu, & ne recognoissent autre supérieur en terre*[[425]](#footnote-425) ». Par conséquent, contrairement à d’autres royaumes et principautés, il n’est ni vassal ni tributaire du Saint-Siège, ou de l’Empereur : « *le Roy de France n’est Vassal, sujet, ny tributaire de l’Eglise Romaine, aussi ne l’est-il de l’Empire ny de l’Empereur & ne tient rien d’eux où il ne puisse estre justitiable de vicaires dudit Empire, ains tient son Royaume de juste & souverain droit de possession sans recognoistre aucun. Par le tesmoignage de plusieurs autheurs le Roy de France est Empereur en son Royaume*[[426]](#footnote-426) ». Du Haillan va même jusqu’à écrire, que certains canonistes affirment que le roi de France, ne reconnaissant « *rien de plus grand que soy après Dieu*», il ne reconnaît non seulement aucun supérieur en la « *temporalité*», mais aussi « en la spiritualité, estant en cela seul souverain Prince en l’Europe [[427]](#footnote-427) ».

Ce qui revient à dire qu’il exerce son autorité sur l’église gallicane. Le gallican du Tillet va jusqu’à déplorer le temps où le roi de France était le seul administrateur de l’église Gallicane, car les abus y ont été introduits par la mainmise des papes :

« Combien qu’aux seuls Prélats & ministres de l’Eglise soit commise la spiritualité, qui est la plus digne charge du salut des ames, & interdite aux Rois & Princes temporels, toutesfois en leur domination temporelle est comprise toute la police publique, de laquelle la première part est la protection, garde & conservation de l’ordre & discipline de l’estat Ecclésiastique de leur Potentat […] Tant qu’en France l’Eglise a esté gouvernée & policée sous l’authorité des Rois Très-Chrestiens, & non sous celle des Papes, elle a esté approchante de la première & Apostolique [Église], & la moins & plus tard corrompue que nulle autre. Le mal depuis advenu est procédé quand la puissance absoluë desdits Papes a esté receuë ou endurée en ce Royaume. Le moyen de ce bon gouvernement estoit qu’en cedit Royaume les deux jurisdictions, Ecclésiastique & temporelle, estoient par ensemble concordablement administrées, sous & par l’authorité desdits Roys [[428]](#footnote-428) ».

IV. Une monarchie  
réglée depuis des siècles par la loi

[Retour à la table des matières](#tdm)

« *Il est certain*», écrit Etienne Pasquier, « *que le fondement de toute République, c’est la loy, je ne diray point fondement, je dy que c’est l’ame sans laquelle la République ne peut avoir vie*[[429]](#footnote-429) ». Ce qui fait la grandeur et la solidité des institutions de la monarchie de France, c’est leur « *antiquité*». Elle les doit à la « *race de Capet*».

« C’est celle là qui luy a donné les loix civiles & politiques, qui luy a formé les membres d’un Estat bien solide & composé, qui a affermy son édifice commencé par les autres deux races, qui a fait les Parlements sédentaires pour la justice, & créé les autres jurisdiction. […] C’est celle là qui a créé les conseils de divers noms, & bref qui a fait toutes ces belles Ordonnances, Edits & autres excellentes constitutions qui décorent & soustiennent cet Estat, & qui le rendent en soy fort & admirable aux Estrangers *[[430]](#footnote-430)* ».

Comme Claude de Seyssel, tous estiment que, de toutes les monarchies, la « *Monarchie de France*» est la meilleure grâce à sa loi de succession : « *il est certain que la longue expérience a monstré estre meilleur, & plus seur, que le Royaume de France, sans forme d’élection, aille tousjours de masle en masle, au plus prochain du lignage, tellement que le Roy ne meurt jamais, comme on dit, & que les puisnez soient honnestement apanagez*[[431]](#footnote-431) ».

Par conséquent ce n’est pas une monarchie purement héréditaire, mais c’est une monarchie successive, réglée par une loi de succession qui fait de lui l’usufruitier et non le propriétaire de son royaume, sinon ce serait une monarchie seigneuriale :

« Si jamais ordre polititc fust sainement & sainctement observé en quelque République que ce soit, je puis dire franchement & est vray, que c’est en nostre Monarchie, car nos anciens recognoissans, que combien qu’entre les trois espèces de Républiques, il n’en ayt point de plus digne & excellente que la Royauté, & encore Royauté qui vient par droict successif en ligne masculine, & mesmement [surtout] à l’aisné, toutes particularitez qui se trouvent en nostre Estat *[[432]](#footnote-432)* » (Étienne Pasquier).

Par cette loi, le roi de France détient la pleine souveraineté avant le sacre. Jean du Tillet relève qu’après la consécration du Roi, l’archevêque de Reims s’adresse à lui en ces termes : « *Sois stable, & retiens doresnavant l’estat, lequel as tenu jusques à présent par la succession de ton père, de droict héréditaire, délégué par l’autorité de Dieu tout-puissant*[[433]](#footnote-433) ». Du Haillan va plus loin en laïcisant quasiment la monarchie, faisant du sacre une simple cérémonie : « *Le Roy ne laisse pas d’estre Roy, sans le couronnement & Sacre, qui sont cérémonies pleines de révérence, concernans seulement l’approbation publique, non l’essence de la souveraineté*[[434]](#footnote-434) ».

Cette loi de succession procure aussi à la monarchie française deux autres avantages essentiels : elle interdit tout partage du royaume, comme cela était arrivé au temps des Mérovingiens, et elle prononce l’exclusion des femmes. Antoine Loisel abonde dans ce sens : le Royaume « *ne tombe point en partage entre frères*», et « *les puisnez n’y peuvent pas seulement demander leur légitime […] Ce droict d’aisnesse & d’individuité a principalement esté gardé en France non seulement pour le Royaume, mais aussi pour les principaux fiefs d’iceluy, & ceux qui en ont écrit anciennement l’appellent, Morem Francorum*[[435]](#footnote-435) ». Car dans le cas des apanages, leur dévolution suit la loi salique : à l’extinction des mâles, ils font retour à la Couronne.

Tous se félicitent de l’exclusion des femmes de la succession au trône. Du Haillan estime que « *le plus beau privilège du Royaume de France, c’est que les femmes ny les masles descendans d’elles, ne succèdent point à la Couronne d’iceluy. Ce que nous attribuons à la loy Salique*[[436]](#footnote-436) ». Antoine Loisel l’appelle la Loy des François, car elle impose « *que nostre royaume est masculin, que les femmes en estoient excluses & ne tomboit point en quenouille […] ce qui estoit escrit long-temps avant que l’on en fit querelle au Roy Philippes de Valois*[[437]](#footnote-437) ». Le royaume ne peut ainsi tomber en des mains étrangères [[438]](#footnote-438).

La justice est la pierre angulaire du pouvoir absolu du Roi, puisqu’il a été établi par Dieu pour la rendre à ses sujets. Antoine Loisel écrit : « *il n’y a que le Roy ou autre Prince souverain qui ayent la vraye puissance de commander, & la propriété de la Justice*». Mais, étant donné les dimensions du royaume, le Roi ne peut rendre lui-même la justice comme Saint Louis sous son chêne :

« Il est contraint d’en commettre la simple administration aux Magistrats, en retenant tousjours par devers soy la propriété. Aussi est-ce le plus beau & principal fleuron de sa Couronne, la plus haute, voire la plus divine partie de sa puissance, qui emporte pouvoir sur la vie & sur les biens de tous ses Subjects, pouvoir non tyrannique ny desréglé, mais mesuré par la Justice qui est la fin principale pour laquelle les Rois sont establis *[[439]](#footnote-439)* ».

Étienne Pasquier reconnaît que le pouvoir de justice implique que le Roi détienne celui de faire des lois : en France, « *les loix prennent pour source et origine du Roy, comme les eaux du grand Océan*». Mais il introduit une nuance qui limite singulièrement le pouvoir absolu. Elles doivent passer par les cours « *souveraines*» pour qu’elles trouvent leur légitimié et leur application : « *toutefois si n’ont-elles vogué entre nous, qu’elle n’ayent passé premièrement par l’alambic, & de la Cour de Parlement, & de la Chambre des Comptes, & de la Cour des Aides, selon la diversité de leurs fonctions*[[440]](#footnote-440) ».

La « *Monarchie de France*» est par conséquent une monarchie modérée. Loys Le Roy, reprenant la théorie des trois freins de Seyssel, écrit : « *à fin que le Monarque, en puissance tant immense, n’en orgueillisse oultre mesure, devenant tyran insupportable, il convient modérer son authorité par la crainte de Dieu, révérence de justice, & observation de bonnes loix & anciennes coustumes du pais*[[441]](#footnote-441) ». Étienne Pasquier estime que cela est d’autant plus remarquable que ce sont les Rois eux-mêmes, qui ont voulu ainsi tempérer leur pouvoir : « *ils voulurent apporter ceste attrempance à leur Souveraineté, de ne donner cours à leurs loix qu’elles n’eussent esté auparavant vérifiées par ces trois Compagnies souveraines, chacune en droict soy*[[442]](#footnote-442) ».

François de Belleforest partage ce point du vue :

« Je dis qu’il y a des limites en la puissance Royale, par lesquels on luy borne son authorité, affin que la puissance de tout faire n’engendrast tyrannie, qui est la mortelle ennemie, & de l’estat public, & de la grandeur Royale, & des libertés de la république […] Car les Roys venants à se gaster & dépraver, ou abusants de leur souveraineté, aussi a l’on pourveu à ce desreiglement, & cerché, & trouvé des freins pour dompter ceste puissance & authorité absolue, ou pour obvier aux malheurs qui peuvent survenir és minoritez ou maladies des Princes, quoy que nonobstant ces moyens l’authorité Royale demeure en son entier, non du tout absolue, ny de tant restrainte que le pouvoir luy soit osté, mais modestement contenue par la saincteté des loix, des coustumes & ordonnances anciennes, que les Roys ne peuvent anichiler, comme estans nées avec leur couronne, de sorte que par l’abolissement d’icelles ce seroit causer l’altération de la couronne, & majesté du Royaume. Or les trois points par lesquels ceste royauté est, & a de tout temps esté tenue en devoir en Gaule, & depuis entre les Roys Francs-Gauloys sont la Religion, la Justice, & la Police, qui sont les plus solides fondemens qu’on puisse poser pour establir quelque grande puissance *[[443]](#footnote-443)* ».

Dans sa définition de la monarchie de France, du Haillan va encore plus loin que Seyssel, Le Roy et Belleforest : il en fait un régime politique mixte, lorsqu’il affirme que la France « *est composée de trois façons de gouvernement ; Monarchie, Aristocratie, Démocratie*». Certes le Roi « *est le Monarque, souverain, & absolu, aymé, révéré, craint & obéy*», mais « *bien qu’il ait toute puissance & authorité de commander, & faire ce qu’il veut, si est-ce que ceste grande & souveraine liberté est reiglée, limitée & bridée par bonnes loix & ordonnances, & par la multitude & diversité des officiers qui sont tant près de sa personne, qu’establis en divers lieux de son Royaume, ne luy estant tout permis, ains seulement ce qui est juste & raisonnable, & prescrit par les ordonnances, & par l’advis de son conseil*[[444]](#footnote-444) ».

Or cette modération, pour ne pas dire ce contrôle, du pouvoir royal s’exerce surtout par le droit de remontrance qu’il a accordé à ces Cours.

« Tous ceux qui ont voulu fonder la liberté d’une République bien ordonnées ont estimé que c’estoit lors que l’opinion du souverain Magistrat estoit attrempée par les remonstrances de plusieurs personnes d’honneur, estant constituées en estat pour cest effect, & quand en contr’eschange, ces plusieurs estoient controllez par la présence, commandement & Majesté de leur Prince. Et vrayment qui voudra sainement discourir sur le fait de nostre Monarchie, il semble que cet ordre ait esté quelques-fois très-estroictement observé entre nous par le moyen du Parlement. Qui est la cause pour laquelle quelques estrangers discourans dessus nostre République, ont estimé que de cette commune police, qui estoit comme metoyenne entre le Roy & le peuple, dépendoit toute la grandeur de la France [[445]](#footnote-445) ». (Pasquier)

V. Est-ce à dire que le roi de France  
n’est pas un roi absolu ?

« Il n’y a celuy de nous qui ne recognoisse avec toute dévotion & humilité, en nos Roys pareille grandeur, authorité & prééminence qu’en tous autres Princes souverains [[446]](#footnote-446) » (Pasquier).

[Retour à la table des matières](#tdm)

Du Haillan, qui est allé le plus loin dans le contrôle du pouvoir royal, en se contredisant se défend d’avoir nié le pouvoir absolu du Roi :

« Nous ne disons point que la France soit un Estat composé de trois façons de gouvernement, ny divisé en trois, en puissance absolue & esgalle, chacune ayant la sienne, mais nous disons seulement qu’il semble qu’il le soit, veu les authoritez des trois Estats, tous toutesfois soubzmis à la puissance du Souverain, qui est le Roy, de laquelle ils tirent la leur, comme nous tirons du Soleil la clarté que nous voyons & y a bien grande différence entre sembler & estre. Car il n’y a nulle doubte qu’il ne soit absolument Royal, Monarchique, & Souverain, accompagné de toutes les marques d’absolue puissance & de souveraineté, qu’on peut désirer ou former en un Monarque ».

Il dénonce des « *escrivains bien hardis*[[447]](#footnote-447), *& qui donnent à tort ou à travers leur jugement sur toutes choses, qui ont escrit, que c’est crime de lèze majesté, de dire que l’Estat de la France fust composé de trois choses publiques […] comme si ceste opinion qui a esté dite & pensée par tant de bons & fidèles serviteurs de nos Roys, diminuoit en rien leur authorité, grandeur, & puissance, qui est absolue & souveraine, qu’il n’y a jamais eu monarchie en laquelle les Roys l’ayt eue semblable*[[448]](#footnote-448) ».

Les théoriciens, en effet, estiment que ces freins ne font que renforcer le pouvoir absolu du Roi [[449]](#footnote-449) : « *Non que pour ceci nos Roys ayent estimé se mettre sous la tutelle d’autruy, mais réduisant par ce moyen leur puissance absolue sous la civilité de la loy*», ils ont conservé leur grandeur depuis onze cents ans jusqu’à aujourd’hui, et cela a produit « *tel fruict, que tout ainsy qu’il n’y a eu peuple au monde tant obeïssant à son Roy que le François par le passé ; aussi ne se trouvèrent jamais Princes tant débonnaires & favorables envers leurs sujets que nos Roys, n’y ayant chose qui ne les ait tant unis en cest entre-las de volontez que ce lien général de la France, ce grand & général Parlement, ainsi comme mesme sont contraints de confesser les estrangers, discourans sur nostre Estat*». Et Pasquier fait l’éloge du droit de remontrance, qui ne fait que renforcer le pouvoir du Roi, car il ne consiste pas à le contrôler, mais à le conseiller : « *je dis que nous sommes recevables, non pas à nous opposer, non à disputer, non à controller la volonté de nostre Prince, ains à luy faire nos très humbles remonstrances en justice*». À Rome, « *l’Empereur disoit, Pour autant que je le veux, il est juste. Nos Roys d’une parole plus douce et civile, disent, Pour ce qu’il est juste, nous le voulons*[[450]](#footnote-450) ».

VI. Les Cours « souveraines »,  
pierres d’achoppement du pouvoir absolu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les Cours souveraines, sont les gardiennes des constitutions [institutions] françaises. Et le Parlement joue un rôle essentiel dans le contrôle de la puissance royale. Étienne Pasquier affirme que le parlement de Paris a été « *de toute ancienneté*» et est « *la pierre fondamentale de la conservation de nostre Estat*[[451]](#footnote-451) ». Comme il peut arriver « *que la Couronne tombe és mains d’un Prince foible & imbécille, ilz [nos anciens] establirent un perpétuel & général Conseil par la France, que l’on appella Parlement, non pour servir de controlle à nos Roys, ains par les humbles remonstrances duquel, se passoient les confirmations des affaires générales, & l’establissement non seulement dans Paris, ville capitale de France, mais qui plus dans le Palais, séjour ancien de nos Roys, pour monstrer combien les effects de ceste compagnie estoient augustes, sacrez & vénérable*». Et il observe que, lors des obsèques royales, alors que tous les autres officiers sont en deuil, cette Cour « souveraine » est « *revestue de ses robbes d’escarlate, pour monstrer que la Majesté de la Couronne, qui réside en Justice, ne meurt jamais, ores que nos Roys soient mortels, de là vient que nous ne voyons nulle loi ayant vogue en France, qu’elle ne soit emologuée par la Cour*».

Étienne Pasquier va encore plus loin lorsqu’il affirme que le Parlement a droit de regard sur les affaires d’État, ce que contesterait formellement Charles IX, comme tous ses prédécesseurs et successeurs : « *Et bien que quelques-uns veuillent dire que les affaires d’Estat n’ayent rien de commun avec vous [les magistrats du parlement de Paris], toutesfois jamais paix ou traité d’importance, n’eust authorité entre nous, qu’il n’ait esté vérifié par ceste Cour, comme mesme nous le voyons avoir esté observé de fraische mémoire, lors que nostre Roy [Henri III] s’achemina au royaume de Polongne*[[452]](#footnote-452) ».

Il ne nie pas pour autant la « *grandeur, authorité & prééminence*» de nos rois. Leur autorité est d’autant plus grande que ce sont eux « *qui voulurent apporter ceste attrempance à leur Souveraineté, de ne donner cours à leurs loix qu’elles n’eussent esté auparavant vérifiées par ces trois Compagnies souveraines, chacune en droict soy*». Le droit de remontrance qu’ils ont accordé à leurs Cours « *souveraines*» ne fait que renforcer leur pouvoir. Il regrette que le roi de France s’en affranchisse de plus en plus : « *nos Roys prennoient ordinairement leurs humbles remonstrances en payement : pour cela en estoient-ils moins obeïs par leurs subjects ? Au contraire par ceste correspondance & entrelas de la puissance du Roy avec les très-humbles remonstrances de ces trois Compagnies, chacun demeuroit content, nos Roys en bien commandant, le peuple en bien obéissant*[[453]](#footnote-453) ».

VII. L’affirmation du pouvoir absolu  
du Roi par Charles IX [[454]](#footnote-454)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le mardi 17 août 1563, Charles IX, qui avait accompli sa treizième année depuis le 27 juin, déclara sa majorité dans le parlement de Rouen, mettant fin ainsi au gouvernement de sa mère Catherine de Médicis. Cette déclaration venait après l’édit de pacification du 19 mars 1563, connu sous le nom de paix d’Amboise, consacrant la fin de la première guerre civile. Or le parlement de Paris lui adressa ses protestations, car il estimait qu’un acte de cette importance ne pouvait être fait que devant lui. Le Roi écouta « *bien au long et bénignement*» les remontrances que lui apporta une délégation du parlement, à la tête de laquelle se trouvait son premier président, Christophe de Thou. Elles furent ensuite « *mûrement délibérées*» dans son Conseil.

Charles IX leur répondit avec une grande fermeté, et cette réponse fonda désormais l’attitude qu’il adopterait envers les prétentions du Parlement de partager le droit de justice avec le souverain. D’ailleurs, le Roi, comme ses prédécesseurs et ses successeurs, n’admit jamais que les Parlements, Chambres des Comptes et Cours des Aides, s’intitulassent Cours souveraines, ce qualificatif étant réservé au monarque, seul détenteur de la souveraineté : à ses yeux ce ne sont que des Cours de justice.

Le Roi, s’adressant de nouveau aux députés du Parlement, leur ordonna de ne plus se mêler d’autres affaires que de rendre la justice que les rois de France leur avait déléguée, qu’il ne partageait nullement avec eux, et de ne plus se mêler des affaires d’État : « *je vous veux dire, afin que ne continuez plus à faire comme vous avez accoutumé en ma Minorité de vous mêler de ce qui ne vous appartient, et ne devez ; et qu’à cette heure que je suis en ma Majorité, je ne veux plus que vous vous mêliez que de faire bonne et brève Justice à mes sujets*». Il insistait sur le fait qu’ils n’étaient que les délégués de sa justice, « *car les Rois mes prédécesseurs ne vous ont mis au lieu que vous êtes tous, que pour cet effet, afin que leur conscience en fût déchargée devant Dieu, et que leurs sujets vécussent en plus grande sûreté, sous leur obéissance*». Ces magistrats étaient tombés dans l’erreur de croire qu’ils étaient ses « *tuteurs*», les « *protecteurs du royaume », et les « conservateurs de sa ville de Paris*». Il leur commandait « qu’ainsi que du temps des Rois mes père et grand-père », ils n’aient à se mêler que de Justice, « *faisant comme avez fait depuis que vous êtes fait à croire qu’étiez mes tuteurs, vous trouverez que je vous ferai connaître que ne l’êtes point, mais mes serviteurs et sujets, que je veux que m’obéissez à ce que je vous commanderai*[[455]](#footnote-455) ».

En revanche, il ne leur déniait nullement le droit de remontrance, car comme tous les magistrats, ceux des parlements étaient ses conseillers, mais il n’admettait pas qu’ils prétendissent exercer sur lui une quelconque tutelle : « *quand je vous commanderai quelque chose, si vous y trouvez aucune [quelque] difficulté pour ne l’entendre, je trouverai toujours bon que m’en fassiez remontrance, comme aviez accoutumé faire aux Rois mes prédécesseurs, et non comme mes gouverneurs, et après me les avoir faites, ayant ouï ma volonté, sans plus de réplique y obéir. Et si faites ainsi, vous me trouverez aussi bon et doux Roi en vos endroits qu’en eûtes jamais*». Charles IX n’avait donc pas jugé recevables celles que le parlement de Paris lui avait adressées et il avait ordonné aux magistrats de les enregistrer sans délai : « *J’ai entendu vos remontrances, et comme ont accoutumé mes prédécesseurs Roi de les prendre de bonne part, et après les avoir entendues, vous commander leur volonté, j’en fais de même, m’assurant que ne failliez à m’obéir aussi bien comme vous avez accoutumés faire les Rois mes père et grand-père*[[456]](#footnote-456) ».

Le Parlement ne s’était pas contenté de la réponse du Roi, aussi lui adressa-t-il de nouvelles remontrances, auxquelles il répliqua avec une fermeté accrue, tellement lui-même et ses conseillers furent « *fâchés de ces longueurs et remises affectées qui semblaient ravaler l’autorité du Prince et rehausser celle du Parlement*». Par l’arrêt pris en son conseil privé, le 24 septembre 1563, « sans avoir égard au jugement et partage ainsi fait par ma dite Cour », le Roi l’avait « *cassé, révoqué et mit au néant, le déclarant nul, et comme donné par des gens auxquels la connaissance des choses de l’État de ce Royaume n’appartient aucunement, a ordonné et ordonna que la dite ordonnance du dit mois d’août sera lue et publiée à huis ouvert et enregistrée en la dite Cour, sans aucune adjonction, diminution ni modification quelconque*». Tous les présidents et conseillers, « *non excusés de maladie ou légitime empêchement*», devraient être présents « *sur peine aux défaillants de suspension de leurs offices*». Il leur était défendu, « *au surplus, que, pour l’avenir, ils n’aient à mettre en dispute, ni autrement opiner ni délibérer sur les Edits et ordonnances qui seront faites et émanées de sa dite majesté de chose qui appartient à l’état de ce Royaume, mêmement [surtout] après avoir fait remontrance*[[457]](#footnote-457) ».

Huit ans plus tard, après l’édit de pacification de Saint-Germain qu’il espérait durable, Charles IX, presque âgé de 21 ans, prit en mains les rênes de son gouvernement. Il tint alors un lit de justice en son parlement de Paris, le 11 mars 1571. Il s’adressa à sa Cour dans des termes semblables à ceux de 1563 [[458]](#footnote-458). Une nouvelle fois, il précisait les limites des attributions du Parlement : administrer la justice du Roi, vérifier ses Édits et autres déclarations, et ne se mêler en rien des affaires d’État :

« Au demeurant, je vous commande de garder estroictement mes Edicts & Ordonnances, & pensez que je vous ay mis en ce lieu pour obeïr à mes loix, non pour leur commander ni les mespriser. Si, sur la vérification des Edicts ou autres Lettres que je vous envoyray, vous trouvez difficulté sur laquelle arrestiez qu’il me faille faire remontrances, faictes les sans user de longueur, je les orray [entendrai] tousjours volontiers, mais aussi je veux que, vous ayant après déclaré mon intention, vous y obeissiez sans entrer en dispute avec moy, qui suis vostre Roy & Maistre, qui congnois mieux que vous que se doit & peut faire pour le bien & nécessité de mon Estat. Des affaires duquel je ne veux souffrir que entrepreniez congnoissance, laquelle je réserve à moy seul. Parquoy regardez à vous contenir modestement dedans les bornes de voz Estats qui sont establis seulement pour l’administration de la Justice, correction des crimes, & faire observer mes Edicts & Ordonnances. Obeissans à mes commandemens, j’auray occasion de me louër de vous, & vous gratifier des honneurs & loyers condignes à voz mérites. Qui les mesprisera ne devra trouver estrange s’il tombe en mon indignation ».

Cependant il admettait que, comme tous ses autres officiers, les magistrats de sa Cour de Parlement jouassent un rôle de Conseil :

« J’ordonne à vous Présidents, de vous assembler avec quatre Conseillers de ma Cour, tels qu’elle députera à tels jours & heure extraordinaire que vous adviserez, & au lieu que bon vous semblera, soit en ce Palais ou l’une de vos maisons, et ensemble regarder ce que jugerez expédient pour le bien de ma Justice & réformation des abus qui s’y commettent, dont vous dresserez mémoires & articles que vous m’envoyrez le plus promptement que faire se pourra *[[459]](#footnote-459)* ».

Entre-temps, la correspondance que Charles IX échangea avec le premier président du parlement de Paris, Christophe de Thou, est émaillée d’avertissements aux magistrats pour les exhorter à rester dans leur devoir de juges et à ne pas entrer dans les affaires d’État [[460]](#footnote-460), compétence exclusive du souverain. Le 1er septembre 1569, le Roi écrivait au président de Thou, pour qu’il fît libérer le président Senneton, emprisonné à la Conciergerie par le Parlement, pour son administration pendant son gouvernement à Metz, car il ne devait en répondre qu’à lui seul, sinon ce serait empiéter sur la souveraineté royale :

« J’ay esté adverty que l’on a mis prisonnier en la conciergerie le président Senneton, lequel l’on veult aujourdhuy rechercher de plusieurs choses qui ont esté par luy faictes à Metz pendant qu’il y a exercé l’estat de président, Et par mesme moyen rechercher les déportemens et administration de ceux qui ont eu charge au gouvernement dudict Metz, Et pour ce que je ne veux ny entendz que l’on touche en façon du monde à ce faict ny que ma Court de Parlement en preigne aucune congnoissance, J’ay voulu vous escrire la présente pour vous dire et ordonner bien expressément que vous n’ayez à souffrir ledict Senneton estre recherché des choses susdictes en quelque sorte que ce soyt desquelles il a à respondre à moy seul ainsi qu’il feist lors de son retour dudict Metz, voulant que vous ayez à m’envoyer incontinant les interrogatoires qui luy ont esté faictz jusques icy affin que je les voye et congnoisse à la vérité ce dont l’on le veult rechercher *[[461]](#footnote-461)* ».

Charles IX dénonça constamment les initiatives de son parlement de Paris qui empiétait sur son autorité souveraine. Ne retenons qu’un exemple où il lui reprochait d’avoir fait des édits et des ordonnances sans l’avoir averti préalablement. Il écrivait à Christophe de Thou, le 5 octobre 1569 :

« Monsieur le président, il s’est donné en ma cour de parlement depuis quelques temps en ça plusieurs arrêts, et fait autres ordonnances, lesquelles je crois bien n’avoir été à d’autre intention que pour le bien de mon service. Néanmoins, d’autant que les dits arrêts semblent plus toucher à l’état qu’à l’administration de la justice qui est commise à ma dite cour, et qu’en telles choses il écherrait bien m’en avertir avant qu’elles fussent publiées et mises en lumière pour y interposer mon jugement, selon que, pour tous les avis que j’ai de toutes les parts de mon royaume, je le puis faire mieux que tout autre, je vous veux bien dire que je ne trouve aucunement bon que aussi librement ma cour de parlement ait fait les dits arrêts et ordonnances, et à cette cause, je vous prie que dorénavant vous tenez main que telles choses ne se fassent plus, et que, quand la délibération en aura été prise, l’on m’en avertisse avant que d’en prendre une finale conclusion, pour en faire entendre à ma dite cour ce que je jugerai s’en devoir faire. Autrement, vous pourrez assurer ceux de ma dite cour que je ferai rompre et casser ce que, en telles choses, ils auront fait et arrêté sans m’en avertir *[[462]](#footnote-462)* ».

VIII. Le Roi en son conseil

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme la monarchie française est un gouvernement « *raisonnable*», le Roi est tenu de prendre conseil, et Charles IX n’y a jamais manqué [[463]](#footnote-463). Il n’avait pris sa décision de déclarer sa majorité dans le parlement de Rouen qu’après avoir demandé l’avis de son Conseil. En s’adressant à la délégation du parlement de Paris, il lui dit : « *afin que voyez que je ne fais rien de si grande importance sans mon conseil, je veux que vous les oyez tous opiner, et qu’ils vous disent si ce n’a été par leur avis que j’ai fait ainsi que j’ai connu que mes affaires le requéraient, n’étant obligé de faire cette déclaration que où il me plaît, comme ont fait les autres Rois*». Et se tournant vers son Conseil : « *Je vous prie, Messieurs dire devant eux, comme tous m’avez conseillé ce qu’en ai fait*», et d’abord au cardinal de Bourbon : « *Mon cousin, commencez à dire, en présence des dits députés, que la dite ordonnance avoit été faite par leur conseil et avis, comme très nécessaire et utile au bien de ce royaume*». Ce que fit le prélat, suivis par les autres membres du Conseil [[464]](#footnote-464). Pour décider de la guerre avec l’Espagne en juillet-août 1572, Charles IX avait réuni son Conseil à plusieurs reprises. Il avait même demandé à chacun de ses membres de lui adresser par écrit leur avis sur cette question de la guerre ou de la paix avec le roi d’Espagne [[465]](#footnote-465).

Le Roi fait appel parfois, lorsqu’une décision très importante doit être prise, à un conseil élargi aux personnes les plus influentes de son royaume, comme des présidents et conseillers des parlements, dont il s’était auparavant assuré la fidélité à la couronne. Au début de son règne, alors que les menaces de guerre civile se précisaient, il avait « *fait assembler tout mon Conseil en ce lieu, & un bon nombre des plus notables & recommandables Présidens & Conseillers de toutes noz Cours de Parlement, tant en sçavoir & doctrine que probité de mœurs […], & d’iceux pris advis & conseil sur l’estat des affaires & troubles de mon Royaume, & sur le moyen d’y remédier promptement*[[466]](#footnote-466) ».

Avant de décider d’accorder son édit de pacification de Saint-Germain, il ne se contenta pas de consulter son conseil, mais il prit l’avis de nombreux notables du royaume, notamment de ses gouverneurs et lieutenants généraux des provinces, et de ses capitaines. Tous avaient été unanimes sur la nécessité de parvenir à une pacification négociée si l’on voulait éviter la ruine complète du royaume : « *je n’ay trouvé aucun de tous ceulx de mond. conseil, de quelque estat et qualité qu’ilz feussent, ny mesmes des gentilzhommes et aultres cappitaines particulliers de mon Royaulme, qui n’ayent esté tous d’une mesme voix d’advis que je debvois penser plus qu’à chose du monde de remectre l’unyon et le repoz parmy mes subjectz*[[467]](#footnote-467) ».

Lorsque, quelques mois avant sa mort, à la fin de 1573, il résolut de procéder à la réformation de son royaume, il avait prévu de réunir un Conseil élargi à ses gouverneurs et lieutenants généraux de province, d’abord à Compiègne [[468]](#footnote-468), puis à Saint-Germain-en-Laye, pour « *pourveoir aux desordres que les divisions et guerres civiles ont causé en mon Royaume, me descharger de despences et retrancher ce qui se peut pour d’autant soulager mon peuple et remettre sus l’integrité de la justice et n’obmettre aucune chose qui puisse servir au bien et repos de mes subjetz*[[469]](#footnote-469) ».

IX. Roi Très-Chrétien,  
 mais « empereur en son royaume »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Charles IX avait le sentiment de sa grandeur et des devoirs qu’elle lui imposait : il était du devoir d’un prince « *que Dieu a faict sy grant que je suis », de « tenir son estat en sûreté*», « *et hors de l’injure de ceulx qui auroient mauvaise vollunté*», sinon ce serait m’estimer « indigne du lieu que je tiens [[470]](#footnote-470) ». Aussi défendit-il avec énergie cette prééminence, en exigeant d’avoir, après l’Empereur, la préséance [ou « *précédence*»] sur tous les autres princes de la Chrétienté et par conséquent celle de ses ambassadeurs, après celui de l’Empereur. Or, lors des cérémonies officielles, avec parfois le consentement tacite du Pape, les ambassadeurs du Roi catholique le lui contestaient à la Cour pontificale, sous le prétexte que ses domaines d’Amérique faisaient de Philippe II un Empereur virtuel. En 1565, le conflit s’était tellement envenimé que l’ambassadeur Villeparisis, avec l’aveu de son maître, avait menacé de quitter Rome [[471]](#footnote-471). Tout au long de son règne, conserver la précédence fut une lutte permanente. Dans l’instruction que Charles IX remit en 1566 au comte de Tournon, successeur de Villeparisis, décédé à Rome, l’un des articles essentiels était-il de veiller jalousement à la préséance de la France sur l’Espagne, et de déjouer toutes les manœuvres des Espagnols : « *sur touttes choses il regardera dextrement à se conserver son rang de précédence, assistant tousjours en toutes assemblées et cérémonies […] où les ambassadeurs des princes seront appeliez ou auront à se trouver, y prenant et gardant tousjours les lieu et place de l’ambassadeur de France qui est la première après celle de l’Empereur*». Sinon le Roi lui commandait « *de se licentier et prendre congé de sadicte saincteté et de monter soudain à cheval pour s’en retourner devers luy*[[472]](#footnote-472) ».

Dans la tradition de la monarchie française, il n’admettait aucune intrusion du Saint-Siège dans ses affaires : il était bien « *empereur en son royaume*[[473]](#footnote-473) ». Pendant tout son règne, il s’opposa fermement à l’introduction des décrets du concile de Trente, qui remettaient en question les privilèges de sa Couronne et ceux de l’Église gallicane : il n’avait jamais « *pensé à l’establissement dudict Concile » dans son royaume, car il n’avait « aucun nerf qui tendist a telle résolution*[[474]](#footnote-474) ». En diverses occasions, il défendit les droits qu’il avait à la nomination aux bénéfices ecclésiastiques, notamment en 1570 et en 1572. Il n’admettait pas de voir ainsi son autorité bafouée : « *je ne me puis taire ny louer de l’expedition que Sadicte Saincteté en a faicte au prejudice de mon auctorité, ce que je veulx que vous luy remonstriez si vifvement de ma part qu’elle se dispose à revocquer et mectre à neant ». Il ne pourrait se « laisser despoullier de telle sorte des droictz qui m’appartiennent*[[475]](#footnote-475) ». Charles IX ne supportait pas davantage que ses sujets fussent appelés à Rome devant le tribunal de l’Inquisition. L’envoi comme ambassadeur de l’un de ses meilleurs ministres, Paul de Foix, entraîna une vive tension avec le Saint-Siège qui voulait le traduire devant le Saint-Office pour crime d’hérésie. Le Roi en avait été très mécontent : « *j’en fais une recharge si vifve à Sa Sainteté et en ay parlé si ouvertement au Nonce qu’elle a pardeçà, que je veux croire qu’elle changera d’opinion, comme aussi, en tous cas, je ne suis pas deliberé de permettre que mes Ministres reçoivent pour mon service un tel affront*[[476]](#footnote-476) ».

Il est vrai que, pendant tout son règne, le refus de Charles IX de s’aligner sur la politique pontificale lui valut des relations conflictuelles avec le Saint-Siège. Aux yeux de la papauté, le vrai défenseur de l’Église était désormais le Roi Catholique, estimant que le roi de France, accusé de compromission avec les hérétiques et avec les infidèles, ne l’était plus [[477]](#footnote-477). Tous les édits de pacification promulgués par Charles IX pour mettre fin aux guerres civiles étaient condamnés par Rome. À l’annonce de la paix de Saint-Germain que lui fit son ambassadeur, le pape Pie V réussit à contenir sa colère, mais « *Sa Sainceté me dict espérer tousjours beaucoup de la valleur, religion et piété de Sa Majesté, qu’elle se promectoit que Dieu ne l’abandonneroit jamais, mais qu’elle craignoit qu’elle n’eust esté mal conseillée*[[478]](#footnote-478) ». En prenant pour prétexte les malheureux troubles de son royaume, son refus obstiné d’entrer dans la Ligue chrétienne contre l’empire ottoman n’était pas moins choquant aux yeux du Pape : « *Je luy ay représenté l’estat de mon royaume comme il est à la vérité, lui faisant congnoistre comme je suis contraint entrer en bien grandes despenses pour achever de le nettoyer de toute rébellion, […] ne pouvant et n’estant conseillé penser à autres desseings jusques à ce que j’aye entièrement remis mon estat comme il appartient*[[479]](#footnote-479) ».

Le pape ne condamnait pas moins les alliances du Très-Chrétien avec les princes protestants. Après la paix de Saint-Germain, Charles IX décida de renouer les alliances de son grand-père et de son père avec les princes du Saint-Empire pour contrer les ambitions hégémoniques de la maison d’Autriche. Il avait envoyé vers eux son favori le comte de Retz pour leur assurer qu’il n’y avait « *Prince en la Chrestienté de l’amitié duquel ilz se doibvent plus promectre que de la myenne*[[480]](#footnote-480) ». Il n’avait pas hésité à conclure une alliance avec l’hérétique Elisabeth d’Angleterre, qu’il aurait aimé renforcer par un mariage avec l’un de ses frères, le duc d’Anjou ou le duc d’Alençon, qu’il lui proposa successivement, « considérant qu’il n’y a rien qui lye plus estroictement, nourrisse et entretienne davantaige la paix et amityé entre les roys et grandz princes que le mariage et les alliances qui se font des ungs avec les aultres [[481]](#footnote-481) ».

Charles IX était en revanche indigné que l’on pût le soupçonner de faillir à ses devoirs de fils aîné de l’Eglise. Il n’avait « *rien plus à cœur que de se conserver le nom de filz aisné de l’Église que ses prédécesseurs luy ont de si long temps acquis, à l’imitation desquelz il n’espargnera jamais et la puissance que Dieu luy a donnée ny sa propre personne pour le soustenement de ce Saint Siège, base et fondement de la républicque chrestienne*[[482]](#footnote-482) ». Le Roi Très-Chrétien n’avait pas de leçons d’orthodoxie à recevoir de qui que ce soit : « *mes actions ont esté telles depuis dix ans qu’elles doibvent avoir satisfaict tous ceulx qui n’ont regardé qu’à la conservation de la Religion Catholicque en son entier, pour laquelle ung chacun sçait qu’il n’y a prince en la chrestienté qui aye tant combattu et tenté tant de hazards que moy*[[483]](#footnote-483) ».

D’ailleurs, ce n’est pas parce qu’il voulait tolérer une autre religion que la sienne dans son royaume qu’il accordait des édits de pacification aux réformés, mais afin de soulager les misères de son « *pauvre peuple*» et de rétablir la concorde entre ses sujets « *par la voie de la douceur*». Faisant sien l’adage du Saint-Empire, cujus regio, ejus religio, son objectif final était de les réunir sous une même foi par souci de l’unité du royaume, et de l’affermissement de son État. La pacification de Saint-Germain se ferait au bénéfice de la religion catholique, car il « *n’y va pas moings que de la perte d’ung si grand et florissant estat que cestuicy ; lequel demourant en son entier et estant remis en sa première splendeur pourra, après que Dieu aura réuny les cœurs de mesd subjectz, estre encores employé pour l’accroissement et augmentation de nostre foy et religion catholicque*[[484]](#footnote-484) ».

Le mariage de sa sœur Marguerite avec Henri de Bourbon, roi de Navarre, qui « *promect beaucoup de fruict à toute la Chretienté*», était le meilleur moyen d’opérer la conversion des huguenots, par l’exemple que ce dernier pourrait leur donner, car il est « *jeune et d’un naturel ployable et bien adonné*», et dont on peut se promettre « *que Dieu luy fera la grace de recevoir les sainctz admonestations qui luy seront ordinairement faictz et par le moien d’iceulx recognoistre et embrasser la vraye religion*[[485]](#footnote-485) ». Ce mariage était le meilleur moyen d’assurer la paix et le triomphe de la religion catholique dans son royaume.

Après la Saint-Barthélemy, Charles IX n’hésita plus à proclamer que sa politique de concorde n’avait eu qu’un seul objectif : réunir ses sujets sous une même religion, la sienne, garante de la paix civile dans son royaume. Il tirait la leçon de son échec : le Roi ne voulait plus tolérer l’exercice de deux religions dans son royaume, qui avait été la source de tous ses malheurs, « *ayant esprouvé que jamais les discordes et guerres civiles ne cesseront en ung estat où il y aura diversité de religion et qu’il est impossible à un roy maintenir en ung mesme royaulme ceste répugnance de religion, qu’il ne perde la bienveillance et obéissance de ses subjectz ; voire que ceux qui seront de religion répugnante à la sienne ne desirent en leur cœur que changement de roy et estat*[[486]](#footnote-486) ».

X. Charles IX et la raison d’État

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant même que Giovanni Botero n’inventât le concept de raison d’État [[487]](#footnote-487), les souverains ne s’étaient pas privés depuis des siècles de pratiquer le réalisme politique en faisant bon marché de la morale. Parmi les rois de France, ne retenons que les noms de Philippe IV le Bel et de Louis XI. Le propre aïeul de Charles IX, pour recouvrer sa liberté, n’hésita pas à se parjurer en ne respectant pas le traité de Madrid par lequel il abandonnait le duché de Bourgogne à Charles Quint, et à condamner ses fils à demeurer en otages prisonniers en Espagne. Charles IX n’échappa à la règle.

Lorsqu’il dénonçait le soutien que certains princes protestants du Saint-Empire apportaient à ses sujets rebelles, Charles IX s’adressait à l’Électeur palatin en ces termes : « *c’est chose aliénée d’un sage prince, favorizer les rebelles d’ung aultre, d’estre aucteur et fomantateur de tant de calamitez et de pitiez que peult amener une telle guerre, se déclarer de guayeté de cueur ennemy mortel d’ung de qui on ne receut jamais que plaisirs et offices d’amytié*[[488]](#footnote-488) ». Mais lui-même faisait preuve de réalisme politique en soutenant la rébellion des Gueux des Pays-Bas contre son beau-frère et allié Philippe II :

« J’ay faict equipper ès portz et havres de mon Royaulme ung bon nombre de vaisseaulx de façon que j’ay dressé une armée de mer de douze ou quinze mil hommes qui sera preste à faire voile où on voudra dedans la fin de ce mois soubz prétexte de garder mes havres et costes des déprédations, mais en effect et intention de tenir le Roy Catholique en cervelle et donner hardiesse à ces gueulx des Païs-Bas de se remuer et entreprendre ainsi qu’ils ont faict, aiant jà prins toute la Zélande et bien esbranlée la Holande *[[489]](#footnote-489)* ».

Et lorsqu’il ordonnait à son ambassadeur à Londres de convaincre la reine Elisabeth d’entrer en guerre en Flandre : « *Il seroit bien bon pour mes affaires que la Royne d’Angleterre, qui a tant de moyens, s’y mist de piedz et de mains […] Il sera très bon que vous continuiés accortement à eschaufer, tant que vous pourrés, ceste Royne à se déclarer ouvertement, s’il est possible, contre le Roy d’Espagne*[[490]](#footnote-490) ».

Après la Saint-Barthélemy, il alla encore plus loin dans le double-jeu qu’il pratiquait avec le roi d’Espagne. Lorsqu’il assurait Philippe II de son amitié, il donnait en même temps à son ministre à Bruxelles l’ordre de renouer avec Guillaume d’Orange, « estant bien ayse, suivant ce que je vous ay escript, que vous entreteniez vostre intelligence avecques luy, pourveu que le puissiez faire de façon que ne soiez descouvert, parce qu’il se faut bien garder de faire chose par laquelle ledict duc [d’Albe] cognoisse que favorisiez les entreprises dudict prince ». Son ministre devrait donc se « comporter très prudemment, et ne laisser rien partir de voz mains qui vous oblige et face cognoistre au duc d’Alve qu’entreteniez praticque avecques ledict prince d’Orange. Vous direz audict duc qu’il a maintenant toute occasion d’estre asseuré de mon intention, tant à l’entretènement de la paix d’entre son maistre et moy, que à l’augmentation du service de Dieu ».

Charles IX poussa le réalisme politique jusqu’à demander au duc d’Albe de faire passer au fil de l’épée les huguenots, venus au secours des Gueux, qu’il avait capturés après la défaite de Genlis et la prise de Mons, et que lui-même avait favorisés secrètement ! Si le duc d’Albe répondait à son ministre à Bruxelles « que c’est tacitement le requérir de faire mourir lesdicts prisonniers et faire tailler en pièces ceulx dudict Mons, vous luy direz que c’est ce qu’il doibt faire, et qu’il se fera ung très grand tort, et à toute la chrestienté, s’il faict autrement ». Mais sur ceci, il fallait garder le secret et n’en parler « *audict duc comme de vous-mesmes, sans qu’aucun sçache que je le vous aye commandé*[[491]](#footnote-491) ».

C’est toujours au nom d’un réalisme politique, que le Saint-Siège et le Roi catholique estimaient être une trahison de la Chrétienté, que le Roi Très-Chrétien cultivait l’amitié des Infidèles, et refusait d’entrer dans la Ligue contre le Sultan. Alors qu’il félicitait cette dernière pour la victoire de Lépante, lui, le fils aîné de l’Eglise se réjouissait de voir le sultan refaire ses forces : « il pourra donner beaucoup d’affection à ses contraires [[492]](#footnote-492) ». Il se réjouissait que le soutien secret qu’il apportait aux Gueux des Pays-Bas eût provoqué la retraite de l’armée navale de la Ligue : « la façon de laquelle je me suis conduit à l’endroit de mes voisins a tellement entretenu les Espagnols en crainte, que leurs desseins ont esté entièrement renversez, et me conjouis avec le G. S. de ce qu’ils ont eu si peu d’effect [[493]](#footnote-493). J’ay esté sollicité vivement d’entrer en cette ligue, mais d’autant que au besoin l’amy se faist cognoistre et que les affaires dudit G. S. estoient en nécessité, je me suis résolu non seulement n’y entendre, mais ay voulu comme j’ay faict le favoriser en ce que j’ay peu [[494]](#footnote-494) ».

Il faisait passer avant tout l’intérêt bien compris de son royaume qui était de le soustraire à l’hégémonie de l’Espagne. Il estimait que cette Ligue n’était qu’un instrument entre les mains de Philippe II pour mieux assurer sa domination sur la Chrétienté, car il ne croyait pas un seul instant à la sincérité de celui qui se voulait le champion du catholicisme. Le roi d’Espagne, « *soubz couleur de piété et de religion et de s’en dire et monstrer faulteur*», dissimulait son projet de domination de la Chrétienté [[495]](#footnote-495). « *Tous ses desseings, praticques et menées » ne tendaient qu’à lui permettre de « s’accroistre et faire monarque dessus toute la Chrestienté et à diminuer la grandeur [du roi de France] le plus qu’il pourra comme le seul obstacle qui le peult engarder de parvenir à ses mauvaises et ambitieuses intentions*[[496]](#footnote-496) ».

La défense de la religion n’était qu’un prétexte pour masquer et justifier sa soif de puissance et les intérêts de sa couronne : aux Pays-Bas il ne combattait pas l’hérésie, mais des rebelles à son autorité. En France, son seul but était d’entretenir la guerre civile : son ambassadeur, don Francés de Àlava, « *va suscitant quelques factieux ausquelz il a acointance de tout temps pour fère, s’il peult, mutiner ce menu peuple, semant infinies meschancetez et pernitieux bruitz pour servir à son dessaing, […] pour entretenir la division et l’innymitié entre mes subgectz et empescher que je n’establisse mon auctorité et la paix en mon Royaulme*[[497]](#footnote-497) ».

Mais, comment justifier l’ordre d’exécuter sans jugement les seigneurs protestants, car c’était un manquement à la parole qu’il leur avait donnée par l’édit de Saint-Germain deux ans plus tôt [[498]](#footnote-498) ? Nous avons vu sa justification : il n’y avait aucune infraction à son édit de pacification. Il ne faisait que punir des rebelles à son pouvoir absolu. L’amiral ne lui avait laissé le choix qu’entre la guerre avec l’Espagne et la guerre civile : avec ou sans sa permission, les huguenots iraient au secours des Gueux. Charles IX ne pouvait pas permettre à Coligny de lancer une expédition militaire aux Pays-Bas, car ce serait un casus belli avec Philippe II. Or il savait pertinemment que l’état de son royaume ne lui permettait pas de faire une guerre ouverte à l’Espagne, ce serait l’exposer à un désastre militaire qui serait encore plus grand que celui éprouvé à Saint-Quentin par son père Henri II.

Pour éviter une nouvelle guerre civile, il estima qu’il ne lui restait d’autre choix que de priver les huguenots du seul chef qu’il leur restait. En vertu de son pouvoir de justice, et au nom de la raison d’État, le roi de France pouvait, dans des circonstances exceptionnelles, s’affranchir des institutions judiciaires qui émanaient de lui, prononcer la peine capitale et la faire exécuter. Bien plus que son droit, c’était son devoir quand il s’agissait de la sauvegarde de son royaume et de la paix pour ses peuples. Il avait décidé de faire exécuter le prince de Condé sur le champ de bataille de Jarnac pour éviter le scandale du jugement d’un prince du sang, de sa condamnation à mort et de son exécution. Il avait tiré la leçon de l’expérience désastreuse du connétable de Bourbon et de la première mise en jugement de Condé par son frère François II après la conjuration d’Amboise. C’est ce que ferait son frère Henri III en faisant exécuter les Guise à Blois et ce que ferait plus tard Louis XIII en faisant exécuter Concini dans la cour du Louvre. Il prononça donc la condamnation à mort de Coligny pour crime de lèse-majesté et le fit exécuter à Paris. Sans doute avait-il médité d’en faire porter la responsabilité aux Guise, dont il se serait aussi débarrassé. Mais le Roi n’avait pas prévu que l’amiral réchapperait de l’arquebusade dont il serait la victime [[499]](#footnote-499).

XI. Charles IX, disciple de Machiavel ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

Charles IX était-il pour autant un disciple de Machiavel ? Que les œuvres de Machiavel fussent connues de Charles IX, c’est vraisemblable. À son avènement, la dernière édition du Prince en français datait de 1553, et celle des Discours de 1559. D’ailleurs il aurait pu lire ces ouvrages en italien. On peut douter que ce fût son précepteur Amyot et les théoriciens politiques que nous avons vus, qui les lui eussent recommandés. En revanche, le Florentin Albert de Gondi que la Reine mère avait associé à son éducation les lui fit certainement connaître. Faut-il voir dans la réédition des deux œuvres en 1571, avec privilège, la main du Roi ? Peut-être.

Au lendemain de la Saint-Barthélemy, les pamphlets huguenots ne manquèrent pas de l’en accuser [[500]](#footnote-500). Le Tocsain contre les Massacreurs reproche à Catherine de Médicis d’avoir « *fait faire leçon » au Roi son fils « surtout des traités de cest athée de Machiavel, dont le but a esté plustost d’enseigner le Prince à se faire craindre que aimer, et à règner en grandeur qu’à bien régner*[[501]](#footnote-501) ». La même accusation est portée dans le Réveille-matin des Français : Catherine faisait pratiquer à son fils « *une des leçons de Machiavelli, qui est de ne garder aucune foy, qu’autant qu’on la cuidera tourner à son advantage*[[502]](#footnote-502) ». Sa mère et ses conseillers lui répétaient souvent qu’un prince ne devait pas tenir sa parole, si son intérêt et celui de son État s’y opposaient : « *on ramentoit [rappelait] [des exemples] ordinairement* *au Roy, avec le chapitre dixhuitième du livre du prince de Machiavelli*[[503]](#footnote-503), *où il traitte comme c’est que les princes doyvent garder la foy : surquoy ses maistres d’escole (aussi peu soucieux de sa conscience que de sa réputation) font des additions & gloses plus dangereuses que le même texte*[[504]](#footnote-504) ».

Ses « maistres et instituteurs » lui avaient appris à « *dissimuler sa foy, sa religion, ses pensées, estre maistre de son visage*[[505]](#footnote-505) ». L’historien protestant Jean de Serres reprend cette accusation de dissimulation : il était « *secret en ses desseins, grand dissimulateur, et qui donnoit aisément pli à son visage, ce que ses précepteurs lui avoient maintes fois recordé, car du commencement il étoit doux et ouvert*[[506]](#footnote-506) ». Brantôme, porte-parole de cette vieille noblesse de France qui haïssait et calomniait les Italiens en général, surtout les Florentins, les Gondi et le maréchal de Retz en particulier, « *grand menteur et dissimulateur*», qui avait appris au Roi à dissimuler, « *à cause de quoy il ne faisoit point de difficulté de faucer sa foy toutesfois et quantes qu’il vouloit et luy venoit en fantaisie*». Pourtant « *de son naturel il ne l’estoit nullement en sa jeunesse, estant fort ouvert, prompt et actif, vigilant, esveillé et peu songeart, comme doit estre tout dissimulateur [[507]](#footnote-507) ». Jacques* Amyot, son ancien précepteur, devenu son grand-aumônier, désapprouva le mensonge auquel Charles IX eut recours pour décider le cardinal de Bourbon à célébrer la messe de mariage de sa sœur avec Henri de Navarre, en prétendant que la dispense papale était arrivée, alors qu’il n’en était rien. Il refusa d’assister à la cérémonie [[508]](#footnote-508).

Ces qualités de secret et de prudence, aux yeux de son prédicateur Sorbin de Sainte Foy, étaient indispensables à un souverain, et Charles IX les possédait [[509]](#footnote-509) : « *S’il estoit question de cacher prudemment en son cueur chose qui ne méritast d’estre descouverte, pour importer au service de Dieu et soulagement de son peuple, il y marchoit avec une prudence si très grande qu’il n’y avoit celuy qui, après l’exécution de ses desseins, n’admirast sa froidure extérieure pleine d’ardeur en son cueur*[[510]](#footnote-510) ». Lorsqu’après la Saint-Barthélemy, Charles IX vint devant le Parlement pour assumer l’entière responsabilité de l’exécution des chefs protestants, Christophe de Thou le félicita pour avoir su garder le secret de cette décision : « *Alors le premier Président, au nom de tout le Sénat, en louant l’acte, comme digne d’un si grand Roy, luy respondit que c’estoit bien fait, & qu’il l’avoit justement peu faire. Que qui ne sçait bien dissimuler, ne sçait régner*[[511]](#footnote-511) ».

Dans sa dédicace à Henri II de son Recueil des guerres et traictez, Jean du Tillet est bien de cet avis :

« En la Monarchie, l’Estat des Princes est manié par peu de personnes éleües, & coustumièrement exposées à envye, telle qu’ils sont contraints taire & celer leurs principaux affaires, & les tenir si secrets au plus profond de leurs pensées, qu’ils ne soient sceuz ny entenduz, mesmes d’aucuns leurs amys, desquels il fault qu’ils se gardent en telles choses, comme ils feroient des ennemys. Et certes en tel gouvernement, le secret par tout est si nécessaire, que par faulte d’iceluy, le meilleur advis tourne mauvais *[[512]](#footnote-512)* ».

Dans les confidences qu’il put faire à quelques intimes, le Roi n’évoqua jamais l’œuvre de Machiavel. En revanche, nourri de l’histoire de ses prédécesseurs, il se réclama de l’exemple de l’un d’entre eux, Louis XI [[513]](#footnote-513). Brantôme relate que le Roi avait dit après la Saint-Barthélemy : « *N’ay-je pas bien joüé mon jeu ? dit-il, n’ay-je pas bien sceu dissimuler ? N’ay-je pas bien appris la leçon et le latin de mon ayeul le roy Louis XI*[[514]](#footnote-514) ? ». À un seigneur qui, au lendemain de la Saint-Barthélemy, lui disait que l’on n’attendait pas cela de lui, il répondit par la formule que Commynes attribue à Louis XI [[515]](#footnote-515) : « Aussi, dit-il, mon bonnet ne la sçavoit pas ». Et Sorbin de conclure : « Cela luy estoit plus que nécessaire pour se garantir d’infinis dangers que la malice des temps, ou plustost impiété de ses mauvais subjets, luy tramoient du jour au lendemain [[516]](#footnote-516) ».

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avec les troubles civils, la marche vers la monarchie absolue, déjà bien avancée pendant les règnes du grand-père et du père de Charles IX, était devenue irrésistible. D’ailleurs, des théoriciens défendaient le pouvoir absolu du roi et niaient tout régime mixte dans la monarchie française. Guillaume Budé, dans ses Annotations aux Pandectes, s’élevait déjà en 1508 contre ceux qui prétendaient que le Parlement détenait les pouvoirs du Sénat romain, alors qu’il n’était qu’une cour de justice. Guillaume de la Perrière, dans son Miroir politique, publié en 1555, proteste contre ceux qui font de la monarchie française un régime mixte, combiné de monarchie, aristocratie et démocratie.

« *Aucuns ont voulu dire, que le Royaume de France n’est pas seulement gouverné par monarchie d’un seul Roy, ains est aussi gouverné par l’aristocratie de Parlement*». Or, « *les Parlemens ne brident pas les Rois, ains nos Rois les brident, réforment, & en cas de coulpe, punissent, cassent & annullent leurs arrests quand bon leur semble, & par leurs édicts & ordonnances les règlent*». Il s’inscrivait en faux contre « *Macchiavegli, secrétaire de la République de Florence », qui faisait l’éloge des rois de France, qui s’étaient réservé « la puissance des guerres, & de leurs deniers*», et avaient remis « *l’administration de la justice aux Parlemens*». Car il considérait « *que les Parlemens, voire tous sièges de judicature de France, sont comme ruisseaux procédans de la fontaine de Royauté, & le Roy est chef unique sur tous, & que de luy seul procède toute leur authorité*». Il concluait : « *nous vivons en ce florissant Royaume, sous une seule espèce de République, c’est sous la monarchie d’un très chrestien & très puissant Roy*».

Il rejetait le point de vue de Claude de Seyssel, « *traducteur de l’hystoire d’Appian Alexandrin*», qui avait fait « *ses effors de prouver que la République des François est en partie, Monarchique, en partie, Aristocratique, & en partie Démocratique*». Ses raisons « *ne sont certaines ny bien fondées […] car à tout homme qui a succé de bon laict, est apparent que nous vivons sous Empire Monarchique*[[517]](#footnote-517) ». Jean Bodin ne dirait pas autre chose : la monarchie française est « une pure Monarchie, qui n’est point meslée de puissance populaire, & moins encores de seigneurs Aristocratiques, & telle meslange est du tout impossible & incompatible [[518]](#footnote-518) ».

Charles IX ne remettait pas en cause la constitution du royaume, fondée sur sa responsabilité devant Dieu, sur son devoir de rendre la justice à ses sujets et sur des lois fondamentales, dont Louis XV dirait deux siècles plus tard qu’il était « *dans l’heureuse impuissance de les violer*». Mais il restait intransigeant sur son pouvoir absolu : seul détenteur de la souveraineté, il ne partageait avec personne le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif. Entre Charles IX et les parlements, il s’agissait d’un véritable conflit constitutionnel, déjà très marqué sous les deux souverains précédents, conflit qui devait durer jusqu’à la Révolution de 1789. Le discours de la Flagellation que Louis XV prononça le 3 mars 1766 devant le parlement de Paris, fait écho au discours qu’avait prononçé Charles IX devant la même Cour le 11 mars 1571.

« C’est en ma personne seule que réside la puissance souveraine. […] C’est de moi seul que mes cours tiennent leur existence et leur autorité. […] La plénitude de cette autorité, qu’elles n’exercent qu’en mon nom, demeure toujours en moi. […] C’est à moi seul qu’appartient le pouvoir législatif, sans dépendance et sans partage. […] C’est par ma seule autorité que les officiers de mes cours procèdent, non à la formation, mais à l’enregistrement, à la publication, à l’exécution de la loi, et qu’il leur est permis de me remontrer, ce qui est du devoir de bons et utiles conseillers. […] L’ordre public tout entier émane de moi *[[519]](#footnote-519)*. »

**Deuxième partie***Quelques idées politiques du «passé»*

4

“De l’importance primordiale  
du développement de l’idéologie  
parlementaire en Angleterre dans  
la première moitié du XVIIe siècle.”

Recteur Jean-Pierre POUSSOU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Entre 1642 et 1646, il se produisit en Angleterre un événement tout à fait étonnant pour l’Europe de cette époque : la lutte armée entre le souverain du pays, Charles Ier Stuart, et le Parlement de ce même pays. En 1646, à la bataille de Naseby, le conflit tourna à l’avantage de l’assemblée, le roi payant, quelques années plus tard, sa défaite par sa condamnation à mort et son exécution le 18 janvier 1649. Ce furent des événements considérables qui ne peuvent être compris si l’on ignore une grande particularité du fonctionnement de la monarchie anglaise : l’existence, depuis de longs siècles, d’un système politico-administratif faisant participer à l’administration du royaume, aux côtés du souverain, une assemblée, le Parlement, composée d’une chambre haute, celle des Pairs - ici les Lords -, et d’une chambre basse, les Communes – The Commons. L’opposition avec la France, souvent soulignée par les historiens anglais, est évidente. Or le rôle de ce Parlement d’Angleterre s’accrut au XVIe siècle par suite du divorce d’Henry VIII, de l’introduction par lui-même et ses successeurs de la Réforme, des questions compliquées de succession au trône, et des changements radicaux successifs d’orientation religieuse. Le tout déboucha au milieu des années 1620 sur l’émergence de ce que l’on peut appeler une idéologie parlementaire, largement opposée à la manière dont Charles Ier, monté sur le trône le 27 mars 1625, concevait son pouvoir et la manière de l’exercer.

Certes, la victoire des parlementaires ne fut que temporaire puisqu’en 1660 le fils aîné du défunt roi, Charles II, monta sur le trône. Mais l’histoire de la Restauration fut loin d’être paisible et finalement, en 1688, son frère et successeur, Jacques II, fut renversé par la Glorieuse Révolution, laquelle ne créa certes pas un régime parlementaire mais instaura une monarchie limitée, ce qui était très proche des demandes des parlementaires de 1640. Cette monarchie limitée, fruit de l’idéologie parlementaire, opposait au modèle français de l’époque, celui de Louis XIV, autrement dit la monarchie absolue, un autre système politique. À travers différentes péripéties et une longue évolution, cela aboutit au XIXe siècle à la naissance d’un régime parlementaire qui, à l’évidence, n’aurait pu se mettre en place si n’était pas apparue et ne s’était pas très fortement développée, dans les années 1620, à l’occasion du conflit avec Charles Ier, une idéologie parlementaire.

En réalité, il s’agit d’une question extrêmement difficile et complexe, et d’ailleurs, à la suite du très grand historien de cette époque que fut Conrad Russell [[520]](#footnote-520), plusieurs éminents chercheurs, spécialistes de l’Angleterre de cette époque, n’agréeraient sans doute pas à ce concept d’idéologie parlementaire. D’une part, pour Russell, le véritable conflit ne s’est mis en place qu’avec la révolte irlandaise de l’automne de 1641. D’autre part, il n’a cessé d’insister sur la profonde ubiquité de la position des Pairs et des députés aux Communes, ainsi que sur le caractère très particulier des parlements de cette époque [[521]](#footnote-521). On voit, par exemple, lors du Parlement qui se réunit en 1621, ceux-ci s’opposer au souverain et voter la Pétition du Droit. Mais les mêmes continuent à participer à l’administration du royaume d’Angleterre comme le montre l’exemple, entre 1629 et 1640, période durant laquelle le roi gouverne sans réunir le Parlement,de deux des leaders de l’opposition à la politique royale au sein des Communes : « John Hampden continue à le servir comme Deputy Lieutenant, et John Pym comme Receveur des Terres de la Couronne » [[522]](#footnote-522). Il est donc évident que, par delà les conflits au sein de l’assemblée lorsqu’elle se réunit, le cadre local et régional reste celui dans lequel se déroule normalement la vie des députés. Il faut également prendre conscience « qu’être membre du Parlement n’est pas une profession dans l’Angleterre du début du XVIIe siècle ; même dans une période où les parlements furent fréquents, comme ce fut le cas dans les années 1620, un parlement resta un événement et non une institution ». La plupart des députés n’avaient pas de demeure à Londres ; le temps des sessions était pour eux une grosse dépense et, par ailleurs, ils souhaitaient ne pas s’éloigner trop longtemps de leur famille et de leur demeure provinciale [[523]](#footnote-523). D’où leur ubiquité, qui était également celle des Lords : élus aux Communes ou appartenant à la Chambre haute, à Westminster ils étaient des membres de l’exécutif, mais, « à domicile, la plupart d’entre eux appartenaient au contraire à l’exécutif », puisqu’ils assuraient l’administration du royaume [[524]](#footnote-524). Et, à cet égard, ils ne pouvaient occuper une fonction sans l’accord du gouvernement qui, par exemple, faisait d’eux des Lords Lieutenants, des Deputy Lieutenants [[525]](#footnote-525), ou des juges de paix [[526]](#footnote-526).

Pour Conrad Russell, c’est donc la guerre extérieure d’abord, puis celle menée avec deux des royaumes dont Charles Ier était le souverain, qui a mis en place le mécanisme amenant à la Révolution puis à la guerre civile. Pourtant, ce point de vue, qui a eu deux immenses mérites – l’un d’analyser en profondeur le fonctionnement du système politique et administratif anglais, et ainsi de nous le faire comprendre ; l’autre de rompre avec des explications reposant sur des évolutions économiques et sociales de long terme, dans lesquelles s’est engluée un long moment la recherche historique anglaise sur l’explication des événements de 1640 [[527]](#footnote-527) me paraît aboutir aussi à méconnaître l’opposition d’idées qui a existé entre le souverain et une grande partie, puis la majorité des membres de ses parlements. Il en résulta une autre conception de la monarchie anglaise : c’est ce que j’ai appelé la naissance d’une idéologie parlementaire.

I. Les racines médiévales  
du Parlement d’Angleterre

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il est clair que les circonstances, à savoir la conjoncture politique des années 1620-1630, ont joué un rôle essentiel [[528]](#footnote-528) : la mésentente de Charles Ier avec une grande partie des Lords et des Commoners a amené l’expression d’une idéologie parlementaire qui était, sous la forme avec laquelle elle fut exprimée, une nouveauté dont cependant les racines et une grande partie des fondements étaient en fait fort anciens. Rien n’aurait pu avoir lieu s’il n’avait pas existé en Angleterre depuis fort longtemps une assemblée nationale. On trouve son existence dès 924, date de l’accession au trône d’Aethelstan : « à partir de cette époque, cette assemblée, de grande taille et aux fonctions hétérogènes, joua un rôle essentiel dans le gouvernement du royaume » [[529]](#footnote-529). Il s’agissait sans aucun doute de pratiques germaniques qui permettaient au souverain de disposer d’une assemblée susceptible de le conseiller mais aussi de relayer ses décisions, le souverain prenant conseil auprès des personnages importants du royaume, lesquels participaient à leur mise en œuvre. Elle « était utilisée pour confirmer l’accession au trône des rois, résoudre les questions légales, et surtout, grâce aux discussions marquant cette collaboration, d’assurer la réussite des buts et de la politique du roi » [[530]](#footnote-530). Caractérisée « par une participation beaucoup plus large qu’aucune autre assemblée dans un pays européen » [[531]](#footnote-531), elle joua un grand rôle à l’époque anglo-saxonne, puis Guillaume le Conquérant et ses successeurs continuèrent à réunir  – « fréquemment au XIIe siècle » –, cette assemblée qui était « vraiment nationale » et exerçait déjà un rôle législatif [[532]](#footnote-532). Elle connut néanmoins entre 1188 et 1258 d’importants changements aussi bien de ses modes que de ses mécanismes de représentation « par suite des demandes fiscales » de la couronne [[533]](#footnote-533), celle-ci levant à partir de 1200 des taxes directes sur l’ensemble du royaume, et le faisant grâce au consentement de l’assemblée, qui acquit ainsi un pouvoir et un rôle nouveaux, d’autant plus que les demandes financières de la monarchie anglaise ouvrirent la voie, lors des discussions avec les membres de l’assemblée, à l’expression de griefs et doléances. En l’absence d’une administration, les nobles mais aussi les prélats et les chevaliers jouaient le rôle de « médiateurs entre la couronne et les organisations ou institutions locales » [[534]](#footnote-534). Des chevaliers avaient commencé à participer aux assemblées du Parlement, qui prit ce nom au XIIIe siècle, la première mention datant de 1236, mais en 1254, à la demande des barons, qui ne voulaient pas prendre seuls la responsabilité de lever une aide extraordinaire pour la défense de la Gascogne, il fut décidé que siégeraient désormais au Parlement, deux chevaliers (knights), élus dans chaque comté (shire). En 1258, Simon de Montfort y ajouta l’élection de bourgeois représentant les villes [[535]](#footnote-535).

Donc, à partir du deuxième quart du XIIIe siècle, le Parlement d’Angleterre a une composition qui reste globalement la même pendant des siècles. Son originalité profonde est qu’au lieu d’être composé comme sur le Continent par trois états, il ne comporte que deux chambres, les chevaliers, quoique nobles [[536]](#footnote-536), siégeant avec les bourgeois aux Communes. En outre, il est également devenu une assemblée qui, à la fois, représente le royaume d’Angleterre tout entier et est chargée d’approuver les taxations royales. Ce rôle du Parlement était d’autant plus crucial qu’à la différence de ce qui se passait dans le royaume de France, en Angleterre les nobles étaient imposés, et cela avait pour conséquence que les membres des deux chambres, les *Lords* aussi bien que les *Commoners*, partageaient, comme tout Anglais, la charge du montant des impôts royaux. Toute élévation des impôts et taxes, toute création d’un nouvel impôt devaient être approuvées par l’assemblée. Ainsi, ces parlements ne se limitaient pas aux seuls « grands “magnats” représentant le royaume tout entier comme tenanciers féodaux de la couronne » : ils faisaient aussi une place « aux représentants locaux », c’est-à-dire à ceux des villes et des populations des comtés [[537]](#footnote-537). Notons qu’à la différence du royaume de France, il n’existait en Angleterre aucun « pouvoir provincial » [[538]](#footnote-538), et que le pouvoir royal s’y exerçait sur le royaume tout entier. David Loades a même pu écrire, à juste titre, que « l’Angleterre de la fin de l’époque médiévale était la monarchie la plus centralisée et la plus unifiée existant alors en Europe » [[539]](#footnote-539). Un élément essentiel de ses institutions était donc l’existence d’une assemblée nationale : le Parlement. Le règne de Jean sans Terre et la minorité de son fils Henri III ont au cours de ce XIIIe siècle joué un rôle essentiel se traduisant par un nouveau progrès et surtout une structuration nouvelle de celui-ci. N’oublions pas non plus que, sous le roi Jean, l’opposition des barons amena la rédaction de la Grande Charte – la *Magna Carta*[[540]](#footnote-540)–, que le souverain fut forcé d’accepter mais qu’il n’appliqua pas. Elle fut renouvelée en 1216, 1217 et surtout 1225, à l’occasion des difficultés de la minorité d’Henri III. Celles-ci, puis la crise du milieu du siècle, marquée par le rôle de Simon de Montfort, eurent pour conséquence qu’à partir de la fin des années 1250, il a existé en Angleterre une assemblée spécifique : le Parlement.

Puis, finalement, les deux derniers siècles du Moyen Age virent se mettre en place un système politico-administratif anglais original par rapport aux autres royaumes européens, notamment la France [[541]](#footnote-541), système que sir John Fortescue [[542]](#footnote-542) présente fort bien lorsqu’il écrit pour Édouard IV, autour de 1471, *The Governance of England*. Il expose que le roi d’Angleterre tire l’essentiel de ses revenus de ses domaines, des droits de douane et de ses revenus féodaux. S’il a besoin de davantage d’argent, depuis le milieu du XIVe siècle il lui faut le consentement du Parlement pour les taxes ou impôts qui permettront d’y faire face. Fortescue ajoute qu’en temps de crise, le Parlement doit être consulté. Si le roi est bien le grand législateur, il ne peut néanmoins faire des lois sans avoir l’avis du Parlement. Autrement dit, le système politique anglais est certes basé sur le pouvoir supérieur du roi, mais à plusieurs égards le souverain ne peut pas gouverner sans le Parlement [[543]](#footnote-543). C’est pourquoi, lors de la première impression de l’ouvrage de Fortescue, en 1885, l’éditeur ajouta comme sous-titre : « The Difference between an Absolute and a Limited Monarchy », ce qui était un anachronisme par rapport aux réalités de la fin du XIVe siècle, le terme d’absolutisme ne pouvant être déjà employé ni même celui de monarchie limitée [[544]](#footnote-544). Dans la réalité, néanmoins, le pouvoir royal restait extrêmement puissant et d’ailleurs aussi bien le souverain que les membres du Parlement considéraient avant tout celui-ci comme un collaborateur du roi : « c’était une institution royale, dont la fonction n’était pas de créer des obstacles pour le roi ou de limiter son pouvoir, mais de faciliter son gouvernement grâce aux lois et aux taxes » [[545]](#footnote-545) ; au XVIIe siècle, il jouait aussi le rôle d’une Haute Cour. Le souverain restait en charge du royaume ; il jouissait ainsi d’une autorité supérieure laquelle lui permettait notamment, en cas de nécessité, de pouvoir prendre les décisions qui lui paraissaient devoir s’imposer, y compris de lever un impôt extraordinaire. Il restait le grand législateur et le grand justicier. En outre, la loi lui reconnaissait plusieurs prérogatives : « la prérogative royale était un mélange de pouvoirs et de droits qui comportaient le contrôle exclusif de la politique étrangère, la régulation du commerce outre-mer et de la frappe des monnaies, la possibilité d’accorder un pardon aux criminels, et – même s’il y avait des désaccords à ce sujet – la réglementation de l’Église » [[546]](#footnote-546). À côté de son rôle législatif, il avait la possibilité de Proclamations, par exemple de mesures en cas d’épidémies, mais elles n’étaient pas exécutoires devant les tribunaux de la Common Law.

Cependant, les avis et points de vue du Parlement pouvaient ne pas coïncider avec ceux du souverain et de ses proches conseillers, et il pouvait en résulter soit qu’un texte de loi proposé par le souverain ne rencontre pas l’assentiment du Parlement lequel votait les lois, soit qu’une demande financière voit son montant réduit par le Parlement, ou même qu’elle soit rejetée. Ce n’était pas très fréquent, ce n’était pas non plus exceptionnel. Le Parlement devait donc faire l’objet d’une très grande attention de la part du souverain et de ses conseillers ou ministres. En un mot, il fallait le « manager ». Pour les Lords, cela se passait à la Cour où ils étaient très largement présents de manière quasi permanente : les attentions du roi, ses largesses, les faveurs qu’il accordait, le permettaient, encore que maintes fois la lutte permanente de factions qui régnait au sein de la nobility [[547]](#footnote-547) ait fortement compliqué les efforts pour s’assurer une majorité à la Chambre haute. Au sein des Communes, les pratiques étaient beaucoup plus complexes car aux pratiques qui viennent d’être citées s’ajoutait la nécessité d’utiliser les clientèles : beaucoup de chevaliers ou de bourgeois siégeant dans la Chambre basse dépendaient d’un aristocrate [[548]](#footnote-548). Cela s’explique par le fait, qu’avant même que, dans les années 1530, Henry VIII lui permette d’augmenter son rôle, « déjà à l’époque où Henry VII monte sur le trône, le Parlement anglais était devenu une force puissante aussi bien dans le gouvernement du pays, que pour sa politique ou la création de nouvelles lois… Bien avant 1485, également, il était aussi tout à fait évident que la Chambre des Communes était bien un membre à part entière du Parlement, aussi nécessaire que la Chambre des Lords : aucun Statute ne pouvait avoir force de loi sans son consentement ». En outre, la composition des Communes était désormais fixée, et depuis 1450 le roi ne pouvait plus décider quelles communautés pourraient envoyer des députés aux Communes [[549]](#footnote-549). Le bon fonctionnement de la monarchie anglaise passait donc par la maîtrise du Parlement, même s’il était courant de laisser une grande marge de manœuvre à ses membres en matière législative lorsqu’un texte ne paraissait pas d’une importance essentielle.

D’une manière générale, jusqu’au XVIIe siècle, c’est bien ce qui se passa, y compris lors des deux derniers Parlements de Jacques Ie en 1621 et 1624. Mais, à cette époque, des changements fondamentaux étaient survenus, lesquels sont essentiellement liés au divorce d’Henri VIII, à la mise en place de la Réforme en Angleterre, et aux tête-à-queue politiques et religieux qui marquèrent les rapides successions entre ses trois enfants. Jusqu’aux années 1530, les *Statutes*[[550]](#footnote-550) du Parlement ne pouvaient concerner les affaires spirituelles ni le droit de propriété. Or les changements voulus par Henry VIII amenèrent en 1539 le Parlement à voter, à la demande du souverain, l’*Act* des « Six Articles » [[551]](#footnote-551), puis à imposer les *Prayer books*[[552]](#footnote-552) edwardiens, mais aussi à accepter la réaction religieuse du règne de Marie Ière, et enfin à mettre en place le *Settlement*[[553]](#footnote-553) religieux élisabéthain, celui-ci marquant réellement le passage de l’Angleterre à la Réforme protestante. La saisie des biens de l’Église d’Angleterre fait également partie de cet ensemble. Durant toutes ces circonstances, deux autres changements intervinrent, l’un étant, à l’occasion de l’affirmation par la majorité du Parlement du choix de la Réforme protestante et donc de la lutte contre la Papauté et contre les puissances – essentiellement l’Espagne de Philippe II – qui soutenaient le « Papisme », son intervention dans le domaine de la politique extérieure, l’autre la place de plus en plus grande tenue par la Chambre basse, celle des Communes. La nouveauté de tout cela ne peut être « exagérée » car durant ces années 1530, « les limites » qui existaient jusque là quant aux domaines pour lesquels le Parlement pouvait voter des statutes « disparaissent » [[554]](#footnote-554). Prenant en compte cet ensemble, Geoffrey Elton y avait vu la marque de Thomas Cromwell, principal conseiller d’Henri VIII de 1533 à 1540, et estimé que l‘on avait affaire à une révolution cromwellienne qui avait changé considérablement l’exercice du pouvoir en Angleterre [[555]](#footnote-555).

Fortement critiqués à l’époque de leur expression, les points de vue d’Elton ont fait l’objet d’une révision souvent très convaincante. Malgré ce qui s’est passé à la suite de la difficile mise en œuvre de la Réforme, les rapports entre le souverain du royaume et le Parlement n’ont nullement changé de nature entre le début et la fin du XVIe siècle : le Parlement reste essentiellement un collaborateur du roi, et d’ailleurs la création de nouvelles lois – autrement dit la législation par Statute  a été très importante sous les Tudor. Quant au rôle de la Chambre des Lords, il ne doit pas être sous-estimé. Néanmoins, en profondeur des changements très importants étaient survenus qu’Elton avait sans doute analysés d’une manière discutable, mais qu’il avait eu le mérite de ressentir. L’un est l’adhésion d’une grande partie des élites anglaises à la Réforme et l’émergence, parmi elles, d’une minorité convaincue, décidée à faire disparaître ce que la Réforme henricienne et le Settlement élisabéthain laissaient inachevé quant à l’instauration du calvinisme en Angleterre ; on leur a donné le nom de Puritains [[556]](#footnote-556). Armés d’une foi ardente, ils sont prêts à se battre pour cela et sont encore plus des gardiens vigilants du protestantisme anglais contre toute menace papiste [[557]](#footnote-557). On peut ajouter, à la suite de Christopher Hill et d’autres auteurs, que la Réforme a été aussi une contestation des autorités en place et qu’elle a amené une multiplication des discussions et des expressions écrites de la pensée, ce qui se traduisit au début du XVIIe siècle, et plus encore à partir de la Révolution, par une multiplication des sectes [[558]](#footnote-558). L’autre est le rôle de l’imprimerie qui non seulement favorise l’expansion des idées protestantes mais permet aussi à des individualités marquantes de mieux faire connaître leurs idées auprès d’un large public : désormais, les débats « à » la Chambre des Communes peuvent avoir un large écho.

II. La marche vers l’affrontement,  
ou le rôle crucial des années 1620

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dès les parlements d’Élisabeth Ière, nous avons donc l’apparition de personnalités s’opposant à la politique suivie par la reine et ses conseillers, et trouvant un écho public, ce qui continue sous Jacques Ier. À partir de 1617, ce roi choisit pour favori le duc de Buckingham, lequel suscite une large hostilité, notamment à la Cour et à la Chambre des Lords, parce qu’il monopolise en quelque sorte le patronage royal. Néanmoins, le roi réussit à garder le contrôle de ses parlements, et l’assemblée continue à être fondamentalement une institution qui collabore avec le monarque, même si l’on peut déceler lors des sessions des deux derniers Parlements de Jacques Ier, en 1621 et 1624, un changement de ton chez plusieurs députés [[559]](#footnote-559). Il n’empêche que la recherche d’un compromis avec le roi, ses ministres et conseillers qui suit traditionnellement l’expression des griefs ou doléances des membres de l’une ou l’autre chambre, caractérise encore les deux derniers Parlements du règne de Jacques Ier [[560]](#footnote-560). Tout se complique avec Charles Ier qui, à la fois, garde Buckingham [[561]](#footnote-561), et surtout prend des positions aussi bien religieuses que politico-administratives, telles qu’au cours de ses trois parlements l’hostilité d’une grande partie des *Lords* et des *Commoners* ne cesse de croître, la marque la plus importante en étant le vote, en 1628, de la *Pétition du Droit*[[562]](#footnote-562), grâce à une astuce juridique de Sir Edward Coke, qui utilisait une procédure essentiellement employée par des particuliers et dans leur intérêt en la transformant en une procédure de droit public concernant l’ensemble des Anglais. En très peu de temps, le fonctionnement normal de la monarchie anglaise a été totalement bouleversé : non seulement il n’y a plus de collaboration avec le souverain, mais il y a une opposition ouverte, violente dans son expression [[563]](#footnote-563). D’une part, ce sont les Communes qui ont pris le pas sur la Chambre haute au sein du Parlement. Certes, les *Lords* ont autant de pouvoir et de poids politique que les Communes, et aucun Act ne peut être adopté sans leur accord ; en outre, au cours des années 1620, ils sont devenus la Cour d’appel suprême du royaume. Mais les compétences juridiques ou administratives des principaux députés aux Communes, l’engagement plus déterminé d’une partie des membres de celles-ci, eurent pour conséquence que les initiatives vinrent presque toujours de la Chambre basse, laquelle prit ainsi le pas sur la Chambre des Lords, même si les Pairs gardaient une influence politique et sociale considérable. D’autre part le conflit avec le souverain porte sur des enjeux nationaux, et nous allons voir qu’à cette occasion se développe effectivement une idéologie parlementaire qui trouve un large écho parmi les Anglais puisque les débats des parlements sont largement diffusés, y compris les moments d’affrontement avec la monarchie [[564]](#footnote-564) ; or de 1621 à 1629 il y eut pas moins de 5 parlements en huit ans. Les Anglais pensaient pourtant qu’un rôle fondamental du Parlement était de « solutionner les conflits entre la couronne et les sujets du roi » [[565]](#footnote-565).

Il nous faut d’abord cerner les causes de ce conflit, car elles sont de divers ordres. On pourrait *a priori* dire que le souverain et ses conseillers n’arrivent plus à contrôler le Parlement mais ceci n’est qu’un effet et non pas une cause. L’Angleterre était entrée en conflit avec l’Espagne et la France pour des raisons religieuses : la défense du protestantisme, mais le roi se vit refuser les subsides supplémentaires dont il avait besoin pour faire face à la guerre. Les griefs des Commoners étaient de trois ordres : les uns visaient Buckingham et sa position de favori ; les autres concernaient la politique religieuse du souverain, accusé d’être papiste et de vouloir refaire de son royaume un pays catholique ; d’autres encore estimaient qu’il ne respectait pas « *l’ancienne constitution*» du royaume d’Angleterre. D’une part, Buckingham était accusé d’être un mauvais conseiller, largement responsable de la mauvaise politique royale, qu’il fallait donc renvoyer. D’autre part, une grande partie des *Lords*, soutenus par leurs clients au sein des Communes, estimaient qu’il avait monopolisé le patronage royal, comme nous l’avons déjà remarqué. Mais Charles Ier ne voulait pas entendre parler de son renvoi et seul l’assassinat du favori, le 23 août 1628, fit disparaître le pouvoir que lui donnaient la confiance et l’amitié du roi. Les conséquences de cette affaire Buckingham furent très importantes car, d’un côté, elles entraînèrent de mauvaises relations entre de très nombreux *Lords* et le souverain, d’un autre côté celui-ci ne pardonna pas l’assassinat de son ami. Mais, de ce fait, des relais indispensables lui manquèrent à la fois au sein du Parlement et dans le pays. Lié à cela fut très important le reproche fait à ce souverain qu’au lieu de prendre conseil, ce qui était une fonction essentielle du Parlement, il ne le faisait pas en se tournant vers le seul cas après l’assassinat du favori car Charles Ier continua à ne pas prendre conseil du Parlement et à ne pas tenir compte des avis de celui-ci, que d’ailleurs il ne suscitait nullement, se reposant sur son seul Conseil privé [[566]](#footnote-566).

C’était d’autant plus grave que les positions religieuses du roi lui valaient de considérables inimitiés car il était accusé de vouloir ramener l’Angleterre au papisme tant abhorré, ce que la foi catholique, clairement exprimée, de la reine Henriette Marie paraissait tout à fait confirmer. En fait, Charles Ier n’a jamais envisagé de devenir catholique mais il avait adopté une modalité du protestantisme, l’arminianisme [[567]](#footnote-567), qui n’était pour les puritains que du catholicisme rebouilli. Or le roi, aidé par l’évêque de Londres, puis archevêque de Cantorbery, William Laud [[568]](#footnote-568), avait entrepris à la fois d’extirper le puritanisme de l’Église d’Angleterre, et de revenir sur les pratiques et idées que celle-ci avait mises en œuvre au cours de l’application du *Settlement* élisabéthain. Celui-ci avait clairement instauré une église calviniste mais en même temps gardé une hiérarchie ecclésiastique, un décorum et un déroulement des cérémonies qui déplaisaient à nombre des pasteurs et fidèles. Considérés sous cet angle, les puritains peuvent se définir très simplement comme ceux qui veulent que la *Church of England* soit véritablement une église calviniste ; il s’agit donc pour eux de faire disparaître tous les restes ou relents de papisme. Ils constituent une minorité très active contre laquelle la hiérarchie ecclésiastique et les souverains luttèrent par épisodes mais sans que cela soit véritablement une politique suivie. C’est pourquoi nous les voyons se manifester publiquement au tout début du règne de Jacques Ier [[569]](#footnote-569) lequel se contenta de les cantonner, tâche qui fut d’autant plus facile que les recherches récentes, notamment celles de Nicholas Tyacke [[570]](#footnote-570), ont montré que le puritanisme de la première moitié du XVIIe siècle cherchait moins à faire évoluer l’Église d’Angleterre qu’à empêcher tout retour en arrière. Sous Charles Ier, le puritanisme est d’abord un mouvement conservateur qui refuse l’innovation arminienne et essaie d’empêcher qu’elle ne se développe. En fait, pour beaucoup d’historiens, qui me paraissent néanmoins négliger ou sous-estimer la présence d’éléments radicaux parmi les puritains, « le puritanisme fut moins une opposition radicale que l’aile dirigeante d’une révolution conservatrice contre la révolution arminienne » [[571]](#footnote-571). Il ne faudrait pas pour autant oublier ou sous-estimer la présence de radicaux parmi les puritains [[572]](#footnote-572), ni non plus négliger le fait qu’au début du règne de Jacques Ier, « les politiciens puritains », dont le chef de file était Peter Wentworth, élaborèrent à l’occasion des demandes qu’ils présentèrent au nouveau souverain « une plate-forme d’alternative politico-religieuse », opposée à celle du gouvernement, qui rallia les dissidents, avec pour conséquence « qu’était née une nouvelle sorte d’adversaires politiques » du gouvernement [[573]](#footnote-573). Ce qui changea à partir de 1625, c’est que Charles Ier et William Laud décidèrent non seulement de les faire reculer mais même de les extirper de l’Église d’Angleterre. Il en résulta la présence au sein des Communes d’une opposition religieuse résolue, dont les « révisionnistes » mésestiment la force. Celle-ci est d’autant plus grande que les puritains sont très nombreux à Londres et qu’ils ont réussi à acquérir en provinces de solides positions dans un grand nombre d’endroits. Ainsi, à Bath, dès le début des années 1620, avec l’appui de familles de la gentry dont les Prynne, les Ashe, les Harrington, ils prennent le contrôle de la corporation [[574]](#footnote-574), réforment les mœurs grâce à des sermons, des lectures [[575]](#footnote-575) (conférences) en milieu de semaine, la fermeture de nombreux cabarets, le contrôle de la vie sexuelle et de l’usage de l’alcool, le strict respect du sabbat… En un mot, ils établissent « un système de contrôle social et moral » [[576]](#footnote-576) dont on peut dire qu’il se rapproche de celui existant en Écosse. Nombreux étaient donc, dans tous les milieux sociaux, dans la capitale comme dans les comtés, ceux qu’horrifiaient la politique religieuse menée par le roi et William Laud. Pour beaucoup Charles Ier devint l’incarnation de l’Antéchrist, une minorité ajoutant à cela une vision apocalyptique qui s’était nourrie, dès le règne de Jacques Ier des échecs protestants sur le continent au cours de la guerre de Trente Ans [[577]](#footnote-577). La politique religieuse suivie par Charles Ier les persuada que désormais la menace se trouvait même à l’intérieur du royaume [[578]](#footnote-578). C’est pourquoi Laud fut exécuté en 1645, pourquoi aussi nombre d’entre eux estimèrent nécessaire que Charles Ier subisse le même sort.

Le troisième élément qui changea la donne au milieu des années 1620, ce fut, dans ce contexte, la formulation de ce qu’on ne peut définir que comme une « idéologie parlementaire ». Pour la première fois, en effet, a surgi une opposition frontale entre la majorité des députés des Communes et le pouvoir royal. Certes, demeurait l’idée fondamentale que le rôle du Parlement était d’être un collaborateur du roi mais celui-ci était, de son côté, tenu de respecter le rôle et les fonctions du Parlement. Nul ne l’exprima mieux que le très grand juriste sir Edward Coke (1552-1634) [[579]](#footnote-579), en qui nous pouvons voir celui qui, davantage que d’autres, fait naître, à cette époque, l’idéologie parlementaire, même si beaucoup d’autres juristes ou penseurs de cette époque, tel l’ennemi juré de Coke, le grand Francis Bacon (1561-1627) [[580]](#footnote-580), se montrèrent eux aussi des défenseurs des Communes et des droits des parlementaires. Mais la pertinence et l’inventivité juridiques de Coke lui permirent de jouer un rôle plus grand que tout autre. Né dans une famille de la petite *gentry* du Norfolk, il fit une carrière extraordinaire, devenant Attorney général [[581]](#footnote-581) de 1593 à 1606, puis *Lord Chief Justice*[[582]](#footnote-582) de 1613 à 1616, moment où il perdit la faveur royale, disgrâce qui l’amena en 1621 à être élu député aux Communes, ce qui se reproduisit en 1624,1625 et 1628. À cette époque, il est déjà l’auteur d’une œuvre juridique considérable dont la portée politique est très grande [[583]](#footnote-583). Tout d’abord, Coke ne cesse de montrer qu’il existe une loi suprême du royaume, la *Common Law*[[584]](#footnote-584), laquelle s’impose aussi bien au roi qu’au Parlement. Le souverain ne peut donc aller contre les principes et dispositions de la Common Law, notamment le fait que le Parlement est l’autorité législative suprême dans le royaume d’Angleterre et qu’il a aussi un rôle financier primordial puisque le roi ne peut imposer de nouvelle taxe ou lever un nouvel impôt sans son consentement. L’autorité suprême n’est pas le roi seul mais le roi au sein du Parlement – *King-in-Parliament*. Par ailleurs, cette même *Common Law* oblige le souverain à respecter les libertés de ses sujets et c’est à cet égard que Coke s’appuie sur la *Magna Carta*, la Grande Charte de 1215.

Devant l’opposition des barons, que soutenaient une très grande majorité de ses sujets, Jean sans Terre a été obligé de leur concéder le 15 juin 1215, à Runnymede, la très célèbre Grande Charte qui comporte 63 articles dont la plupart sont relatifs aux paiements féodaux et, en réalité, étaient trop inscrits dans leur époque pour exercer une quelconque influence plusieurs siècles après. C’est pourquoi, entre le XIIe et la fin du XVIe siècle, elle n’eut guère d’influence, sans être pour autant totalement oubliée : c’est ainsi que son texte ayant été imprimé pour la première fois en 1508, dans les années 1530 des hommes de loi l’invoquèrent [[585]](#footnote-585) pour des causes privées mais aussi les participants au Pèlerinage de Grâce [[586]](#footnote-586). Néanmoins, par la suite on n’y fit guère appel avant que Coke ne lui redonne une place éminente [[587]](#footnote-587). Alors même qu’il occupait des fonctions judiciaires, Coke y fit référence, y compris contre l’administration royale, pour défendre la liberté personnelle et la propriété de plusieurs prévenus. Son argumentation se fondait principalement sur deux articles qui, à l’époque où elle fut concédée, avaient avant tout pour but de protéger les « libertés » des barons [[588]](#footnote-588), mais qui s’avérèrent dans l’interprétation que leur donna Coke, et à sa suite ses contemporains, d’une importance considérable, et devinrent le fondement des libertés personnelles des Anglais, car ils sont aux origines de l’émergence de la notion plus abstraite de liberté. Ce sont les articles 39 – surtout – et 40. Le premier stipule « *qu’aucun homme libre ne peut être arrêté ou emprisonné ni dépouillé de ses droits et possessions*[[589]](#footnote-589), *ni déclaré hors la loi ni exilé, ni ruiné de quelque façon que ce soit, pas plus qu’on ne peut user de la force contre lui, ou le faire faire par d’autres, excepté par un jugement conforme à la loi, prononcé par ses pairs ou en vertu de la loi du pays*». Le second que « *personne ne peut voir vendre ses biens, ni se voir dénier le droit ou la justice ou imposer un délai pour leur mise en œuvre*» [[590]](#footnote-590). Par ailleurs, l’article 14 stipule que pour que le souverain puisse lever une « *aide*», il doit réunir les archevêques, évêques, abbés, comtes « *et autres grands barons*» pour obtenir leur accord ; l’article 15 rappelle que seule « *une aide raisonnable*» peut être levée sur les hommes libres – *free men*. Autrement dit, le roi ne peut taxer arbitrairement ses sujets ; au contraire, il doit réunir leurs représentants si une aide financière paraît nécessaire [[591]](#footnote-591), autre principe destiné à trouver un très grand écho puisque les colons américains y firent référence lors de leur conflit avec le gouvernement britannique, conflit qui déboucha, comme chacun sait, sur l’indépendance des États-Unis.

Par la suite donc, son importance fut pendant longtemps très réduite. Ce fut le rôle de Coke, par les ouvrages qu’il publia à la fin du XVIe et dans le premier tiers du XVIIe siècle, d’en magnifier l’apport conjointement à la mise en valeur de la fonction et des droits du Parlement. Ses points de vue relèvent souvent du mythe : il pensait notamment que la Common Law, les tribunaux et le Parlement anglais « étaient immémoriaux et antérieurs à la conquête normande », ainsi d’ailleurs que les institutions féodales du royaume [[592]](#footnote-592). Surtout, se fondant sur la Grande Charte, il lutta pour la préservation de la liberté individuelle des Anglais et le respect absolu de leurs droits de propriété. Par une véritable transformation, était ainsi créé un mythe historique, les libertés des barons du début du XIIIe siècle devenant celles de tout homme libre vivant dans le royaume d’Angleterre à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle [[593]](#footnote-593). Il en tira également l’idée de la liberté économique de ses concitoyens, ce qui signifiait la liberté du commerce et de l’activité économique, par opposition aux monopoles royaux dont l’une des marques essentielles était de rapporter des sommes considérables au souverain [[594]](#footnote-594). Enfin, nous lui devons « *la formulation classique de la théorie de la Common Law*» [[595]](#footnote-595). Membre du Parlement, il mena campagne pour un Statute of Monopolies qui fut voté le 25 mai 1624, vote que Jacques Ier rejeta en avertissant les parlementaires qu’il s’agissait « *d’une matière d’État*», et qu’ils ne pouvaient y intervenir. Le conflit persistant, le roi renvoya le Parlement, et Coke fut enfermé à la Tour de Londres pendant neuf mois. À partir de 1625, ses relations avec Charles Ier ne furent pas meilleures. Le roi imposa des emprunts forcés pour faire face aux dépenses de guerre [[596]](#footnote-596) ; ceux qui refusèrent de les payer furent emprisonnés et des soldats logés chez eux. Sous la conduite de Coke, les Communes répondirent que la *Magna Carta* interdisait l’emprisonnement sans procès d’un homme libre, Coke énonçant à cette occasion un célèbre adage : « *la maison d’un Anglais est pour lui un château*». Il fut rappelé à Charles Ier qu’aucun emprunt ou aucune taxe ne peuvent être levés sans le consentement du Parlement, en vertu de la Grande Charte, toujours en vigueur. À cette occasion, le principe de l’*Habeas Corpus*[[597]](#footnote-597) fut proclamé solennellement par les Communes et Coke, qui jouissait au sein des Communes d’un rôle de leader, fut le principal auteur des Résolutions qu’elles proposèrent aux Lords pour être présentée au roi qui les rejeta car, de son point de vue, elles empiétaient sur les droits et pouvoirs de la Couronne. Un des points de conflit les plus importants avait été l’affaire dite des « *Cinq gentilshommes*» ou des « *Cinq Chevaliers*» : *The Five Knights Case*[[598]](#footnote-598); ayant refusé de s’acquitter de l’emprunt forcé, instauré par le roi en 1627, ils avaient été arrêtés, mais ils en appelèrent à un lit de Justice en vertu de l’*Habeas Corpus* pour obliger le gouvernement à faire connaître le motif de leur incarcération. Charles Ier répondit qu’ils étaient détenus « de par son bon vouloir » – *per speciale madatum domini regis*– mais leurs avocats invoquèrent l’article 39 de la Grande Charte et le principe de l’Habeas Corpus, ainsi opposé à la prérogative royale appuyée sur la raison d’État.

III. Aux origines  
d’une idéologie parlementaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le conflit reprit lors du troisième Parlement réuni par Charles Ier, celui de 1628, qui fut marqué par la *Pétition du Droit* dans la rédaction de laquelle Coke joua un rôle essentiel. Les débats furent envenimés dès l’ouverture de la session, en avril 1628, par l’affaire non résolue des « Cinq gentilshommes » ; en outre, les députés dénoncèrent la politique royale marquée par « l’innovation » aussi bien dans le domaine de la politique religieuse que dans celui du gouvernement, marquée également par les échecs à l’extérieur. Sous l’influence de Coke, les Communes décidèrent également de demander au roi de confirmer les droits et libertés de ses sujets. C’est ainsi que fut entreprise la rédaction de la célèbre *Pétition du Droit*, œuvre essentiellement d’Edward Coke et de John Selden [[599]](#footnote-599), qui fut votée par les Communes puis transmise aux Lords, qui l’approuvèrent sans modifications le 17 mai 1628 [[600]](#footnote-600). En elle-même, elle n’apporte rien de nouveau. Elle est essentiellement la confirmation d’anciens droits qu’il est demandé au souverain de reconnaître solennellement ce qui, *ipso facto*, mettrait fin aux abus récents et aux mesures arbitraires qu’il avait prises depuis son avènement. Ces abus sont les suivants : il ne peut y avoir d’emprunts forcés ni de levée d’impôts sans un vote du Parlement ; il ne peut y avoir d’arrestations arbitraires ni d’atteinte arbitraire à la propriété d’un Anglais ; aucun Anglais ne peut être détenu hors d’une décision de justice et chacun a droit à l’*Habeas Corpus*; la troupe ne peut être logée arbitrairement chez les particuliers ; la raison d’État ne peut empêcher un procès équitable. Même la loi martiale [[601]](#footnote-601) doit s’inscrire dans un cadre légal. Tout cela nous montre que la Pétition s’appuie aussi bien sur la Grande Charte [[602]](#footnote-602), que sur la Common Law ou les pratiques mises en œuvre par l’évolution du Parlement. Les considérations avancées par les députés étaient parfois purement mythiques : par exemple, John Pym croyait, comme sir Edward Coke, que les droits dont le respect était demandé, remontaient à l’époque saxonne, donc avant la Conquête normande ! En fait, même l’invocation de la Grande Charte relevait du mythe : les célèbres articles 39 et 40 se situaient dans un contexte tout à fait différent, et d’ailleurs ne concernaient que les barons. Au demeurant, il faut souligner que le conflit venait aussi du flou constitutionnel, qui apparaissait clairement lorsque « *les nécessités financières amenaient les souverains anglais à utiliser des pouvoirs de prérogative reconnus par tous pour se procurer des revenus, en transformant des pratiques extraordinaires en usages ordinaires. Il en résultait une collusion entre deux absolus, le droit des sujets sur leurs biens, et le droit du roi à répondre à des circonstances impératives. Or, rien ne permettait d’arbitrer entre les deux points de vue*» [[603]](#footnote-603). Bien entendu, le conflit avait aussi pour origine des oppositions politiques – comme ce fut le cas sous Charles Ier – entre le roi et une part plus ou moins importante du Parlement. Il est clair que la *Pétition du Droit* avait pour conséquence de faire pencher la balance du côté d’une restriction de la prérogative royale. Pour Conrad Russell, il faut néanmoins se garder d’exagérer le conflit : à son avis, « jusqu’en 1629 Charles Ier ne montra pas plus d’hostilité envers ses parlements qu’il était nécessaire pour obtenir les moyens financiers dont il avait besoin pour la guerre », et il souligne même que le roi « montra de la patience… devant le négativisme et l’esprit d’obstruction des parlements de 1626 et 1628 » [[604]](#footnote-604).

S’agissant de la *Pétition du Droit*, tout semblait indiquer que le roi refuserait de l’approuver mais ses besoins financiers étaient tels [[605]](#footnote-605) qu’il la confirma le 7 juin : « *Soit droit fait comme il est désiré*» ! C’est un texte d’une très grande portée sur le moment comme par la suite car « la *Pétition du Droit* était le premier document constitutionnel, depuis la Grande Charte, garantissant des libertés individuelles contre l’arbitraire » [[606]](#footnote-606). En fait, cette acceptation n’était pour Charles Ier qu’une manœuvre d’attente car dès 1629 il renvoya son troisième Parlement et déclara même qu’il n’en convoquerait plus, estimant que le comportement des députés aux Communes ne répondait plus aux règles, à la fois parce qu’ils ne respectaient plus la prérogative royale et parce qu’au lieu de se comporter en collaborateurs du souverain, ils pratiquaient une opposition à ses yeux destructrice des institutions anglaises [[607]](#footnote-607). Il gouverna donc sans Parlement jusqu’en 1640 mais ses échecs pour soumettre l’Écosse eurent pour résultat qu’il lui fallut en convoquer un quatrième en avril 1640. Le conflit fut tel que ce Court Parliament fut renvoyé presque aussitôt [[608]](#footnote-608). Ce n’était que reculer pour mieux sauter : les difficultés rencontrées avec les Écossais l’amenèrent à appeler pour la cinquième fois un Parlement qui se réunit le 3 novembre 1640 : le *Long Parliament*[[609]](#footnote-609). Dès l’ouverture de la session, les députés vinrent exposer les innombrables griefs de leurs concitoyens contre la politique menée par le roi, lequel vit le pouvoir lui échapper : ce fut la Révolution de 1640 qui déboucha près de deux ans plus tard, en août 1642, sur une guerre entre Charles Ier et le Parlement d’Angleterre, dont celui-ci sortit victorieux [[610]](#footnote-610). Bien des causes expliquent et la Révolution et la guerre civile elle-même. Mais en général les différents auteurs oublient de souligner que ces causes ont pu jouer parce qu’à partir de 1625 s’est clairement dégagée une idéologie parlementaire, qui ne pouvait aboutir, à terme, qu’à une nouvelle conception du fonctionnement des institutions d’Angleterre. Certes, on peut trouver avant le XVIIe siècle des exemples d’opposition entre le roi régnant et le Parlement, mais ce ne furent que des événements sans lendemain : du milieu du Moyen Age jusqu’au règne de Charles Ier la collaboration fut la règle. Dans le durcissement de cette opposition frontale, le caractère entier de Charles Ier, son manque de diplomatie et d’habileté politique – à la différence de son père- tinrent largement leur part. Mais au sein même du Parlement, plus particulièrement des Communes, lesquelles ont à bien des égards pris le pas sur la chambre haute, il s’est incontestablement développé une vision que Coke et ses amis faisaient remonter à la Grande Charte, voire même avant, mais qui était en réalité tout à fait nouvelle par ce qu’elle impliquait un changement d’équilibre entre le roi et le Parlement. De collaborateur de la monarchie, celui-ci devenait un acteur du pouvoir.

L’idée fondamentale, fortement soulignée par Geoffrey Elton, était que le roi d’Angleterre n’exerçait pas seul la toute puissance de sa fonction, comme le souverain français : il n’avait cette magistrature suprême qu’au sein du Parlement, ce qui mettait en valeur le lien entre le roi et ses sujets, et ce qu’exprimait la formule *King-in-Parliament*. Lors de circonstances exceptionnelles, au cours du Moyen Age, le Parlement avait effectivement été réuni, par exemple pour asseoir une accession au trône ou régler une succession royale. Puis Henry VIII avait eu recours au Parlement pour mettre en place et ancrer sa politique religieuse et trouver l’appui du Royaume tout entier contre la Papauté. Au cours de ce même XVIe siècle, le Parlement eut ensuite à approuver les dispositions successorales de ce souverain, puis le Settlement religieux élisabéthain. Il eut encore à donner son appui à la reine Élisabeth contre l’Espagne de Philippe II, par exemple au moment de l’Invincible Armada. Dans l’esprit des souverains, il ne faisait ainsi qu’apporter sa contribution traditionnelle de collaboration, à cette différence près néanmoins – et c’est essentiel – qu’il lui était ainsi demandé d’intervenir au niveau de la puissance étatique, ce qui était une nouveauté. Désormais, les députés ont le sentiment qu’ils ont aussi à participer, sinon à la mise en œuvre de la politique royale, du moins à la défense des intérêts vitaux du royaume, ce qui recouvrait aussi la défense de la religion protestante. Ce dernier point avait d’autant plus d’importance que durant tout le règne d’Élisabeth Ière, l’Angleterre fut sous la menace espagnole qui aurait à coup sûr impliqué, si Philippe II ou Philippe III avaient été victorieux, le retour au catholicisme. La minorité puritaine était particulièrement sur le qui-vive à cet égard. Jacques Ier fit largement disparaître ce danger en réussissant à ancrer la paix établie en 1609 entre les deux royaumes et même à avoir avec cet ancien ennemi des relations diplomatiques normales, voire de coopération : plus encore, il envisagea même, en 1620, par un traité secret, un mariage entre le prince de Galles et une infante espagnole. L’inquiétude fut très grande en Angleterre, et cela bien au-delà des puritains. L’accord entre les deux pays s’avérant difficile, en février 1623, Charles, prince de Galles, et Buckingham partirent de leur propre initiative à Madrid, déguisés et incognito, sans prévenir la cour d’Espagne (!), pour ramener cet accord. Ce fut un échec total. Lorsque Charles revint de Madrid en octobre et que donc il fut clair que le projet de mariage espagnol avait échoué, ce fut la liesse à Londres et dans le reste du royaume, le prince héritier étant accueilli triomphalement à son retour. Contrairement à la politique qu’il avait suivie jusque là, pressé par son fils et par Buckingham, Jacques Ier finit par céder aux pressions de l’opinion, très hostile au rapprochement avec l’Espagne, et tout cela aboutit en mars 1624 à la guerre entre les deux pays.

Mais les soupçons demeuraient. Or, loin de disparaître ils reprirent vie lorsque Charles épousa Henriette Marie de France, fervente catholique, qui entendait bien le rester, et qui avait obtenu, lors du traité scellant le mariage, de garder son chapelain, plus un entourage religieux, et de pouvoir continuer à assister à la messe ; le contrat de mariage stipulait qu’elle aurait une « maison ecclésiastique », dont les membres pourraient porter leurs habits cléricaux, et que la messe serait célébrée chaque jour dans un oratoire spécialement aménagé à cet effet. Il en résultait qu’un culte catholique existait à nouveau à la cour d’Angleterre, même s’il n’était pas celui du souverain. Mais, ce qui compta davantage encore, ce fut lorsque l’arminianisme de Charles Ier et de son conseiller en matière ecclésiastique et religieuse, William Laud [[611]](#footnote-611), devint une évidence : les députés manifestèrent leur hostilité et dénoncèrent la menace d’un retour au Papisme. Pauline Croft a montré comment les séjours à Londres étaient l’occasion pour de nombreux parlementaires – mais aussi pour d’autres- d’être en contact avec les milieux puritains, particulièrement actifs dans la capitale [[612]](#footnote-612). Il en résultait une forte cohésion d’idées et d’attitudes, ce qui « s’avéra probablement aussi important que les débats à l’intérieur des Communes ». Ce fut particulièrement le cas en 1629, année où « un très fort sentiment d’expériences partagées renforça une conviction nouvelle que c’étaient les Communes non le roi qui comprenaient réellement les intérêts de l’Angleterre considérée comme un tout » [[613]](#footnote-613). Ainsi, le Parlement prétendait désormais veiller à ce que la politique religieuse du souverain soit conforme aux principes qui avaient présidé à la mise en place de l’Église d’Angleterre. L’arrière-plan religieux avait donc pour conséquence que désormais le Parlement n’avait plus simplement pour but d’appuyer les choix politiques et religieux du roi d’Angleterre : à côté de celui-ci, y compris contre la politique menée par le gouvernement royal, il avait pour tâche de défendre les fondements de la politique du royaume d’Angleterre. Il était ainsi devenu un intervenant au plus haut niveau. Certes, les parlementaires n’entendaient nullement exercer le pouvoir exécutif mais ils s’assignaient pour tâche que celui-ci mène une politique conforme aux principes qui à leurs yeux la fondaient. Pour eux, le Parlement était désormais le garant des principes politiques du royaume, et d’ailleurs, en 1642, le Parlement « ne cesse de prétendre qu’il préserve le roi, le gouvernement et la loi, même en luttant contre lui [le roi] [[614]](#footnote-614) ».

Charles Ier n’avait pas tort d’y voir une nouveauté car cette part essentielle de l’idéologie parlementaire des années 1620 et suivantes venait juste de se mettre en place. Or il faut se rappeler que le Parlement « *était une institution royale, dont les fonctions n’étaient pas de faire obstacle au roi ni de limiter son pouvoir, mais de faciliter son gouvernement en votant des lois et des taxes*» [[615]](#footnote-615), et également de permettre un dialogue entre le souverain et ses sujets pour éviter les conflits. Au cours de cette évolution, le roi avait fait arrêter plusieurs parlementaires dont l’opposition était particulièrement virulente. En soi, ce n’était pas une nouveauté : c’était, par exemple, déjà arrivé sous Élisabeth. Mais Coke et les autres grands juristes qui siégeaient aux Communes sous Jacques Ie et surtout sous Charles Ier rappelèrent, comme nous l’avons vu, les principes de la Grande Charte et de la *Common Law*. Par la *Pétition du Droit*, qui reprenait notamment les éléments de la Grande Charte garantissant la liberté individuelle et la liberté de propriété des Anglais, le Parlement devint ainsi le garant des libertés des Anglais [[616]](#footnote-616). Dans un même mouvement était proclamé son rôle législatif : il lui revenait de voter les lois et de les modifier. En réalité, la plupart des députés aux Communes comme des membres de la chambre des Lords continuaient à penser qu’il devait y avoir une collaboration entre le roi et le Parlement, d’autant plus que la vie locale était aussi fondamentale pour eux que les débats nationaux, et qu’elle était marquée par la collaboration avec la monarchie. La vie sociale et politique de la gentry était « *focalisée*» sur la communauté du comté dans lequel vivaient les classes possédantes terriennes. Leur existence était dominée par les problèmes locaux, la nécessité de maintenir l’ordre local, et l’attention portée aux intérêts locaux. C’était un monde dans lequel « *les passions idéologiques et politiques*» et autres débats nationaux « *n’avaient virtuellement pas de place*», comme l’a montré mieux que tout autre Alan Everitt [[617]](#footnote-617). Mais, une fois à Londres, siégeant aux Communes, les débats nationaux s’imposaient à eux car ils étaient aussi persuadés qu’il leur revenait « *de parler pour leur pays*», et que le roi devait non seulement les écouter mais tenir compte de leurs avis et conseils. Leur opposition farouche en 1640-1642 s’explique par là : dans la mesure même où Charles Ier méconnaît leurs avis et mène une politique contraire à ce qu’ils considèrent comme le bien et les intérêts de la nation anglaise dans de nombreux domaines, notamment religieux, il leur revient de s’opposer au gouvernement car ils ne sont pas seulement les conseillers du monarque, ils sont aussi les représentants de la nation anglaise. Or jamais ces points de vue n’ont eu une telle force qu’à partir du milieu des années 1620. Dans les faits, sous les apparences du fonctionnement normal de la monarchie anglaise tel que le dépeignent Conrad Russell et les révisionnistes, et malgré ce qu’ils exposent, nous avons bien affaire à une idéologie parlementaire nouvelle car nous voyons désormais le Parlement, plus particulièrement les Communes, s’opposer en corps à la politique suivie par le roi.

IV. Finalement, ce fut une rébellion qui se changea  
en révolution, avec pour conséquence lointaine  
la mise en place du système parlementaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ainsi était née une véritable idéologie parlementaire : en fonction de celle-ci, le Parlement d’Angleterre n’était plus le simple collaborateur du roi, avec pour tâche de l’aider à rassembler la nation, à trouver les ressources financières dont avait besoin la monarchie, et également de l’aider dans son œuvre législative à laquelle il participa d’ailleurs de plus en plus. Il était désormais convaincu d’avoir pour mission de défendre les principes fondamentaux du royaume, aussi bien en manière politique qu’en matière religieuse, et de veiller au respect des libertés des Anglais, telles que les avait définies la Grande Charte et confortées des textes ou la pratique ultérieurs. S’il n’y avait pas eu l’opposition entre la politique religieuse de Charles Ier et les idées d’une majorité de députés et aussi de la majorité des Anglais, le conflit aurait pu se régler, mais ce ne fut pas le cas. Les années du pouvoir sans Parlement, les échecs piteux de la politique écossaise eurent pour conséquence que de 1629 à 1640 non seulement l’hostilité à la politique menée par le souverain ne décrut pas, mais encore elle se renforça. On le vit dès le *Court Parliament*. Et comme les choses allèrent de mal en pis, on en arriva à partir du 3 novembre 1640 à la révolution d’Angleterre. On n’a pas assez vu que celle-ci opposait deux conceptions de l’exercice du pouvoir en Angleterre parce que s’était mise en place cette idéologie parlementaire. Désormais, les députés aux Communes se considèrent comme les représentants élus de la nation anglaise et de ce fait ils entendent avoir un droit de regard, donc d’opposition, vis-à-vis de la politique suivie : le Parlement n’est plus simplement le collaborateur du pouvoir souverain. Durant l’Interrègne [[618]](#footnote-618), Olivier Cromwell lui-même se trouva confronté à cette nouvelle réalité [[619]](#footnote-619). Certes, en 1660 le fils et héritier de Charles Ier, Charles II, fut rappelé sur le trône, mais l’accord se fit en grande partie sur la base des réformes de 1640-1641 par négociations avec les membres du *Long Parliament*, le nouveau roi entérinant ainsi la nouvelle dimension politique du Parlement [[620]](#footnote-620). En réalité, il y avait, comme on pouvait s’y attendre beaucoup d’équivoque dans tout cela. D’un côté, le nouveau roi avait un pouvoir monarchique plus fort que son père, avec notamment une assise financière plus large ; mais, d’un autre côté, c’était le Parlement qui avait entériné la Restauration et permis celle-ci, conformément à l’opinion de la plupart des Anglais. L’avenir montra rapidement que son rôle au plus haut niveau correspondait bien aux voeux de ces derniers.

Et, en effet, sous le règne de Charles II comme sous celui de son frère et successeur, Jacques II, entre 1660 et 1688, mais plus précisément à partir de 1672 les conséquences de la mise en place, un demi-siècle plus tôt, d’une nouvelle idéologie parlementaire furent l’éclatement de conflits parfois très violents entre les parlementaires et le souverain. À partir de son avènement en 1685, Jacques II parut un temps l’emporter mais ce ne fut qu’une victoire sans lendemain : l’intervention de son gendre Guillaume d’Orange déboucha sur un coup d’État que l’on a appelé la Glorieuse Révolution [[621]](#footnote-621) laquelle ancra définitivement la victoire de l’idéologie parlementaire par le biais du *Bill du Droit* (novembre-décembre 1688). Certes, dans la pratique, le Parlement fut loin d’être toujours en mesure de peser politiquement : Guillaume d’Orange  Guillaume III – ne pratiqua pas une réelle collaboration, et il y eut d’autres crises par la suite, particulièrement sous George III. Il n’empêche qu’à partir de 1688 l’Angleterre est bien une monarchie mixte – on peut aussi écrire tempérée ou limitée –, système politique en opposition directe avec l’absolutisme français. « … *La guerre civile et la révolution de 1642-60 avaient posé les fondations de la suprématie parlementaire. La seconde Révolution de 1688-89, dans laquelle le Parlement joua un rôle central, sécurisa et confirma cette suprématie*» [[622]](#footnote-622). Une lente évolution, plus particulièrement marquée à la fin du XVIIIe siècle, amena ce régime à devenir au XIXe siècle, surtout après 1832, un véritable régime parlementaire. L’idéologie parlementaire qui s’était dégagée dans l’Angleterre des années 1620 a ainsi triomphé.

Quand j’écris cela – mais c’est le cas de tout mon texte – je me situe beaucoup plus près de la tradition historiographique whig que des positions qui ont été à maintes reprises exprimées depuis une quarantaine d’années, notamment sous l’impulsion de Conrad Russell. Lui-même [[623]](#footnote-623) et la plupart des historiens « révisionnistes » [[624]](#footnote-624) ont avec justesse mis en valeur que cette tradition whig était trop linéaire, trop simple, et méconnaissait d’importantes réalités de la fin du XVIe et de la première moitié du XVIIe siècle [[625]](#footnote-625), par exemple le rôle des *Lords* dont beaucoup étaient loin de partager l’idéologie parlementaire de Coke, Pym et leurs amis, mais qui n’en jouèrent pas moins un rôle essentiel entre novembre 1640 et janvier 1642 en s’efforçant de modifier le Conseil du Roi et la politique qu’il menait, par leur entrée au sein de celui-ci [[626]](#footnote-626) ; leur rôle dans les événements fut d’autant plus décisif que le gouvernement anglais contrôlait le pays notamment grâce à l’aide des *Lords*, lesquels furent d’ailleurs tout aussi décisifs lors de la révolution de 1688 dont on peut dire qu’ils en furent à l’origine et qu’ils lui permirent de réussir. On se retrouve ainsi devant une autre question que le développement du système parlementaire : devant la résurgence du vieux conflit médiéval, qui se produisit à plusieurs reprises, celui opposant le souverain anglais à une partie plus ou moins nombreuse des grands barons du royaume. Il s’agit là au demeurant d’un point de vue qui complète plutôt qu’il ne contredit la vision traditionnelle, à condition de ne pas oublier le rôle des Communes. Par ailleurs, un des grands apports des historiens « *révisionnistes*» a été de souligner combien les opposants au roi étaient des « conservateurs », hostiles à toute modification du fonctionnement institutionnel et des structures religieuses du royaume d’Angleterre [[627]](#footnote-627). En outre, Conrad Russell a particulièrement insisté sur le fait qu’à son point de vue, on ne peut se contenter d’une vision purement anglaise du conflit : celui-ci s’est situé dans un contexte britannique, l’Ecosse et l’Irlande ayant une part décisive à la montée du conflit et à sa transformation en guerre civile [[628]](#footnote-628). Par ailleurs, de son point de vue, il n’y a pas de continuité entre les années 1620 et la fin des années 1630 : le conflit avec les Écossais, le refus des Anglais à la fois de la guerre avec leurs voisins du nord et des dépenses qui en résultaient et en résulteraient, ont totalement changé la donne. Il a également mis en valeur le caractère profondément « accidentel » de la révolution et plus encore de la guerre civile, envisageant par exemple qu’en cas de décès prématuré de Charles Ier rien ne serait arrivé [[629]](#footnote-629). On le lui accorde volontiers : le caractère et le tempérament du roi ont pesé très lourd. Mais Charles Ier n’est pas mort prématurément… Également Conrad Russell a tout à fait raison de souligner à quel point la guerre et la détresse financière dans laquelle elle plongeait la monarchie, ce qui à son tour entraîna les piteux échecs militaires contre les Écossais, furent déterminantes, avec bien sûr l’incapacité de Charles Ier à choisir ou élaborer une autre politique, mais on ne peut le suive lorsqu’il estime qu’il n’y avait pas de véritable affrontement idéologique entre le roi et ses opposants : tout montre au contraire « l’existence de profondes tensions et divisions dans la vie politique et dans la société [anglaises] à l’époque des premiers Stuarts » [[630]](#footnote-630).

Il faut se garder cependant d’aller trop loin dans ce sens : à force de minorer l’opposition des Commoners, ou de trop souligner, comme l’a fait Conrad Russell dont c’est un argument essentiel, que l’administration du royaume n’a jamais cessé de fonctionner grâce à la collaboration des *Lords* et de la *gentry* avec la monarchie, on ne comprend plus pourquoi elle fut aussi déterminée. La faiblesse de son argumentation est que cette collaboration concerne en quelque sorte la vie quotidienne du royaume », mais ne fait nullement disparaître les refus de la politique extérieure telle qu’elle est menée, du conflit avec les Écossais ni de la politique religieuse en train de se développer. D’ailleurs, comme l’a parfaitement souligné Barry Cowan, « *même si durant une grande partie de la période 1603-1640 la couronne et la nation politique ont travaillé ensemble ce qui prouve que l’ancienne constitution fonctionnait, et ce fut très largement un succès… ce serait une erreur de ne pas constater les tensions et oppositions existant à l’intérieur des structures constitutionnelles et politiques de l’Angleterre au début du XVIIe siècle*» [[631]](#footnote-631). La force de conviction de Coke et de ses amis quant à la préservation des libertés des Anglais ou quant à la défense du respect du rôle du Parlement, l’engagement religieux résolu des puritains [[632]](#footnote-632), l’opposition très générale du peuple anglais aussi bien à l’orientation vers l’arminianisme qu’à la guerre écossaise marquent clairement qu’entre 1625 et 1640, la réaction devant la politique menée par Charles Ier a bien suscité une opposition sans précédent dont les revendications, parfaitement et très clairement exposées au début de la réunion du *Long Parliament*, constituent effectivement un ensemble d’idées liées entre elles, autrement dit, une idéologie qui est celle des parlementaires anglais des années 1625-1640. « *La Chambre des Communes avait [d’ailleurs] décidé elle-même le 27 janvier 1629 que les Matières de Religion devaient avoir la Prééminence sur toute autre Affaire*» [[633]](#footnote-633). Et l’’un des meilleurs historiens anglais de cette époque, John Morrill insiste sur les aspects religieux du conflit dans lequel il voit « la dernière et la plus grande des guerres de religion en Europe » [[634]](#footnote-634), ce qui est très exagéré mais non exempt de vérité. Pour sa part, l’excellente historienne de la révolution de 1640 et de la guerre civile qu’est Ann Hughes estime à juste titre que ce sont les « tensions et les divisions profondément enracinées dans la vie politique de l’Angleterre des premiers Stuarts qui ont explosé sous la forme d’une guerre civile » [[635]](#footnote-635).

En fait, les points de vue peuvent se rejoindre. D’une part, la réaction des parlementaires fut effectivement défensive comme l’ont souligné les historiens « révisionnistes » : ils s’insurgeaient contre le développement de l’arminianisme ou de pratiques gouvernementales à leurs yeux illégales (l’emprunt forcé, le ship money, les arrestations qu’ils estimaient arbitraires), et voyaient dans tout cela les abus d’une pratique récente, contraire à l’ancienne constitution du royaume. Il est d’ailleurs intéressant de noter que l’étude des membres des deux camps au moment de la révolution de 1640 et de la guerre civile a montré que les partisans du souverain avaient en moyenne dix ans de moins que ceux du Parlement, ce qui signifie que la position conservatrice de ces derniers, qui les met en opposition avec la politique royale, s’explique largement par la défense des principes d’éducation qu’ils ont reçus dans leur jeunesse, notamment en matière religieuse [[636]](#footnote-636) ! En 1640, on a donc bien davantage une rébellion contre la manière dont le royaume d’Angleterre est gouverné qu’une volonté révolutionnaire : les parlementaires veulent restaurer la monarchie et l’Église d’Angleterre. Ils souhaitent s’entendre avec le roi mais encore faut-il que celui-ci renvoie les mauvais conseillers (Laud et Strafford), et mette fin aux pratiques innovantes qui sont autant d’abus à leurs yeux. Dans la mesure même où ils étaient décidés à ne pas céder, ils furent inexorablement amenés au-delà de la simple rébellion car ils opposaient à la politique du souverain et à sa conception du fonctionnement de la monarchie anglaise d’autres principes de fonctionnement, ce que j’appelle l’idéologie parlementaire. C’est pourquoi ce qui était à l’origine une rébellion se changea en révolution : au cours des sept mois de 1642 qui séparèrent le départ de Londres du roi du début de la guerre civile, les deux camps agirent en fonction de cela, même si du côté du souverain on continua à considérer qu’il s’agissait d’une rébellion.

Les conséquences en furent considérables car ces idées continuèrent à être partagées par de nombreux Anglais et lorsqu’en 1688 Jacques II fut renversé, on eut bien dans la pratique une monarchie limitée, et l’on vit bien, lorsque la junte au pouvoir perdit les élections en 1710, que cela se traduisait par une nouvelle majorité parlementaire qui mena une autre politique mais qui fut à son tour renvoyée en 1715 : comme l’avait voulu l’idéologie parlementaire telle qu’elle s’était manifestée en 1640, le souverain devait désormais tenir compte des désirs et points de vue du peuple anglais, représenté par les députés élus aux Communes. Plus tard se mit en place un véritable système parlementaire, dont nous savons tous l’importance considérable qui est la sienne depuis le début du XIXe siècle.

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Troisième partie

DE QUELQUES IDÉES  
POLITIQUES «MODERNES»

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

5

“Sur le communisme conseilliste  
et les républiques de conseils :  
leur effacement et leur brièveté.”

Patrick POUYANNE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pourquoi évoquer l’idéologie « communiste conseilliste », pourquoi se pencher sur les brefs moments d’histoire des « républiques de conseils » ? Il est fait peu de place aux insurrections conseillistes dans l’histoire des idées politiques et dans les livres d’histoire générale. On y discerne confusément cet idéal et ces moments d’histoire. Peu nombreux et divisés sont les hommes politiques auxquels les soviets ouvriers de Petrograd et marins de Cronstadt, les autonomies et les colonnes de la République espagnole, l’autogestion yougoslave, le soulèvement hongrois de 1956, ou les Conseils ouvriers polonais, fournissent de loin en loin quelques figures d’une utopie concrète. Ils semblent avoir été escamotés du champ des réflexions, tels de prétendus détails supprimés de photos retouchées. Demeure toutefois, dans les esprits portés à la révolte ou à l’indignation, une importante empreinte émotionnelle. Et dans l’actualité, à l’étranger, bien des manifestations de masses jugées, de loin, aveuglées par des passions.

Le travail ci-après porte sur quelques moments d’effervescence sociale observables en Europe au cours du XXe siècle. On tente ici d’appeler sur leur histoire un regain d’attention, et d’évoquer avec plus de justesse le prétendu « échec » dont leur brièveté serait le symptôme. L’histoire des grands moments conseillistes, pour être moins longue que ne le fut celle de Staline, de Mao ou de Fidel Castro, ne serait-elle pas plus exemplaire, par leur brièveté même ?

À première vue, il s’agissait d’édifier des Républiques des Conseils. Projet exaltant, pusillanime, ou scandaleux ? Quoi qu’il en soit, ces régimes d’assemblées n’ont pas duré. Comme on devrait le savoir, c’est le présent qui dans les récits historiques interpelle le passé, et non l’inverse. Rétrospectivement, de nos jours, il paraît fallacieux ou naïf d’avoir considéré la Charte des Nations unies, la Constitution soviétique de 1936 ou la Société des Nations comme des formules de gouvernance permettant de transmuter sans délai le vil présent de l’humanité en un monde multipolaire, prospère et fraternel. Une seule leçon de sagesse politique a survécu aux désillusions du progrès : « *les hommes font l’histoire, mais ils ne savent pas l’histoire qu’ils font*» [[637]](#footnote-637). À l’époque de *Wikipedia* et des *iPhone*, on ne peut plus ignorer que les passions provoquent toujours des conséquences non désirées même si, comme les convictions, les révoltes restent d’actualité.

Dans les quelques républiques édifiées par les mouvements conseillistes, voulait-on que la violence des passions initiales soit durablement érigée en principe d’administration ? Était-il désirable que le régime d’assemblées initial laisse place à un régime hypercentralisé ? De même que les superstitions survivent aux progrès des connaissances, beaucoup s’efforcent encore de dissimuler l’ampleur et la nature des épreuves infligées à leur pays par ceux qui ont dirigé des « Républiques populaires » à la manière de Staline ou de Mao. Malgré les voiles idéologiques cependant, politistes, politologues et historiens des idées savent comment, appauvries et apeurées, les populations y ont été l’objet de propagandes presque religieuses : diabolisation des adversaires, divinisation du tyran, foi en un paradis à venir. Hommes d’État et diplomates savent que les alliances avec des États non républicains sont illusoires : la pauvreté, l’asservissement et les mensonges infligés à leur population en font des alliés peu solides.

Reste à s’interroger sur l’extrême brièveté des moments « conseillistes » d’effervescence populaire et d’agitation sociale dont il va être question plus loin. On a longtemps voulu voir dans cette brièveté le symptôme d’un échec. Ne doit-on pas maintenant comprendre qu’elle pourrait exprimer un renoncement collectif, respectable et délibéré, à des passions qui s’avéraient trop dangereuses ?

Pour aborder cette question, on évoquera d’abord les années 1917 à 1923, et la multitude de républiques de conseils nées à la fin de la Grande Guerre. On observera ensuite, de 1934 à 1939, l’anarcho-syndicalisme dans la guerre civile espagnole. On rappellera enfin, de 1949 à 1969, quelques expériences d’autogestion ou de conseillisme ouvrier dans des pays d’Europe centrale.

I. Les républiques de conseils  
des années 1917 à 1923

[Retour à la table des matières](#tdm)

La brutalité de la Première Guerre mondiale et sa longueur ont disqualifié les « embusqués » au regard des millions d’hommes armés et expédiés « au front ». À la fin de cette guerre une vague révolutionnaire va dresser contre les privations et contre les privilégiés, avec les démobilisés, une multitude de « conseils ». Après ou avec des « comités de soldats », elle va couvrir de conseils ouvriers les centres industriels et administratifs de nombreux pays, et ces conseils vont se fédérer en conseils territoriaux, voire en républiques de conseils. Cette vague d’exaspération vindicative frappe dès février 1917 au cœur de l’empire russe ; elle contribuera à faire chuter le tsarisme et à faire signer par les nouvelles autorités russes, en mars 1918, une paix séparée avec l’Allemagne. Elle déferle aux confins européens de l’empire russe : en Finlande, en Pologne puis, à partir de janvier 1918, dans l’ancien empire austro-hongrois, en Allemagne et en Italie.

Chacun sait qu’en Russie, après six mois véritablement soviétiques (c’est-à-dire conseillistes) d’agitation sociale et politique, « *la Révolution a dévoré ses propres enfants*» [[638]](#footnote-638). Bien des historiens rigoureux ont documenté les recherches sur l’histoire de l’Urss. Inutile ici de développer les principales séquences de ce phénomène : prise de contrôle par les bolcheviks des comités de soldats et des conseils d’entreprises et d’administrations ; élimination des anciens dirigeants du pays (aristocrates et rentiers, grands seigneurs terriens, entrepreneurs et commerçants, haut clergé) ainsi que des militants rivaux (sociaux-démocrates, socialistes révolutionnaires, anarchistes, etc.) ; guerre civile contre les armées blanches puis contre les paysans ; liquidation physique enfin de toute opposition ouvrière et des vieux bolcheviks. Une terreur massive a supprimé entre 1917 et 1937 tous les contre-pouvoirs. Elle a conféré au prétendu régime d’assemblée de l’Union des républiques socialistes soviétiques un caractère purement formel ou, pour mieux dire en évoquant une contribution d’un ouvrage dirigé par Jean-Louis Martres [[639]](#footnote-639), une existence « *fantomatique […] : les deux sessions [annuelles] du Soviet suprême [y] suffisent à peine pour acclamer, à la chaîne, les décisions prises entre-temps par les organes restreints […] du Parti*».

En revanche, hormis quelques spécialistes, peu nombreux sont ceux qui connaissent les autres occurrences, parmi diverses populations, de la grande vague de « républiques des conseils ».

Qui sait que la Finlande (pays peu peuplé, mais le premier dans lequel les femmes obtinrent droit de vote et droit de siéger dans une Chambre des députés, cela en 1906), après avoir repris sa liberté vis-à-vis des Russes le 6 décembre 1917, connut une éphémère République de conseils ouvriers révolutionnaires jusqu’au 29 avril 1918 ? Le régime des « rouges » sera renversé par l’armée « blanche » dirigée par le général Mannerheim [[640]](#footnote-640). Après avoir affermi l’État finlandais pendant la fin de l’année 1918, il contribuera à mettre en place une République parlementaire. Il présidera cette République de 1944 à 1946.

Qui se souvient que la Hongrie, diminuée des deux tiers de ses possessions territoriales, détachée de l’Autriche, érigée en République le 16 novembre 1918, connut du 21 mars au 1er août 1919 un régime socialiste révolutionnaire : la République des conseils de Hongrie ? L’opposition des campagnes aux mesures de réquisition des produits agricoles mit ce régime en difficulté. Avec l’assentiment des Alliés, l’entrée d’une armée roumaine à Budapest entraîna la démission du gouvernement de Béla Kun. Le pouvoir tomba entre les mains de l’amiral Horty (qui le conservera jusqu’à sa destitution par Hitler en 1944). Réfugié en Urss, Béla Kun imagina en mars 1921 de tenter d’agréger à Berlin ses camarades de l’extrême gauche activiste, afin de conférer au Parti communiste allemand un rôle central et de déclencher en Allemagne grève générale et soulèvements armés. L’échec de ces mots d’ordre sera immédiat : l’énorme proportion des ouvriers allemands non grévistes infligea un tel démenti aux anticipations de la Pravda que Béla Kun fut aussitôt désavoué et rappelé en Russie [[641]](#footnote-641).

Sur des territoires austro-hongrois et russes qui le 28 octobre 1918 deviendront la Tchécoslovaquie, une éphémère République soviétique slovaque fut également proclamée. De même, la Pologne ressuscitée le 3 novembre 1918, arrachée à l’Autriche, à la Prusse et à la Russie, allait se doter à Lublin d’un Conseil de délégués ouvriers de Pologne (qui proclama la journée de 8 heures), d’un Conseil de district des délégués ouvriers des fermes, d’une milice rouge et d’un gouvernement populaire. Dans le bassin houiller du Sud de la Pologne, en novembre et décembre 1918 et marginalement jusqu’en juillet 1919, dans ce qui fut appelé la République rouge de Dombrowa, un Conseil des délégués ouvriers exerça un double pouvoir avec l’administration et dans les entreprises. C’est l’un des fondateurs en 1892 [[642]](#footnote-642) du parti socialiste polonais, Josef Pilsudski, organisateur du terrorisme puis de la guerre antirusse, qui fut institué chef d’État de 1919 à 1922 par le parlement polonais ; on se rappelle qu’il fera en 1926 un coup d’État et gardera le pouvoir jusqu’à sa mort (en 1935). Quant à Félix Dzerjinski, instigateur, premier chef et icône de la redoutable police politique soviétique (la Tcheka, ancêtre du Gpu et du Nkvd), il avait fondé en 1899 avec Rosa Luxembourg et Karl Radek un parti social-démocrate de Pologne et de Lituanie ; et il présida le comité révolutionnaire polonais brièvement installé dans les territoires « libérés » par l’Armée rouge, de juillet à octobre 1920. Dzerjinski sera le premier à entrevoir le déshonneur de sa vie : « *Seuls des saints ou des scélérats peuvent offrir leurs services à la Tcheka. Mais les saints me fuient et je me retrouve parmi les scélérats*» [[643]](#footnote-643).

Qui s’intéresse encore à l’Autriche, dont l’empire fut disloqué après la Première Guerre mondiale [[644]](#footnote-644) ? L’Autriche avait connu de grandes grèves pendant la guerre. La République y sera proclamée au lendemain du traité d’armistice, le 12 novembre 1918. Elle fut couverte de conseils ouvriers jusqu’en octobre 1920. Plusieurs « *conférences nationales des conseils ouvriers d’Autriche*» furent réunies pendant cette période. Les dirigeants du puissant parti socialiste (330 000 membres rien qu’en Autriche) accordent beaucoup de soins à la coordination des conseils afin de ne pas se couper du monde ouvrier. Mais ils respecteront le principe de la souveraineté parlementaire en s’opposant à ceux qui réclament le transfert de la souveraineté à l’organe central des conseils ouvriers. Ce légalisme les expose à se faire taxer de « *crétinisme parlementaire*» alors même qu’ils obtiennent, au lendemain de la guerre, un sursis pour le désarmement par les Alliés de l’armée et des milices ouvrières ainsi que, dès mai 2019, la légalisation de la représentation des salariés dans les conseils de direction des entreprises. En ce temps d’asphyxie économique des pays vaincus, de telles mesures protègent de la misère les soldats en voie de démobilisation. Elles les détournent de rallier en masse [[645]](#footnote-645) les comités de soldats animés par le tout jeune PC, et la tentative d’insurrection pro soviétique que ce dernier lança le 15 juin 1919 à Vienne put être réprimée le jour même par une police… qui était fortement syndiquée ! Théoriciens de la démocratie des conseils et restés membres actifs du parti socialiste autrichien, Max Adler et Otto Bauer contribueront longtemps à nourrir de leur « *austromarxisme*» [[646]](#footnote-646) la puissance économique et le libéralisme culturel de leur parti en Autriche.

Qui sait encore que le dernier chancelier de l’Allemagne impériale décida de céder la place à un Conseil des commissaires du peuple ? Ainsi en effet s’était dénommé le gouvernement social-démocrate du chancelier socialiste Ebert nommé le 12 novembre 1918, ce qui fit s’enfuir en Hollande l’empereur Guillaume II. Puis tout se passa comme si le pays s’était ainsi vacciné contre une révolution de type russe. Les comités de soldats furent investis de compétences officielles, mais pas comme en Russie : limitées aux conditions d’approvisionnement et de logement, sans facultés de contester leur hiérarchie. D’importantes dispositions touchant les conditions de vie au travail furent adoptées par accord entre syndicats patronaux et ouvriers. Cependant, dans des régions tentées par l’effondrement du régime bismarckien de renouer avec les autonomies antérieures, les insurrections ouvrières donnèrent aux conseils d’usines et à leurs coordinations des formes autonomes et singulières. Berlin, Brême, Hambourg, la Ruhr, le Brunswick, le Wurtemberg, la Saxe et la Bavière, la Thuringe [[647]](#footnote-647) connurent des affrontements violemment sectaires (majoritaires et radicaux de gauche, syndicalistes et indépendants, activistes et spartakistes, gradualistes et révolutionnaires, prosoviétiques et antisoviétiques). En Bavière par exemple, il y eut non pas une, mais deux éphémères républiques des conseils, l’une socialiste (proclamée le 8 novembre à l’issue d’une manifestation d’ouvriers et de soldats par Kurt Eisner – il fut assassiné le 28 février 1919), la seconde spartakiste (d’avril à mai 1919) !

Qui se souvient de la Troisième Internationale ouvrière, dite Komintern, et de Karl Radek, son premier secrétaire ? Il se risqua à contrarier le blanquisme des jeunes partis communistes non seulement en Europe centrale, et particulièrement en Allemagne [[648]](#footnote-648), mais aussi en Russie. Cosmopolite, il connaissait le caractère politiquement douteux des diatribes contre « *l’opportunisme socialiste*», contre les « *attitudes conciliatrices*» et contre les « *compromissions*», en un temps et dans des pays où les masses prolétarisées étaient ballottées entre démocratie, barbarie et pauvreté [[649]](#footnote-649). Une hostilité véhémente envers leurs alliés fera très vite perdre la vie à ses proches, notamment à Berlin en 1919 : Karl Liebknecht et Rosa Luxembourg, entre autres. Des centrales de conseils d’usines furent constituées en 1920, tant à Berlin que dans la Ruhr, sans que cette deuxième période de multiplication des conseils ouvriers débouche sur la formation de « *gouvernements ouvriers*». Du moins la contre-révolution militaire et anti ouvrière dite « putsch de Kapp » fut-elle en mars 1920 rapidement mise en échec par la grève générale due à la résistance unanime des activistes des partis et syndicats ouvriers. Et cela sans comité central de grève ni mots d’ordre uniformes [[650]](#footnote-650).

Par la suite, faute d’analyse et de programme communs, le vieux parti social-démocrate et le jeune Parti communiste vont tous deux subir une scission. La division de leurs dirigeants essaimera troubles et confusion dans l’activité économique, dans la vie sociale et dans les milieux politiques. Le 24 mars 1921 par exemple, un appel à la grève générale était de nouveau lancé en Allemagne ; mais par un Parti communiste privé de ses dirigeants anti blanquistes (Paul Levi, Clara Zetkin) et pour soutenir le nouveau régime russe. Les ouvriers allemands avaient d’autres intérêts à défendre. Cet appel ne reçut guère d’écho et près de la moitié de ses membres déserta un parti dont la direction put s’abandonner sans frein à son penchant pour l’invective. Cependant, deux ans plus tard, afin de contrer les opérations antirévolutionnaires de chefs de corps de l’armée allemande, les dirigeants de mouvements ouvriers envisagèrent ensemble de lancer une révolution prolétarienne appuyée sur les conseils d’usine. Ils esquissèrent pour la fin 1923 un programme de grève générale assortie d’une insurrection armée. Leur projet fut soigneusement analysé par le Komintern. La révolution des « *20 millions de prolétaires allemands, trempés, cultivés, organisés*», devrait veiller « *à ne pas perdre de vue l’alliance entre la ville et la campagne, entre le prolétariat et la petite bourgeoisie*», et prévoir un affrontement avec l’impérialisme international, écrivait Zinoviev dans la Pravda [[651]](#footnote-651). Rendu prudent par les échecs antérieurs, le président du Komintern posait des conditions : il demandait [[652]](#footnote-652) de s’assurer que le mouvement ouvrier était unanimement prêt à participer à la grève ; il comptait pour la résorption du chômage sur la constitution d’une grande armée rouge ; pour le règlement des questions économiques sur des livraisons de blé russe et de charbon français, polonais et tchèque ; et pour faire évacuer l’armée d’occupation française, sur la signature d’un nouveau traité de paix.

La « *Révolution allemande d’octobre 1923*» sera décommandée par une conférence des conseils d’usine réunie à Chemnitz le 21. Deux épisodes de lutte auront tout de même lieu : une insurrection de trois jours à Hambourg lancée par erreur le 22 et délibérément stoppée le 24 ; puis du 28 au 30 octobre trois jours de résistance du gouvernement et du parlement de la Saxe avant qu’il ne cède à l’exigence du président de la République allemande, le socialiste Ebert, d’exclure du gouvernement régional les ministres communistes. Reste qu’après avoir perçu ces divers signaux du monde ouvrier, l’armée régulière exécutera l’ordre d’Ebert de mater la tentative de putsch des nazis en Bavière et jettera Hitler en prison. Malgré les graves difficultés financières, économiques et sociales de l’Allemagne, les institutions parlementaires de la République de Weimar tiendront jusqu’en 1934, avec des gouvernements de coalition sans durée ni autorité. Mais les joutes individuelles alimenteront la propagande antiparlementaire et populiste des nazis, facilitant leur accession au pouvoir.

Qui sait enfin que l’Italie connaît à partir de juillet 1919, dans le Midi, une vague sans précédent d’occupations de terres par les paysans démobilisés et, dans le Nord, une douzaine de grèves générales de « *solidarité envers la Russie et la Hongrie*», une vague d’attaques des magasins d’alimentation, la constitution de « *gardes rouges*» et, surtout, l’extension d’un régime de conseils ouvriers à partir de l’agglomération de Turin ? Cet « *Ordre nouveau*» s’étendra de Turin à d’autres villes du Piémont, de la Ligurie (Gênes) et de la Lombardie (Milan). La tradition du socialisme libertaire (Cafiero et Malatesta) et le système des conseils ouvriers de Turin (mouvement et revue de l’Ordine nuovo impulsés notamment par Antonio Gramsci et Palmiro Togliatti) l’emportèrent contre la ligne (Bordiga p. ex.) visant à réserver la parole aux seuls militants syndicaux politiquement corrects au regard du noyau des dirigeants nationaux. On vit prévaloir la ligne d’un élargissement à tous les travailleurs dans chaque entreprise ; les commissions ouvrières se muèrent en conseils d’usine, structure de base d’une pyramide de conseils vouée à substituer une « *gestion prolétarienne*» à la direction politicienne des affaires économiques et sociales. Toutes les usines de l’industrie lourde furent occupées. Cependant, comme l’Italie elle-même, le mouvement manquait d’unité nationale. Faute d’appuis dans le restant de la péninsule et d’alliés dans le gros de la population, l’Ordre nouveau refluera en septembre 1920. Les principales tendances du Parti socialiste italien ayant sollicité son adhésion au Komintern et Moscou ayant choisi en janvier 1921 [[653]](#footnote-653) de rejeter cette demande, préférant susciter une « *scission exemplaire*» pour créer le Parti communiste italien et l’ériger en section membre, la capacité de chaque fraction à exprimer des émotions largement partagées s’en trouva encore amoindrie. Et ce sont les faisceaux mussoliniens qui essaimeront dans la péninsule, y constituant durablement un mouvement de masse.

II. Essais d’analyse de la brièveté des républiques  
de conseils du premier après-guerre…

[Retour à la table des matières](#tdm)

À première vue, la brièveté des républiques de conseils issues des grèves insurrectionnelles entre 1917 et 1923 semble révélatrice d’un échec politique général. Mais y a-t-il lieu d’identifier ou confondre la brièveté de ces moments avec une sorte d’échec politique personnel ? Pendant longtemps, les rares commentateurs se sont mal résignés à reconnaître que les républiques de conseils aient disparu aussi rapidement qu’elles étaient apparues. Ainsi donc, on a entendu souligner que malgré les appels de Lénine, Trotski et Zinoviev aucune coordination n’a renforcé mutuellement ces républiques face à leurs adversaires. Et que, contrairement à l’espoir de Gramsci, les expériences et les idées conseillistes n’aient pas pris racine à l’intérieur des pays concernés. Semblables commentaires reviennent à déplorer le caractère éphémère de ces formes d’expression et d’action politique. De même que les pilleurs de magasins s’arrêteraient au premier bistrot, les conseils ouvriers se satisferaient de quelques jours de vraie vie ! Et c’est ainsi que l’on a imputé cette brièveté au mieux à la « naïveté spontanéiste », au pire à « l’imbécillité » ou au « crétinisme parlementaire » des élus conseillistes. En termes moins polémiques, au penchant excessivement conciliateur des chefs que se donnent les conseils.

Très répandu, le point de vue de Khrouchtchev opposant en février 1956 le fourbe Staline au bon Lénine est exemplaire à cet égard. En somme, dit-il alors, il aurait juste été malencontreux pour Lénine, pour le Pcus, pour la Russie et pour le socialisme de croiser le chemin de Staline, « *homme d’acier*» sans scrupule [[654]](#footnote-654). Un tel récit ne résiste pas à l’observation des faits. Lénine avait pour un Empire comportant 100 millions de paysans sans terre et 3 à 10 millions d’ouvriers et assimilés, préconisé un programme anarcho-syndicaliste [[655]](#footnote-655). Au pouvoir, il fit volte-face. Machiavélique, tenant pour torchon de papier son projet conseilliste, il réalisa une hypercentralisation des pouvoirs aux mains de son parti [[656]](#footnote-656), ce qui attira vers lui une énorme quantité d’arrivistes. En mars 1921, la répression de l’insurrection des marins de Cronstadt et des ouvriers de Petrograd [[657]](#footnote-657) (décidée par le Xe Congrès du Pcus, effectuée sous les ordres de Trotski et Toukhatchevski) finit de dissiper la confiance de leurs soutiens populaires envers les bolcheviks. Dés avant le début de la maladie de Lénine, les élus des soviets découvrent l’insignifiance de leur force face aux hommes du système institué par lui. En mars 1922 (à l’issue du XIe congrès), Staline cumule le secrétariat général, les secrétariats du *Politburo*, du bureau d’organisation et d’une douzaine de comités du Parti, et deux des commissariats (ministères) russes [[658]](#footnote-658). Deux chiffres illustrent la radicalité de la liquidation des bolcheviks eux-mêmes. Sur les 1966 délégués que compte en janvier 1934 le XVIIe congrès du Parti, tous les auteurs s’accordent à écrire qu’une soixantaine seulement survivra aux procès et aux purges lancés après l’assassinat de Kirov, et participeront au congrès suivant [[659]](#footnote-659).

Comment alors ne pas donner crédit à la thèse selon laquelle, face aux tenants de l’ordre établi, les expériences conseillistes furent très mal préparées par leurs cadres politiques ? Les républiques de conseils ont très vite été confrontées à des pénuries de vivres et à des mouvements sociaux incontournables. L’impréparation des conseils est patente. La plupart d’entre eux n’ont réalisé avec les associations de paysans pauvres, avec celles des travailleurs non ouvriers des villes, et avec les comités et syndicats des forces armées ni programme commun ni front populaire. De gré ou de force, les premiers élus doivent très vite céder le pouvoir soit à leurs « ennemis de classe », soit aux partisans d’un pouvoir plébéien autoritaire entourés d’auxiliaires portés aux réquisitions dans les campagnes et aux expropriations dans les villes.

Ainsi, à seconde vue, pour expliquer la brièveté des républiques de conseils, une lecture moins individualiste de l’histoire s’impose. Leur brièveté ne procède pas de questions de personnalités. On soulignera, comme il a été fait ci-dessus pour la Russie, le caractère ultra-minoritaire de leur base et de leur programme sociopolitiques initiaux. Le cas de l’Italie est exemplaire à cet égard, même si l’issue paraît fort différente. Le droit de vote y avait été élargi en 1882 et 1912, passant des 2 % les plus riches des plus de 25 ans à tous les hommes de plus de 21 ans sachant lire et écrire, puis à la quasi-totalité des hommes de plus de 21 ans. Au lendemain de la Grande Guerre, jeunes ouvriers, mais aussi fils de paysans, d’artisans, d’employés et de petits-bourgeois démobilisés sont bien décidés à utiliser tous les moyens pour en découdre avec les élites traditionnelles. La cruauté des conditions de survie partagées pendant les combats, la violence sans compensation du chômage accompagnant la reconversion de l’économie, l’indifférence enfin des gouvernements français et britannique vis-à-vis des prétentions italiennes dans le dépècement de l’empire austro-hongrois suscitent une agitation énorme.

Un appétit de camaraderie brutale et de profonds sentiments d’amertume animent d’innombrables anciens combattants en difficultés de réinsertion. Or dans les organisations se réclamant du socialisme prévaut un ouvriérisme de nature à rebuter les démobilisés. La plupart des syndicalistes, militants et intellectuels considèrent avec mépris le monde rural et celui des employés. De surcroît, s’il y a un peu plus de jeunes qu’ailleurs parmi les candidats du Parti socialiste italien aux élections de 1919, peu d’entre eux étaient montés au front et certains avaient déserté par pacifisme. Ne serait-ce qu’avec et vis-à-vis des paysans pauvres, les organisations socialistes ou révolutionnaires n’ont élaboré aucune position commune [[660]](#footnote-660). Difficile de s’identifier à elles et d’adhérer à leur programme. Pourquoi voterait-on, pourquoi marcherait-on avec elles ? Les anciens combattants vont endosser en masse l’uniforme des associations fascistes.

L’ampleur et la puissance des émotions mobilisées par son parti feront de 1918 à 1943 la force d’un Mussolini. Dès 1924, il aura obtenu tous les pouvoirs. On sourit en apprenant qu’en 1926 ce Duce vaniteux fit inscrire dans le Décalogue du milicien fasciste que « *Mussolini (avait) toujours raison*». On se rappelle vaguement que c’était un orateur adulé des foules et que, fils d’une institutrice et d’un forgeron, ancien instituteur lui-même et cassé pour agitation révolutionnaire, il fut porté à 27 ans fin 1912 à la direction de l’Avanti ! principal journal du parti socialiste. Il sut en tripler l’audience avant d’être démissionné fin 1914. Mais l’on oublie que le Psi n’était aucunement un parti de masse : il comptait 58 000 adhérents [[661]](#footnote-661), tandis que les travailleurs de la terre étaient organisés en fédérations rassemblant 500 000 personnes. On oublie que Mussolini aura très vite fait du *Popolo d’Italia* (placé sous les auspices de Napoléon Bonaparte et de Blanqui) un journal beaucoup plus lu qu’Avanti ! Et que, hostile à l’Autriche-Hongrie, il est de ceux qui entraînèrent l’Italie dans la guerre aux côtés des Alliés en mai 1915. La classe politique italienne fit en sorte de préserver jusqu’en 1924 un profond décalage entre son pays et sa représentation parlementaire. Elle réussit à tenir Mussolini et les anciens combattants écartés du pouvoir jusqu’en octobre 1922, mais pas davantage. Arborant des chemises noires comme auparavant les paysans travailleurs anarchistes de Romagne et rassemblés par quatre aventuriers proches de Mussolini, ses partisans avaient fait de quatre foules en marche vers Rome une irréfutable demande de rejet des politiciens en place. À 37 ans, Mussolini reçut alors du roi Victor Emmanuel III la présidence du conseil (avec pouvoirs exceptionnels), par télégramme. Investi du pouvoir sans coup férir, Mussolini pria les aventuriers antiparlementaires de convertir leur rêve de coup d’État en programme de défilé pour célébrer la formation du nouveau gouvernement [[662]](#footnote-662). Il attendra 1924 pour transformer sa popularité en majorité parlementaire. Il s’en servira pour disloquer les partis et pour juxtaposer un appareil d’État partisan à l’État administratif. De 58 % en 1924, sa majorité à la Chambre passera à 85 en 1929, 92 en 1934, et 98 % en 1939 [[663]](#footnote-663).

On oublie de même que le maréchal président Hindenburg, qui méprisait en Hitler un trublion et un petit caporal, avait observé que les socialistes renversaient eux-mêmes (le 27 mars 1930) le chancelier Muller, qu’il avait choisi parmi eux, cependant que les nazis travaillaient avec méthode [[664]](#footnote-664) à recueillir le vote protestataire des campagnes en crise. Réélu sans gloire grâce aux socialistes et aux centristes président contre Hitler en 1931, Hindenburg finira le 30 janvier 1933 par le nommer chancelier, prenant acte des majorités populistes issues des élections aux 6e et 7e Parlement, en 1931 et 1932. Hitler profita aussitôt de ce pouvoir pour réhabiliter ses milices hors la loi : *Sa* et *Hj*. La popularité du « *parti national socialiste allemand des travailleurs*» et de ses alliés lui assura le 5 mars 1933 une solide majorité dans le 8e *Reichstag*. Après quoi Hitler rassembla tous les pouvoirs en terrifiant son propre parti et la classe politique. Non seulement il fusionna présidence et chancellerie, supprima les *Länder* (30 janvier 1934) et le Conseil d’État (14 février 1934), mais surtout lors de la *Nuit des longs couteaux* (30 juin 1934) il fit massacrer non seulement les principaux membres des Sa, mais encore le chef de l’organisation du parti nazi (Gr. Strasser) et, entre autres non-nazis, son prédécesseur à la chancellerie du Reich, le général von Schleicher.

Il a paru opportun de faire un peu plus qu’allusion à la naissance des États autoritaires, voire totalitaires, qui virent le jour entre les deux guerres mondiales. Mais puisque l’on traite ici de l’apparition et du rapide reflux des républiques de conseils, il serait hors de propos de s’attarder davantage sur l’apparition et la longévité des dictatures. Aussi, revenant au cours de notre propos initial, passe-t-on maintenant à l’examen de résurgences récentes du conseillisme.

III. Caractères conseillistes du camp républicain  
dans la Guerre d’Espagne (1936-1939)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Bien des insurrections conseillistes sont à nouveau observables de 1934 à 1939 en Europe. Le format de notre texte limitant la portée de l’étude, on s’attachera ici au seul cas de l’Espagne.

D’abord il convient de rappeler que la grande majorité des 30 millions d’habitants des années trente y vivaient pauvrement de l’agriculture, et dans un pays hiérarchisé avec arrogance par une mince oligarchie et des *señoritos* locaux. De rappeler aussi que les hispanophones donnent au mot *Pueblo* un sens ambigu, car il désigne soit le Peuple (*el pueblo… unido*…), soit les villages, lesquels sont autant de petits pays. De rappeler que sous le couvert de la monarchie, un premier général, Primo de Rivera, avait exercé une dictature militaire de 1923 à 1930, avant que ne soit instituée la République qui connut de 1931 à 1936 un gouvernement de coalition dirigé par le républicain de gauche Azaña puis, après les élections de 1933, un gouvernement de droite. De rappeler enfin qu’en 1934 la droite avait fait réprimer par l’armée du Maroc espagnol confiée au général Franco le soulèvement ouvrier issu dans les Asturies d’un mot d’ordre de grève générale adopté plus ou moins largement selon les régions [[665]](#footnote-665). Jeté en prison, l’ancien ministre socialiste du travail Largo Caballero va tourner le dos au réformisme. En acceptant de fusionner ses propres organisations avec celles du Parti socialiste, le petit Parti communiste va réussir à prendre la main sur la principale centrale syndicale, l’unions générale du Travail (Ugt) et sur le mouvement de jeunesse du Parti socialiste [[666]](#footnote-666) ; tandis que les trotskystes se rapprochent des anarchistes de l’union syndicale Cnt-Fai [[667]](#footnote-667) et du bloc ouvrier et paysan tentés par l’action directe et l’antiparlementarisme pour former le Poum [[668]](#footnote-668).

Les élections de février 1936 donnent la grande majorité du Parlement espagnol à un Front populaire. Azaña (Gauche républicaine) prend la tête d’un gouvernement que les socialistes soutiennent sans y participer. Il prépare l’amnistie, la libération, l’indemnisation et la réintégration des 30 000 prisonniers détenus depuis les insurrections ouvrières de 1934 ; il annonce une réforme agraire ; et il destitue et limoge aux Canaries le chef d’état-major des armées, Franco. Il obtiendra en mai la présidence de la République. Mais d’ores et déjà des foules de manifestants avaient ouvert de force certaines prisons et des paysans avaient occupé sans titre de grands domaines fonciers. L. Caballero dénonce le réformisme prudent et réclame sans les obtenir des armes pour les travailleurs, quitte à être désavoué par le Parti socialiste. De février jusqu’en octobre 1936 (date de livraison des premières armes et de l’arrivée de cadres d’Urss), les salariés des grandes entreprises comme les habitants pauvres du monde rural fragmentent les pouvoirs de l’État républicain en instituant des comités, des conseils et toutes sortes d’organes ; y compris des groupes armés destinés à « *mettre hors d’état de nuire*» les représentants de l’ordre ancien. Cette résurgence des pratiques d’un « *communisme libertaire*» [[669]](#footnote-669) s’appuie rarement sur des comités de soldats [[670]](#footnote-670). L’anarcho-syndicalisme a momentanément joué un rôle considérable. Créée en 1927 pour animer clandestinement et à sa manière le mouvement ouvrier, la Fai a réussi à faire de la Cnt une force syndicale importante, rivale de l’Ugt en Catalogne et en Andalousie sinon dans les régions minières et les principales villes.

La Cnt-Fai a très efficacement excité l’hostilité de ses militants contre les réformes graduelles et contre ce qu’ils nommèrent les « *duperies électorales et parlementaires*». En fait de modèles révolutionnaires, elle a exalté trois figures classiques de révolte paysanne que sont les hors-la-loi justiciers, les jacqueries avec fourches, pierres et gourdins, et la mise à sac des couvents [[671]](#footnote-671). Trop de brutalités ont très vite exposé la République espagnole à une multiplication de ses difficultés. D’abord des difficultés politiques : en Galice, en Andalousie et en Aragon, puis en Catalogne, les excès de violence vont détourner du camp républicain bien d’autres que ceux qui ont une fortune à perdre. Dés juillet 1936 les difficultés militaires commencent. Le général Franco a soulevé l’armée au Maroc espagnol ; il a amplifié le mouvement contre-révolutionnaire en Espagne après s’être assuré une aide militaire discrète d’Hitler et de Mussolini (sans reconnaissance diplomatique avant novembre) ; il forme à Burgos une junte provisoire. Les petites communautés prolétariennes vont quant à elles investir leurs forces dans des milliers d’initiatives de défense locales.

Contre les troupes de la junte militaire, à côté d’un État républicain privé du gros de ses forces armées, ces initiatives constituent certes un troisième pouvoir : le pouvoir multiforme et décentralisé des comités de communes et d’entreprises. Mais il est doté tout au plus d’instances provinciales de gouvernement, et il est mal étayé par les colonnes de combat de volontaires (telles à Barcelone la colonne de l’anarchiste Durruti ou à Madrid le Quinto regimiento communiste) et par les milices locales de l’arrière. Milices et colonnes ont un caractère partisan et local. Leurs hommes sont héroïques certes, mais c’est manière de dire qu’ils ne sont ménagers ni de leur vie ni de leur armement. Or ils ne sont pas toujours bien armés et suffisamment nombreux, ce qui les voue à la peur et à la brutalité. En quelques jours dans bien des villes et des régions, le nouveau pouvoir s’effondrera face à l’armée rebelle (comme en Andalousie, en Navarre, et dans les Asturies) ou face à la popularité du mouvement nationaliste basque.

Quand il l’emporte, notamment à Barcelone ou en Aragon, suspicion et terreur conduisent à la liquidation immédiate et sans procès des adversaires qualifiés de fascistes. Les ennemis de classe : « *officiers, gardes, phalangistes et señoritos sont abattus chaque fois qu’aucun militant responsable connu, aucune unité de police loyaliste n’empêche la curée et ne protège les vaincus*», écrivent Pierre Broué et Émile Témime [[672]](#footnote-672). L’appartenance à la classe ouvrière n’ayant assuré aucune protection aux militants des syndicats et partis rivaux, ces auteurs indiquent que la Cnt-Fai, « *au nom de l’honneur révolutionnaire », a tenté « d’en finir avec la danse macabre de toutes les nuits de [paseo], avec ceux qui tuent pour tuer*» en faisant exécuter quelques-uns de ses propres exécuteurs. En août 1936, les difficultés diplomatiques aggravent les difficultés militaires. Croyant priver l’insurrection des soutiens apportés du Portugal, d’Italie et d’Allemagne, le gouvernement républicain propose l’adoption par tous les États d’un principe de non-intervention qui le perdra. En effet, confronté au réarmement allemand, le gouvernement français du Front populaire élu en mai va privilégier l’alliance avec les Britanniques et défendra comme eux le principe de « non-intervention » en Espagne. Au lieu de tricher massivement, comme font les gouvernements hitlériens et mussoliniens, le gouvernement français dénoncera ses engagements de fournitures d’armes et d’avions ; il ira jusqu’à bloquer des transferts en cours entre Catalogne et Pyrénées occidentales [[673]](#footnote-673).

Fin août 1936, six semaines après le déclenchement de l’insurrection militaire, le gouvernement républicain ne disposait plus des forces d’un État solide. Il survivait formellement en entérinant les nominations des comités révolutionnaires, tandis que certains groupes armés défilaient en affirmant : « *Miliciens de la liberté, oui ! Soldats sous l’uniforme, jamais !*». Les difficultés économiques et sociales s’aggravèrent rapidement. La recette des expropriations s’avéra illusoire : la trésorerie, quand il y avait des liquidités et des devises, ne se renouvelle pas spontanément, non plus que les stocks de matières premières et les crédits nécessaires à la production. Les conseils apprirent dans l’urgence à se procurer du crédit et des devises ou à s’en passer. Dans les usines saisies ou collectivisées, le contrôle ouvrier était exercé diversement. Ainsi en matière de rémunération va-t-on de l’uniformisation radicale (sauf entre hommes et femmes) au maintien de l’ancienne hiérarchie des salaires. Dans les campagnes, après l’enthousiasme suscité par l’expropriation des gros propriétaires, les réquisitions se succédèrent et personne n’était plus certain d’avoir gagné durablement au partage proclamé.

Le 4 septembre 1936, fort des engagements de soutien de l’Urss et de la Cnt, Largo Caballero prend la présidence du Conseil et le ministère de la Guerre. Son programme consista à mettre un terme au régime de double pouvoir qui empêchait les républicains de se défendre contre les rebelles. Le 26 septembre, le gouvernement indépendantiste de la généralité de Catalogne se rallia à cet effort de recentralisation et dissout son comité des milices. Les autonomistes basques consentirent à participer au gouvernement. Le Conseil de défense de l’Aragon fera de même le 31 octobre 1936. Poum et Cnt acceptèrent de « *collaborer avec les autres fractions ouvrières*». À l’épreuve d’une guerre civile inexorable, élus autonomistes ou révolutionnaires en convinrent : il fallait « *d’abord gagner la guerre, après seulement nous pourrons parler de révolution*». Ils consentirent à l’incorporation de leurs institutions et de leurs hommes dans les structures de l’État.

Aux yeux de ces partisans, s’agissait-il d’un État et d’une armée « *comme les autres*», ou d’un État prolétarien et d’une armée populaire ? Quoi qu’il en soit, ces hommes se battront avec acharnement : Barcelone [[674]](#footnote-674) tiendra jusqu’en janvier 1939, et Madrid ne tombera que le 29 mars 1939. Entrée en guerre le 3 septembre 1939, la République française rendra les armes dès le 22 juin 1940.

IV. Historique sommaire  
des expériences postérieures  
à la Seconde Guerre mondiale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Après la Seconde Guerre mondiale, le plus connu des mouvements dits d’autogestion ouvrière a été décidé et entretenu non pas spontanément par le monde ouvrier, mais par décret d’un Parti communiste au pouvoir. Après avoir rapidement évoqué cette expérience, on s’attardera davantage sur des mouvements conseillistes plus autonomes, tels l’Octobre polonais puis Solidarnosc, qui relèvent de multiples influences idéologiques.

Une expérience durable et bien médiatisée d’institution de « *conseils ouvriers*» fut réalisée en Yougoslavie de 1950 à 1990. Le maréchal Tito et son camarade Kardelj la baptisèrent du nom d’« autogestion » [[675]](#footnote-675). Présentée comme annonciatrice d’une ère nouvelle de gestion ouvrière, leur formule consistait à mettre en place des conseils élus auprès de la direction des entreprises et des collectivités territoriales. L’objectif était officiellement de renforcer l’efficacité de la gestion grâce à l’obligation de prendre en compte les « critiques ouvrières positives ». Un redressement du taux de croissance de la production allait effectivement en résulter. Mais rien ne fut mis en œuvre vis-à-vis de la planification centrale, du Parti et des forces armées. Malgré un prétendu régime d’autogestion, on peut donc soutenir que la « nouvelle classe » dirigeante ne cédait pas grand-chose de ses pouvoirs : elle tentait d’étayer son État un peu mieux que le « *socialisme bureaucratique*» (ainsi désignait-elle le régime de ses voisins « *soviétisés*»), lequel la menaçait constamment de subversion et de plus grande pauvreté [[676]](#footnote-676).

De leur côté les travailleurs de Hongrie, d’Allemagne de l’Est et de Pologne avaient particulièrement souffert du régime imposé par l’Union soviétique. Dans les années 1945/1956 en effet le niveau de vie, notamment dans les villes ouvrières et dans les campagnes, était resté misérable en Europe centrale, ce qui allait finir par susciter des émeutes. En 1956/1957, un discours semblable à celui de Tito fut utilisé par les dirigeants de plusieurs pays du « *bloc socialiste*». Des expériences conseillistes furent momentanément tolérées, voire encouragées d’une manière « *titiste et révisionniste*». Ce à quoi s’opposèrent aussitôt l’albanais Enver Hodja [[677]](#footnote-677) puis les tenants russes et chinois de la répression. Chacun à sa façon cherchait à amortir les répercussions du rapport Khrouchtchev au XXe Congrès du Pcus et les répliques des grandes grèves polonaises de juin à octobre 1956, dont il sera question plus loin.

Rappelons d’abord ce que furent le soulèvement de la Hongrie et la répression de sa nouvelle république de conseils [[678]](#footnote-678). Accompagnée par le Cercle des intellectuels communistes, l’agitation étudiante et ouvrière avait conduit en Juillet à écarter de nouveau Rákosi du pouvoir puis le 24 octobre à ramener (comme en juillet 1953) Imre Nagy à la tête du gouvernement. Alors que se multipliaient les comités révolutionnaires et les conseils de travailleurs d’entreprise, d’administration, de localité, de métiers et leurs fédérations, le Parti lança lui-même le 26 un appel à l’institution de conseils ouvriers. Les Soviétiques Mikoyan et Souslov vinrent le 24 et revinrent le 29 en conciliateurs, déclarant reconnaître que des erreurs avaient été commises, affirmant l’égalité des peuples selon Lénine et le XXe Congrès, et expliquant que le pacte militaire de Varsovie serait assoupli. Les nombreux conseils de travailleurs et conseils régionaux qui venaient de surgir se dotèrent d’un conseil central de Budapest. Les chars russes se retirèrent. Nagy alla jusqu’à proclamer le 30 octobre la formation d’un cabinet de coalition et fit savoir le 1er novembre qu’il dénoncerait l’adhésion au Pacte de Varsovie et se rallierait au neutralisme yougoslave. Mais sa destitution suivit immédiatement le 4 novembre 1956 le retour en masse des blindés russes à Budapest : séquestration de Pal Maleter, ministre de la Défense, enlèvement le 22 novembre de Nagy et de ses derniers compagnons (réfugiés et isolés depuis le 4 dans l’ambassade yougoslave) ; ils seront jugés et exécutés en secret en juin 1958. Le conseil ouvrier central fut dissous le 9 décembre. Le 30 septembre 1957, tous les conseils avaient été remplacés par des comités d’établissement gérés par l’organisation syndicale officielle et dotés d’attributions limitées.

En Allemagne de l’Est, une allusion conseilliste fut brièvement tolérée, en écho direct de l’Octobre polonais. L’institution de comités ouvriers consultatifs fut autorisée par Ulbricht le 20 novembre 1956, avec des attributions débordant celles des sections syndicales d’entreprise, et l’on rappela qu’il avait existé des conseils d’entreprises jusqu’en novembre 1948, puis des comités de grève lors de l’insurrection de juin 1953 [[679]](#footnote-679). Cette faculté fut supprimée le 10 mars 1958, et les dix-huit comités encore officiellement recensés furent dissous.

En écho plus lointain au rapport Khrouchtchev et aux grandes grèves polonaises, le huitième Congrès du Parti communiste chinois désavoua Mao en septembre 1956 et décida lui aussi d’envisager une direction collective et l’association des travailleurs à la gestion des entreprises. Des conférences de délégués ouvriers sont créées en 1957 à des fins expérimentales dans quelques grandes entreprises de la capitale. Mais de vives luttes de clans pour le pouvoir à l’intérieur du noyau dirigeant du Parti tournent en défaveur de ces expériences, et « l’antirévisionnisme » sera utilisé par Mao et ses alliés pour se démarquer de Khrouchtchev et des grands frères russes avec laquelle les ponts sont coupés.

Deux générations plus tard, après « *Révolution culturelle*», « *Grand Bond en Avant*», « Bande des Quatre », puis « *M. Deng et ses successeurs*», il est moins question que jamais parmi les dirigeants de l’État chinois de s’inspirer d’utopies occidentales. La Chine a retrouvé l’importance énorme qu’elle avait perdue dans le cours historique de l’humanité. Il n’y a plus lieu de croire que l’on y néglige ses propres traditions culturelles dans la recherche des principes et des valeurs propres à renforcer la concorde au sein de sa population et à assurer le respect de la part de ses voisins, ces harmonies qui sont les plus propres à garantir l’autorité des dirigeants. On peut lire désormais dans les journaux officiels que « la puissance se mérite. Le Mandat céleste se démontre, il ne se présume pas », comme le notait déjà en 1995 le Pr Martres [[680]](#footnote-680), politiste inclassable et sinophile passionné.

V. L’Octobre polonais :  
de 1956 à 1970 et à Solidarnosc

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour finir sur un dernier cas associant grèves insurrectionnelles et surgissement en masse de conseils ouvriers, nous évoquerons maintenant « l’Octobre polonais » et ses répercussions. Étant bien admis que l’histoire politique récente de la Pologne est extrêmement originale et complexe : il s’agit ici de mettre en lumière la composante conseilliste de cette histoire, pas de la surévaluer, non plus que de faire la part (incontestable) du catholicisme social dans sa résurgence.

Dans la Pologne satellisée par l’Urss, les conseils ouvriers apparus en 1956 purent se maintenir pendant une période de plus de deux ans. Fort de travaux solides et célèbres conduits avant la guerre à Chicago sur la théorie économique du socialisme, fort surtout du « *Printemps polonais en automne*» qui avait succédé aux émeutes de juin 1956 à Poznań et aux grèves qui secouèrent le pays tout entier jusqu’en octobre, le vieil économiste Oscar Lange avait préconisé officiellement [[681]](#footnote-681) et théorisé vigoureusement pour la Pologne un « *nouveau modèle socialiste*» fusionnant planification centrale et grande autonomie des entreprises. Une autonomie fondée sur des conseils de gestion ouvrière. Schématiquement : le caractère collectif des formes de propriété ne stimule guère l’initiative des travailleurs. Conservons dit-il la planification centrale pour éviter les risques d’égoïsme d’entreprise, mais circonscrivons son domaine utile. Remplaçons aussi largement que possible les ordres (car ils génèrent la paresse, les vols et le gaspillage caractéristiques du socialisme de style bureaucratique) par les incitations (et donc des réactions économiquement appropriées aux signaux des prix et des impôts). Pour accroître le bien-être de la nation, planifions plus ou moins selon les particularités de chaque secteur économique, et associons toujours les travailleurs à la gestion de la production et du plan grâce à l’institution d’une pyramide de conseils ouvriers.

La mise en œuvre était problématique : une organisation pyramidale jusqu’au Parlement permettrait aux conseils ouvriers d’élargir leur rôle et de contester la bureaucratie du parti et la structure de l’État. Rappelé au pouvoir [[682]](#footnote-682) en octobre 1956 et débarrassé du maréchal russo-polonais Rokossovki, ministre de la Défense, Gomulka prendra position en mai 1957 contre le « *système des conseils*». Il abolira en décembre 1958 les dispositions d’octobre 1956 sur les attributions et l’autonomie des conseils ouvriers. Il leur substitue une réglementation restrictive et qui réinsère dans les conseils, sans faculté de révocation, les élus du syndicat et du parti. Le dépérissement de la participation ouvrière à la gestion était relancé, et la sécheresse exceptionnelle de l’année 1959 achèvera de dissiper dans les difficultés agroalimentaires les programmes de gestion ouvrière autonome.

Dix ans après toutefois, la formule d’un double pouvoir était dans toutes les mémoires. Les ouvriers de l’agglomération de Gdansk sauront s’en servir pour contrer la sanglante répression des émeutes contre le froid et la faim survenues pendant l’hiver 1969/70. Ils utiliseront l’arme des conseils pour désarmer localement la milice, rallier l’opinion publique du pays entier, renverser Gomulka, puis convoquer à deux reprises son successeur Gierek et obtenir l’abrogation des hausses de prix et l’approvisionnement des magasins. Aussitôt après (car l’invasion de la Tchécoslovaquie en août 1968 par les troupes du Pacte de Varsovie ne peut être oubliée), ils rentreront prudemment dans le rang. Le dégel khrouchtchévien ayant tourné à la gérontocratie dans le bloc soviétique, il faudra attendre 1980 et l’apparition en Pologne d’un syndicat ouvrier autonome (*Solidarnosc*) pour que reprenne le dégel de la vie sociopolitique en Europe centrale et en Russie. Cela prendra dix ans de combats clandestins, sans parler des événements internationaux. Qui aurait imaginé qu’en Pologne, de 1990 à 1995, Lech Walesa (ouvrier opposant et catholique fervent) serait président de la République ?

VI. Propos d’étape :  
Albert Camus et les révolutions prolétariennes

[Retour à la table des matières](#tdm)

Sans nier la brièveté des moments d’histoire passés ici en revue, il paraît maintenant possible d’en faire une lecture positive. Car enfin, pour éphémères qu’elles aient été, ne doit-on pas assimiler l’apparition des républiques de conseils à une démonstration de force, sinon d’efficacité, pour le mouvement social ? Et leur disparition rapide, à la décision raisonnable de ne pas s’engager dans des combats douteux ?

Pendant les périodes d’apathie du monde prolétarien, celles où les médias ne diffusent à son propos aucune information sensationnelle, c’est à la manière d’une « taupe » pourrait-on dire à la façon du jeune Marx, qu’il défend ses intérêts dans les profondeurs des sociétés contemporaines. Les sociologues du travail et les juristes attentifs observent dans les entreprises qu’il y existe presque toujours des contre-pouvoirs à l’état informel. Des contre-pouvoirs et des usages peu visibles se manifestent aux yeux de tous, là où l’autorité des pouvoirs formels apparaît intolérable, quand salaires, conditions de travail et recours sont trop insuffisants. Syndicats et partis les servent ou s’en servent. Des délégués sans mandat vont s’avérer puissants aux niveaux où les pouvoirs formels manquent d’autorité, par l’expression de suggestions individuelles, l’animation de comités d’atelier, de comités de grève ; parfois surgissent des conseils ouvriers gestionnaires, parfois aussi des grèves insurrectionnelles, qui stupéfient un pays. En de tels « *moments de conscience de classe aiguë*» [[683]](#footnote-683) se multiplient des conseils ouvriers. Si ces institutions ne se révèlent pas ou plus appropriées pour affronter les questions du moment, qui pourrait blâmer ceux qui leur ont donné vie d’avoir tout aussi rapidement décidé de ne pas les défendre jusqu’à la mort [[684]](#footnote-684) ? Selon cette façon de voir, plutôt qu’une forme institutionnelle admirable et reproductible de Cité idéale, les républiques de conseils et le syndicalisme conseilliste nous livrent le témoignage irréfutable de la capacité du monde ouvrier à se doter d’une organisation quasiment étatique en période d’agitation insurrectionnelle. Étant bien entendu qu’il s’agit d’une sorte de vaste bricolage collectif ; et que ce dispositif sera délaissé aussi vite qu’il a été mis en œuvre si les objectifs sont atteints, ou s’ils s’avèrent hors de portée, ou s’il paraît trop dangereux de persévérer.

« *La violence est à la fois inévitable et injustifiable. Je crois qu’il faut lui garder son caractère exceptionnel et la resserrer dans les limites qu’on peut*», écrit Albert Camus [[685]](#footnote-685). Il portraiture ses Justes en « *meurtriers délicats*». C’était sans doute pour mettre en relief l’immoralisme de ceux qui moquaient en eux des révolutionnaires « *ratés*». « *Nécessaire et inexcusable, c’est ainsi que le meurtre leur apparaissait*» ; telle est la formule par laquelle Camus exalte la particularité des terroristes russes de 1905 [[686]](#footnote-686). Il a probablement forcé le trait. L’adversaire était-il tel ministre, tel général, tel gouverneur ? Les terroristes russes s’autoriseront bientôt à tuer plantons, gendarmes, instituteurs et autres serviteurs de l’ordre honni ; puis des quidams, sans faire de tri [[687]](#footnote-687).

« *Le jugement délibéré et réfléchi du peuple doit prévaloir, non ses passions*», proclamait un lecteur attentif de Montesquieu [[688]](#footnote-688). Les très grands mouvements politiques et sociaux sont investis de passions, ce qui leur confère une énergie redoutable. C’est en la bridant que les « *Républiques populaires*» ont défiguré l’utopie irénique des partisans de l’économie administrée et d’un État socialiste [[689]](#footnote-689).

Gardons toutefois en mémoire qu’en maints pays de puissantes vagues d’exaspération populaire ont su, en déferlant, inspirer des craintes salutaires dans les milieux dirigeants puis, en se retirant, déjouer l’emprise des ambitieux s’agitant parmi les révoltés. Que résultera-t-il demain des passions excitées ces temps-ci dans les profondeurs du « *monde musulman*» ? Il est juste de reconnaître, comme on a tenté ici de l’établir en évoquant la brève histoire des nombreuses républiques de conseils, que l’histoire est toujours « à suivre ». Les hommes, et certainement pas les seuls Européens, sont capables de barbarie mais dotés de raison, pour le meilleur et pour le pire.

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

6

“Lire Carl Schmitt autrement.  
Essai d’interprétation martrienne.”

Daniel LAGRAULA

« La façon qu’a un théoricien d’interpréter d’autres penseurs jette un éclairage sur sa pensée propre. Ses lectures façonnent son écriture. »

Heinrich Meier, La Leçon de Carl Schmitt, Paris, Cerf, 2014, p. 11.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Entre savoir « que faire de Carl Schmitt » [[690]](#footnote-690), ou si, au contraire, « on ne faisait rien de Carl Schmitt » [[691]](#footnote-691), nous pensons, depuis longtemps, qu’on peut lire le « dangereux Carl Schmitt » [[692]](#footnote-692) d’une autre manière que celle qui consiste à discuter de la validité des concepts schmittiens, de leur actualité, en termes épistémologiques au regard de la carrière discutable, et discutée, de l’auteur. Autrement dit sans entrer, de prime abord, dans des controverses dont, au demeurant, on peut comprendre qu’elles aient eu lieu, tant « cette œuvre divise et suscite même chez ses défenseurs des réserves fondamentales » [[693]](#footnote-693), mais « il semble aussi peu utile d’abandonner Schmitt à son ignominie que de renoncer à toute lecture critique de son œuvre » [[694]](#footnote-694).

Nous appuyant sur l’analyse martrienne des idées politiques [[695]](#footnote-695), notre questionnement porte sur ce qui explique la construction de sa pensée et de ses conséquences dans le discours, comme sa postérité. Qu’est-ce qui explique que ses écrits aient pu revenir sur le devant de la scène intellectuelle, non seulement par la mouvance d’extrême droite, mais aussi – et surtout – par le truchement d’intellectuels d’extrême gauche (qui ont pour adversaire, pour ennemis, leurs homologues de l’autre extrême) ?

Autre problématique qui traverse toute « la glose » sur Carl Schmitt : y a-t-il eu évolution significative de sa pensée dans le temps (entre ses premiers écrits du début des années vingt, et les derniers – post 1945 – et jusqu’à sa mort) ? Ses concepts auraient-ils gagné en vigueur, seraient-ils devenus différents en fonction d’un travail de recherche approfondie, tenant compte de l’évolution de la science et des sciences humaines ? Ou bien l’évolution serait-elle seulement due à un opportunisme politique et carriériste l’ayant conduit à adhérer au nazisme, à soutenir les mesures antijuives, pour devenir le premier « *Kronjurist*» du Troisième Reich et satisfaire un besoin de reconnaissance et de pouvoir (ce qui n’est pas exclusif avec la première question) ? Ou les « évolutions » ne sont pas, non plus, à analyser comme de véritables « dérives », ni comme le fruit d’une authentique évolution conceptuelle, mais sont, en réalité une continuité dont le ressort serait infratextuel et sous-tendrait toute sa pensée et qu’il s’agirait de décrypter ?

Nous pensons que l’hypothèse martrienne de structures de la pensée politique est de nature à rendre compte aussi bien des engagements politiques et des écrits de Carl Schmitt, que de la circulation de ses idées aux deux extrêmes du « fer à cheval des idéologies » [[696]](#footnote-696), ou encore la permanence des polémiques sur l’intérêt ou la portée de sa pensée. À nos yeux, l’hypothèse en question permet d’unifier l’interprétation de ces phénomènes.

On pourrait objecter que l’œuvre de Carl Schmitt relève du domaine du Droit, comme il le soutient à de nombreuses reprises, de la recherche universitaire et, de ce fait, ne pourrait relever du mode d’analyse martrienne des idées politiques. Nonobstant le fait que celles-ci sont protéiformes et peuvent se parer des atours les plus scintillants de la science, il s’avère que la pensée schmittienne, par son intrication avec les prises de position politique de son auteur, rend d’autant plus utiles les conceptions martriennes pour la comprendre et l’expliquer. Comme l’écrit Olivier Beaud [[697]](#footnote-697), « la Théorie de la Constitution peut […] être interprétée […] comme son ouvrage de philosophie politique ou de science politique [et qu’] il figure désormais dans le dictionnaire des œuvres politiques », et il ajoute, citant un commentateur : « on peut étudier “la Théorie politique” de Schmitt à partir de sa position juridique fondamentale, mais l’inverse est tout à fait pensable » [[698]](#footnote-698).

L’interprétation de Jean-Louis Martres a pour hypothèse que, par-delà le discours, il existe un principe ordonnateur qui permet de dire que « malgré son entière mobilité [la pensée de Carl Schmitt] a su faire preuve d’une grande cohérence et d’une constance indéniable dans sa manière de poser les problèmes […] ; l’opportunisme [n’éclaire] ni la totalité du contenu de son œuvre pendant cette période [des années trente], ni même sa réception [[699]](#footnote-699) ».

Notre étude, qui n’est qu’un essai, « n’entrera pas […] dans un examen minutieux des textes nombreux et divers […] de ce ratiocineur inspiré » [[700]](#footnote-700). Pas plus que nous nous prononcerons sur l’intérêt – ou non – sur le plan épistémologique et théorique de ses notions (même revisitées). Bien que les critiques portées par Carl Schmitt envers les gouvernements allemands d’après 1918 et contre la pensée « normativiste » ne soient pas dépourvues de fondement, eu égard à la situation politique, économique et sociale des années vingt et trente. Ce qui nous importe ici, c’est la manière dont il a sélectionné dans ce matériau ce qui lui servit à construire son discours et pourquoi il en a été ainsi, d’autant plus qu’il s’agit d’une « œuvre dont la sombre attraction semble provenir de la nostalgie du politique qu’elle exprime [[701]](#footnote-701) ». Formule qui prend tout son sens à la lumière de la pensée martrienne, qui fait apparaître un Occident façonné par le code de valeurs « manichéen inégalitaire » (ou Code n° 1) et postule donc qu’on peut réaliser sur terre la cité idéale, la Cité du Bien débarrassée de tout Mal.

I. Le code de valeurs :  
le contenu apparent (ou « secondaire »)

[Retour à la table des matières](#tdm)

La détermination du code qui prévaut chez Carl Schmitt est fonction du rapport au Bien et au Mal. À n’en point douter toute son œuvre ressort du Code n° 1, tel que nous avons pu l’appliquer précédemment. Dès 1916, il écrit : « la distinction du Bien et du Mal a été remplacée par celle d’utilité, de nocivité, sublimement différenciées » [[702]](#footnote-702). Mais la singularité de cette pensée, au regard de l’analyse martrienne, ne réside pas tant – selon nous – dans la détermination du code de valeurs, mais dans le fait que le code, s’il est bien unitaire (et non syncrétique), en revanche il serait dédoublé en deux niveaux. Le premier niveau devenant, en quelque sorte, « la surface » du second, lequel, par sa puissance et sa cohérence, expliquerait largement la pensée schmittienne et sa postérité.

Le contenu du Bien et du Mal, qu’on peut qualifier d’« explicite », est « surdéterminé » par un autre contenu du Bien et du Mal, que certains auteurs pressentent ou évoquent, à l’exception de l’un d’entre eux qui (dans une approche classique) l’a nettement identifié et fait apparaître son importance dans le discours schmittien [[703]](#footnote-703).

I. 1. *Détermination du Code*

Le premier niveau du code de valeur n° 1 chez Carl Schmitt est aisément perceptible. Ce dernier ne se contente pas de décrire les forces et faiblesses de la République de Weimar (1918-1933) et d’en faire la sociologie [[704]](#footnote-704). Il abhorre cette République, non seulement en raison des circonstances de son instauration (défaite de 1918), mais surtout parce que c’est une démocratie parlementaire abominée à ses yeux. Cette vindicte est d’autant plus réitérée que ce système politique est l’incarnation de ce qui, pour lui, est le Mal : le libéralisme objet d’une véritable « détestation » [[705]](#footnote-705). Il promeut les libertés individuelles, le commerce, etc., et donne des méthodes pour freiner la puissance de l’État. Il évolue, selon Schmitt, entre l’Éthique et l’Économique et veut annihiler le Politique, lequel est violence. La lutte politique se transforme, avec le libéralisme, en concurrence et débat sans fin [[706]](#footnote-706). Le dogme absolu est l’autonomie de l’Économie, son corollaire, est la neutralité, autrement dit éviter, pense-t-il, la décision politique. Le maître mot du libéralisme est « État de Droit », c’est-à-dire une impartialité sur « La Norme ».

Le gouvernement devient un lieu de concertation et d’arbitrage. Le bourgeois libéral est taxé d’être un adepte compulsif de compromis, ne cherchant qu’à éluder la décision. Il y a même, pour lui, une métaphysique de l’indécision. Il dénonce « l’emprise totale de l’économie sur la vie intellectuelle et […] une mentalité qui voit dans la production et dans la consommation les catégories centrales de l’existence humaine [[707]](#footnote-707) ». Il pourfend la bourgeoisie libérale en ces termes : « [Elle] permet le règne impudent de l’aristocratie financière, la forme d’aristocratie la plus stupide et la plus vulgaire [[708]](#footnote-708) ».

Dès lors, le libéralisme souffre d’un vice irrémédiable. Il ne peut être établi avec de tels principes une théorie positive de l’État. L’idéologie libérale n’a pas donné naissance à une conception spécifique du Politique ; il y a bien une praxis politique de défiance, pas une théorie positive de l’État. Le libéralisme se caractérise aussi par son juridisme. Il se construit au détriment de la souveraineté de l’État en favorisant le droit positif et l’économie, ainsi que le pluralisme et le consensus, ce qui ne peut qu’entraîner l’impuissance politique [[709]](#footnote-709).

La politique devient affaire de normes objectives dont les hommes sont les exécutants. La Loi fait l’Autorité avec pour conséquence qu’est légitime ce qui est légal. Par glissement, dû à la pensée légiste, le légal s’assimile au Droit et l’État libéral tente ainsi d’évacuer la querelle, l’affrontement entre Ami et Ennemi qui, en vérité, est au cœur du Politique selon Carl Schmitt.

Le Mal étant identifié, qu’en est-il du Bien pour lui ?

Ainsi que le montre Jean-Louis Martres, le Bien se construit par rapport au contexte historique dans lequel vit l’auteur. En l’espèce les désordres politiques, économiques et sociaux qui minaient la République de Weimar [[710]](#footnote-710), vont lui donner la matière pour forger sa conception du Bien qui doit terrasser le Mal : le libéralisme honni. Son refus de la démocratie parlementaire et libérale lui fait rechercher la stabilité et la puissance, ce qui explique « son intérêt marqué par l’état d’exception et la dictature [[711]](#footnote-711) ».

Le Bien sera l’antithèse du libéralisme : un État fort doté d’un chef incarnant l’unité du peuple. Il faut donc redéfinir les concepts habituels et leur donner leur vrai sens.

Schmitt va s’opposer radicalement aux tenants du positivisme juridique (puisque, peu ou prou, figures du libéralisme détesté). Il va poser que le Droit ne peut procéder de lui-même. La réalité est tout autre. Le Droit, de tout temps, a découlé du pouvoir. C’est le résultat d’une « Décision » (comprendre : d’une décision politique fondatrice). Son « décisionnisme » vise à se positionner aussi bien contre le formalisme du positivisme juridique – selon lequel le droit est un corps de normes édicté selon les formes prévues à cet effet et approché par les techniques juridiques [[712]](#footnote-712), que contre le jus naturalisme, selon lequel c’est un corps de normes, valeurs, réalités dans le but de servir la Justice [[713]](#footnote-713). Ce n’est pas la formulation d’une norme qui importe pour Carl Schmitt, c’est le pouvoir et qui le détient, le « qui » est plus important que le « quoi » et le « comment » ; la question clé devient, « qui décide [[714]](#footnote-714) ? ». Ce n’est pas la Loi qui fait l’Autorité, mais l’Autorité qui fait la Loi [[715]](#footnote-715). « Le sujet détenant le pouvoir ultime de décider est souverain, il est automatiquement le “Chef du Droit” » [[716]](#footnote-716). Notons ici que cette idée de « Chef » correspond tout à fait à « l’illuminé », celui qui a contemplé La Vérité, Le Bien, qui est une constante structurale du Code n° 1.

Dès lors, le Droit, comme Norme, se dissout, la décision comme puissance s’affirme. « L’État de droit disparaît de l’horizon » [[717]](#footnote-717). La paix sociale ne peut résulter que de la décision qui s’impose par l’épée. La décision, ainsi conçue (c’est-à-dire comme rupture), débouche sur l’affirmation qu’est souverain celui qui décide de l’état d’exception : Décision, Souveraineté, état d’exception formant un triptyque-clé dans la pensée du juriste allemand, qui le conduit à réduire à néant le libéralisme de la République de Weimar. Il décrète « nulle et non avenue », de non-application, la partie de la Constitution de Weimar qui n’entre pas dans sa logique démonstrative. C’est ainsi que son essai, *Légalité et légitimité*, est « un ouvrage militant » [[718]](#footnote-718).

Sa conception de la légitimité va s’appuyer sur une redéfinition de ce qu’il faut entendre par « Constitution ». Celle en vigueur étant contraire à l’esprit allemand [[719]](#footnote-719). Refusant catégoriquement le juridisme, ne pouvant revenir au droit naturel, Schmitt va produire l’idée d’« ordre concret », qui naît de la volonté du peuple de s’inscrire sur un sol et de s’ordonner en vie collective. Le Droit résulte du processus social et la réalité sociale est elle-même empreinte de normes pré-juridiques qu’il ne saurait négliger [[720]](#footnote-720). Il y a une « essence de la Constitution allemande » qui doit revivre. Le fondement de cette essence est l’homogénéité « substantielle » du peuple, condition préalable à la démocratie [[721]](#footnote-721). Il en découle une contestation des droits individuels classiques (Le Mal) remplacés par des « droits fondamentaux » [[722]](#footnote-722). Nous savons vu que si l’une des caractéristiques structurales du Code n° 1 est de postuler l’existence de la liberté pour expliquer pourquoi l’homme ne choisit pas Le Bien, immédiatement est redéfinie La Vraie Liberté. C’est-à-dire celle intrinsèquement liée au Bien (qui seul permet l’épanouissement de l’homme) – et qui consiste, en fait, à supprimer les libertés et à lui donner, à tout le moins, un caractère mouvant en fonction de l’état de la lutte contre Le Mal.

C’est aussi, en toute logique (et non pas nécessairement par perversité de l’esprit), qu’il gratifia les Lois de Nuremberg de « Constitution de la liberté » [[723]](#footnote-723). Il n’y a pas là, seulement, de l’opportunisme. Ces « droits fondamentaux » ont pour objectif de supplanter des droits, des libertés, l’autonomie même de la liberté. L’ensemble des droits ainsi définis est encadré par les diverses institutions « organiques » de l’État, ce qui l’amène à distinguer garantie de la liberté et… garanties institutionnelles [[724]](#footnote-724). On aboutit à un État fort dirigé par un président censé incarner l’unité du peuple et devenant le Souverain, gardien de la Constitution.

Mais celle-ci ne doit pas s’entendre au sens ordinaire, juridique ; il y a un pouvoir constituant originaire, supérieur à tous les pouvoirs constitués. Dès lors même une nouvelle Constitution ne saurait remettre en cause ce pouvoir, exercé au nom du peuple, par une entité (ou une personne) capable d’instaurer un ordre constitutionnel et investie de la dictature souveraine. La Constitution doit donc s’entendre comme « les décisions politiques fondamentales qui constituent la substance » de l’ordre constitutionnel [[725]](#footnote-725). Dérivée du pouvoir constituant originaire elle ne peut être modifiée par ce que Schmitt appelle, pour les besoins de la cause, le pouvoir constituant dérivé [[726]](#footnote-726).

En revanche, les « lois constitutionnelles » ne sont pas inviolables, car ce sont des règles de moindre importance. Les révisions constitutionnelles sont donc possibles. Il découle de ce dispositif que la vraie colonne vertébrale d’un ordre juridique est « l’état d’exception » [[727]](#footnote-727).

À la métaphysique de l’indécision du libéralisme, répond donc le « décisionnisme ». Tout acte constitutionnel, tout juridisme, ont pour origine une décision « substantielle » fondatrice de laquelle tout procède [[728]](#footnote-728). Et cette décision se ramène, *in fine* chez Schmitt, à « l’état d’exception », vers lequel tend toute sa pensée. Moment paroxystique qui révèle, au sens religieux, le cœur du Politique, que le libéralisme s’évertue à vouloir neutraliser, à savoir la distinction « Ami-Ennemi ».

Il suffit qu’un problème atteigne un point d’incandescence tel qu’il opère le regroupement ami-ennemi, pour déterminer qu’il est devenu politique [[729]](#footnote-729). Tout antagonisme religieux, moral, économique, éthique ou autre se transforme en antagonisme politique dès lors qu’il est assez fort pour proposer un regroupement effectif en amis-ennemis. Bien sûr, tout n’est pas politique, mais tout peut le devenir [[730]](#footnote-730), ou dit encore autrement, « toute divergence d’intérêts, ou autre, peut à tout moment donner à la rivalité et au conflit, et ce conflit, dès qu’il prend l’aspect d’une épreuve de force entre les groupements qui expriment ces intérêts […], devient politique [[731]](#footnote-731) ». Le politique définit toujours un degré extrême d’union et de désunion. Il y a politique « dès l’instant où se rencontre la distinction entre ami et ennemi et où, par conséquent, on atteint le degré extrême d’association ou de dissociation [[732]](#footnote-732) ». On ne peut éliminer du monde l’inimitié entre les hommes. Est politique tout regroupement qui se fait dans la perspective de l’épreuve de force. Le critère essentiel devient le conflit décisif ; c’est la possibilité pour une opposition quelconque dévolue vers le conflit extrême [[733]](#footnote-733), de provoquer la mort physique [[734]](#footnote-734). L’ennemi est l’ennemi public (*hostis*), non le rival (*inimicus*). Le Politique engage donc l’existence de ceux qui se trouvent de part et d’autre de la ligne ami-ennemi. Le concept de « *politique*» est donc existentiel [[735]](#footnote-735). Schmitt ajoute que toutes les notions et tous les vocables ont un sens polémique. À l’intérieur de l’État, l’idée d’antagonisme reste présente comme critère du politique. Aussi lorsque les conflits interpartis occupent tout le champ sociétal, c’est le regroupement en ami-ennemis à l’intérieur qui détermine le conflit armé. L’éventualité du combat porte, alors, sur la guerre civile.

I. 2. *Implications du contenu du Code*

Le Mal étant identifié et nommé (le libéralisme), le Bien, par symétrie inverse, l’étant aussi, avec les notions utiles à sa victoire et seules, par le fait même, légitimes, il est dans la logique du Code n° 1 de voir évoluer la pensée dans un sens toujours plus radical quant à l’argumentation.

Carl Schmitt ne se contente jamais de décrire, d’expliquer, il pense et argumente toujours de manière polémique dans ce qu’il estime être un combat, qui prend ce caractère existentiel.

Le droit positif n’a plus sa place, « *le représentant tire sa légitimité de l’idée, de l’institution qu’il incarne*» [[736]](#footnote-736). Souveraineté et décision (au sens schmittien) donnent « un cocktail détonnant : la fondation de l’État par le droit idéal aboutit paradoxalement […] à l’impossibilité de le lier par le droit positif. Le cadre par une théorie absolutiste de l’État existe déjà dans sa thèse de 1914. Elle sera complétée et adaptée entre 1917 et 1921 lorsqu’avec la dictature, la décision sera fixée sur le cas d’exception et l’ensemble de l’ordre constitutionnel [[737]](#footnote-737) ».

La notion d’« *essence du peuple allemand*» va trouver sa réalisation avec la révolution nazie. Dès 1934, Schmitt va saluer l’ordre nazi nouveau qu’il estime nécessaire. Donc, il faut élaborer de nouveaux outils juridiques en adéquation avec ce constat. Ainsi lorsqu’Hitler obtient les pleins pouvoirs (le 24 mars 1933), il s’ensuit que l’état d’exception va devenir permanent (jusqu’à la chute du régime en 1945). La loi, dès lors, peut procéder du gouvernement, et même du Führer, car il n’y a plus de différenciation des pouvoirs. Mais Schmitt, en toute logique de combat Bien et Mal, va estimer que cette loi de 1933 n’est pas une mesure d’exception provisoire (c’est la « constitution provisoire de la Révolution allemande » [[738]](#footnote-738)).

Carl Schmitt va subvertir la notion de régime parlementaire (le Mal) en le qualifiant d’« État total », au motif qu’il intervient dans tous les domaines et, par là même, politise l’ensemble de la société. Il le disqualifie et se pose en promoteur d’un État authentique, politique (Le Bien), centré sur les institutions politiques qui sont issues de sa notion (« substantielle ») de Constitution alors même qu’il va ouvrir la voie à un régime « totalitaire » (conformément à la logique du Code n° 1).

Le concept de légitimité, en 1932, compte tenu du contexte, n’a pas d’autre fonction que de convaincre que la Constitution et le Régime de Weimar sont étrangers à l’esprit allemand [[739]](#footnote-739). Lorsqu’à la même période il plaide pour « interdire les partis communistes et nazis, ce n’était pas pour défendre la Constitution de Weimar […] ni d’ailleurs la République », mais pour sa conception de « l’État allemand » et « la Constitution allemande » [[740]](#footnote-740). Et au fond, ce ne sont pas les partis antidémocratiques qu’il visait, mais les partis « ennemis de la Constitution » [ au sens schmittien] et « ennemis de l’État » [[741]](#footnote-741).

Souveraineté, essence allemande, etc., sont les supports de son idée de Bien qui dicte la stratégie [[742]](#footnote-742) intellectuelle pour lutter contre le Mal. Aussi « l’ordre concret » permet de se rattacher à la doctrine nazie, selon laquelle c’est la communauté « *völkisch*» qui est le sujet de droit [[743]](#footnote-743). Comme à ce moment c’est le Führer qui détient la Vérité du peuple allemand [[744]](#footnote-744), c’est lui le souverain. Or le Souverain détient la décision qui peut fonder la Constitution. Toutes les décisions du Führer sont donc des actes de réalisation de l’essence du peuple allemand [[745]](#footnote-745).

La conception raciste de la révolution nazie n’est pas une rupture, mais un accomplissement de la « substance organique du peuple » [[746]](#footnote-746). En se ralliant à la prise du pouvoir par Hitler (qui fusionne les fonctions de Chancelier avec celles de Président et abolit, de facto, la République), Schmitt, adepte de l’ordre comme condition du Droit, va légitimer l’idée que la notion d’État de droit prend un sens nouveau et il décrète que l’État nazi est un « État juste ». Il peut alors afficher son antijudaïsme [[747]](#footnote-747) et en 1934, il dénonce l’influence de la pensée juive sur le droit. La notion d’homogénéité substantielle (qui pouvait se comprendre comme égalité) devient en 1933 identité raciale, et la notion d’ennemi s’y combine, pour dériver vers l’ennemi intérieur. Or, selon Schmitt, le peuple juif ne vit pas dans un État et sur un sol – clefs du fondement du régime politique permettant l’instauration du Bien –, mais uniquement dans la loi et la norme. C’est un peuple « essentiellement normativiste [[748]](#footnote-748) ». Or le normativisme est associé au Mal chez Schmitt, comme nous l’avons vu. Les Juifs incarnent la pensée légaliste. Mettant la loi à la place du Droit (« la *lex* assujettit *Rex*[[749]](#footnote-749) »). Le peuple juif, très logiquement par rapport à sa conception du Bien, devient suppôt du Mal et son éradication, au moins des lieux de production intellectuelle, est nécessaire. La diversité des opinions et des champs d’intérêt des savants juifs montre qu’il n’y a pas de « pensée juive », car le Juif est inadaptable par disposition raciale et « il serait proprement impensable de citer un auteur juif comme témoin principal ou même seulement comme une sorte d’autorité », car « pour nous un auteur juif n’a pas d’autorité ». [[750]](#footnote-750)

*In fine*, Carl Schmitt substitue à l’État libéral bourgeois (Le Mal), un autre idéal, l’État homogène, sous direction unitaire (le Bien). D’où, en stricte logique du Code n° 1, son soutien à Hitler, qui devient le chef charismatique [[751]](#footnote-751) incarnant la Constitution allemande [[752]](#footnote-752). Auparavant, il avait justifié, avec toutes ses ressources intellectuelles, le recours au suffrage universel direct et secret pour élire le président de la République [[753]](#footnote-753) qui devait incarner l’unité et assurer le rôle de gardien de la Constitution [[754]](#footnote-754) – au motif de vouloir sauver la République. Toute sa démarche consiste à inverser le sens des termes. Il décèle dans la constitution de Weimar, les éléments de ce qu’il appelle « *Constitution allemande*», mais dont l’existence n’est révélée que par l’interprète du Droit – c’est-à-dire lui [[755]](#footnote-755) – qui avait déjà défini ce qu’était l’État, la Constitution et le Droit et de qui ils procèdent : le Souverain, lui-même rattaché à l’état d’exception (qui aura toutes les possibilités pour détruire le Mal).

En toute logique du Code n° 1, il lui revient de séparer le « *bon grain de l’ivraie*» [[756]](#footnote-756) et d’interpréter « *la pratique constitutionnelle en s’affranchissant de contraintes textuelles*[[757]](#footnote-757) ». On comprend mieux pourquoi, en détenant la clef du Bien, il a « l’obsession […] de « démasquer » les mythes, de regarder derrière les façades [[758]](#footnote-758) ».

Cette plume « *chargée de polémique […] éloignée de la probité historienne de Lœwenstein [ou] de la rigueur analytique de Thoma*[[759]](#footnote-759) », a fabriqué une œuvre qui est le « *produit d’un processus d’euphémisation de thèses politiquement radicales mené à bien grâce au recours […] à l’art d’écrire*[[760]](#footnote-760) », et c’est un fait que Schmitt « *a [réussi] à dissimuler cette entreprise subversive en inventant des notions, en recourant à sa prodigieuse érudition et en jouant de ses talents rhétoriques*[[761]](#footnote-761) ».

Cette dimension trouve sa suite dans les controverses qui entourent la réception de son œuvre, surtout après son éclipse due à la défaite du IIIe Reich, et son retour sur la scène intellectuelle dans les années soixante-dix et surtout à partir de sa mort en 1985. Que ce soit pour en relever les approximations conceptuelles [[762]](#footnote-762), en raison de sa lecture sujette à caution de grands auteurs de philosophie politique (surtout Thomas Hobbes) ou, au contraire, pour mettre en avant une continuité, voire une cohérence dans sa prolifique production, sans oublier une fin de non-recevoir, « de non-relecture » pour cause de nazisme, et pour certains de nazisme inscrit dans l’origine de son œuvre.

Le recours à la notion de structures de la pensée politique, en l’espèce la mise en évidence du Code n° 1 qui est « *la charpente*» de l’œuvre permet effectivement de dire que « *derrière la sinuosité du parcours nous constatons une continuité intellectuelle*» [[763]](#footnote-763). Le noyau principal ne serait-il pas ce qui aurait rendu possible son ralliement au nazisme, sans qu’il ait lui-même besoin d’être « *nazifié*[[764]](#footnote-764) » ?

Selon l’analyse martrienne, la logique du Code n° 1 ne pouvait qu’aboutir à ouvrir la boîte de Pandore et à libérer les maux qui se sont abattus sur la pensée juridique [[765]](#footnote-765), d’autant que Schmitt avait une « capacité peu commune à inventer des concepts afin de dominer la situation [[766]](#footnote-766) ». Mais si l’on suit la pensée martrienne, encore fallait-il que les circonstances s’y prêtent. Autrement dit, « ses positions antérieures rendaient possible la prise de position ultérieure, sans la rendre nécessaire : c’est dans cette marque que peut s’introduire l’opportunisme personnel de Schmitt [[767]](#footnote-767) ».

*Postlude*

En rester là ne nous paraît pas suffisant pour comprendre Carl Schmitt et expliquer qu’on puisse écrire à son propos : « une certaine imprégnation religieuse [n’est pas] absente de [sa pensée] plus proche d’un Joseph de Maistre, d’un provincialisme catastrophique qui voit dans le monde une géhenne biblique [[768]](#footnote-768) ». Ou encore qu’un problème non résolu reste la discussion politico-théologique autour des accents eschatologiques qui traversent les essais tardifs de Schmitt [[769]](#footnote-769).

Pour notre part, nous pensons que cette dimension sous-tend toute la pensée schmittienne. Le recours par exemple, à la notion biblique de « *Katechon*» [[770]](#footnote-770) pour nommer le Chef charismatique qui incarnera le Droit, la Constitution fondatrice d’un ordre nouveau, n’est pas le fruit du hasard. Comme ne l’est pas non plus le fait que d’aucuns ont pu déceler que l’ennemi politique (qui vise l’homogénéité de la nation) serait la figure théologique de l’hérétique (qui brise l’homogénéité religieuse) [[771]](#footnote-771).

Il y a donc un autre volet au contenu du Code n° 1 que nous devons mettre en évidence. C’est-à-dire, si on nous permet cette image tirée du Cinéma, un « *Alien*» dans le discours et le code de valeur schmittien. Nous pensons que le Code n° 1 à l’œuvre chez Schmitt est « surdéterminé », façonné par un contenu de même nature, mais plus puissant que celui décrit. Il en est le cœur et explique aussi bien la constante virulence de ses propos, l’attitude à l’égard des Juifs [[772]](#footnote-772), ou son obstination à penser, jusqu’à sa mort, qu’il avait toujours eu raison [[773]](#footnote-773).

II. Le code de valeur :  
le contenu caché (ou primaire)

[Retour à la table des matières](#tdm)

« L’*Alien* schmittien » se niche dans le « labyrinthe personnel » de Schmitt [[774]](#footnote-774) et « quiconque veut parler des présuppositions qui servent de fondement à la théorie de Schmitt ne peut passer sous silence la foi dans la Révélation » [[775]](#footnote-775).

Or, nous savons que celle-ci, en tant que manifestation la plus archétypale et durable dans l’Histoire occidentale du Code n° 1 est antinomique avec le libéralisme. Ce ne sont pas, seulement, des raisons politiques qui poussent à Schmitt à le considérer comme le Mal. Derrière cette idéologie se profile le Mal absolu : le relativisme. C’est ce Mal qui est la clef de voûte de l’édifice schmittien, par-delà son caractère protéiforme.

Cette hypothèse d’un Code n° 1 « surdéterminé » par un contenu foncièrement existentiel est validée par Carl Schmitt lui-même lorsqu’il déclare : « le mot-clé secret de l’ensemble de mon existence spirituelle et de mon existence d’auteur est la lutte pour un renouveau véritablement catholique (contre les neutralistes, le paradis esthétique, contre les avorteurs, les crémateurs et les pacifistes) » [[776]](#footnote-776). La doctrine juridique, et politique, n’est que l’extension de sa foi en La Vérité qu’est le christianisme.

On comprendra mieux pourquoi on a pu écrire que dans sa théorie, « le véritable souverain est celui qui est le plus apte à représenter les vraies valeurs, c’est-à-dire les valeurs découlant de l’ordre divin » [[777]](#footnote-777).

L’immanence – propre au relativisme – qui refuse la transcendance théologique ne peut être que l’adversaire de Dieu. Il n’y a pas d’alternative à la seule Vérité que Jésus est le Christ, et que le péché originel a introduit le Mal. Nier le péché, le péché originel, c’est détruire l’ordre social, écrit-il en 1933 [[778]](#footnote-778) et il ne saurait accepter que chacun puisse mener une vie selon ses propres raisons et jugement.

La « théologie politique » prônée par Schmitt postule donc la Vérité de la Révélation chrétienne. Il en découle, ipso facto, que l’incroyant est l’ennemi, [[779]](#footnote-779) car il peut mettre en question la Vérité professée. Autrement dit, la proposition qui en découle est que nous sommes dans un combat foi / hérésie, sans possibilité de neutralité. L’homme est placé devant la décision « *ou bien […] ou bien*», du « *credo / non-credo*» [[780]](#footnote-780).

La logique du Code est implacable et Schmitt s’en fait le digne « porte-parole ». Observer ne suffit pas, il faut prendre parti et décider entre Dieu et Satan. Le véritable fondement de la distinction ami-ennemi est là. Tous les concepts utilisés, forgés « au fil de l’eau » résident en réalité, d’une vision qui suppose une communauté, mais une communauté de croyants qui devient, alors, l’association politique la plus accomplie, la plus intense. Le combat pour la foi devient le combat politique le plus extrême. « *Le combat pour la foi [qui] donne sa mesure à l’ensemble des concepts forgés par Schmitt est le combat dans lequel la vraie foi fait face à la foi hérétique*» [[781]](#footnote-781). Le croyant doit guetter la menace satanique du régime de l’Antéchrist et rassembler les forces pour en retarder l’avènement [[782]](#footnote-782). Nous trouvons ici l’origine de l’idée de « *Katechon*» qui n’est pas un hasard. Il faut souligner que le Code trouve, aussi, sa pleine expression dans le fait que « *seuls les participants au conflit peuvent décider*». Or, nous savons que seuls le détenteur du Bien et ses partisans, peuvent exercer le pouvoir et se trouvent en droit d’écraser, d’exterminer même, les récalcitrants. Dès lors, l’hostilité, au cœur du politique, n’est que le reflet de l’hostilité permanente qui est intimement et nécessairement liée à cette conception radicale du combat du Bien et du Mal [[783]](#footnote-783).

Le salut, en politique, qui réside dans la soumission au « *Katechon*» [[784]](#footnote-784), n’est, chez Carl Schmitt, que l’avers du Code dont l’envers est « *l’obéissance de la foi*» [[785]](#footnote-785), condition du salut chrétien qui commande d’agir contre Satan, l’ennemi. L’humanitarisme n’est qu’une usurpation des valeurs chrétiennes, une hérésie redoutable puisque se prétendant morale, qu’il faut combattre sans merci. Les libertés et les droits, tels que promus par les pervers libéraux, sont irrecevables. Le droit divin est « *le véritable droit*» [[786]](#footnote-786). La conception juridique schmittienne évoquée plus haut prend ici toute sa signification et se trouve en totale adéquation avec la logique du Code n° 1. L’État se voit attribuer le rôle de gardien de ce qui devient le droit naturel [[787]](#footnote-787), c’est-à-dire pour Schmitt fondé exclusivement sur le christianisme.

Souverain, Droit, Constitution, décisionnisme, état d’exception, homogénéité du peuple…, autant de notions qui sont la transposition, adaptée au contexte du combat titanesque entre le Bien et le Mal que conduit l’Église catholique depuis que la Révélation a eu lieu. Car seule l’Église est la médiatrice entre le Christ et les hommes. Elle est le modèle de sa conception de l’État [[788]](#footnote-788). Dieu est devenu « visible » par l’incarnation de l’Église comme l’essence du peuple, de la communauté, devient « visible » en s’incarnant dans l’État schmittien et qui connaît sa plénitude dans le « Katechon ».

Mais si l’État n’est pas chrétien, on doit, néanmoins le tolérer, voire lui obéir comme l’expression de la Providence divine. L’État est nécessité pour maintenir l’ordre qui, depuis la Chute dans le Mal par le péché originel, est constamment mis en péril par la faiblesse de l’homme. L’État de droit schmittien est… absolutiste et chrétien [[789]](#footnote-789). On comprend pourquoi la SS de Himmler, qui cultivait les mythes païens nordiques et n’admettait que le Peuple, personnifié par le parti nazi et le Führer, ne pouvait accepter cette « statolâtrie », *a fortiori* connotée conservatrice traditionnelle, ce qu’elle abhorrait. Mais on comprend aussi pourquoi Carl Schmitt, du fait du Code n° 1 et de ses deux contenus imbriqués, pourra verser dans le nazisme, poussé toujours plus loin par sa lutte contre le Mal en politique : le libéralisme, lequel est le cheval de Troie du relativisme, Mal absolu au regard de la Vérité chrétienne [[790]](#footnote-790).

En définitive, son œuvre ne peut donc correspondre ni à un besoin théorétique qui aurait été conduit avec un souci zététique, pas plus qu’on ne peut lui trouver un caractère protreptique authentique.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au terme de cette courte étude, de cet essai, on peut dire que c’est à juste titre qu’on a pu écrire que chez Schmitt, sa « *théologie chrétienne détermine l’ensemble de son œuvre, autant sa notion de politique que sa théorie du droit*» [[791]](#footnote-791). Ce qui cimente l’ensemble et en est la couche la plus profonde, est la croyance en la Révélation, et que « *l’axe de l’histoire du monde*» est « *Jésus et le Christ*» [[792]](#footnote-792).

Heinrich Meier a bien mis à jour tous les présupposés religieux qui alimentaient le discours schmittien. Mais l’analyse structurale martrienne, ici le Code n° 1, explique pourquoi les concepts, comme l’itinéraire de Carl Schmitt, ne peuvent se déployer, et se comprendre, que dans un sens, au-delà de toute diversité, du caractère protéiforme, au-delà même des péripéties [[793]](#footnote-793), celui du radicalisme, consubstantiel au Code, et que sa pensée ne pouvait être porteuse, une fois en acte, que de la tentation totalitaire.

On peut nous objecter que son catholicisme était peu compatible avec un engagement nazi. Mais nous avons signalé que les deux, non seulement au plan circonstanciel ne s’excluaient pas [[794]](#footnote-794), mais, et c’est là tout l’apport martrien, *structuralement*, les deux sont identiques. D’où, même sans conscience des individus, les compatibilités, les glissements, d’un discours à l’autre, voire d’une vie à l’autre, sans que l’auteur, l’acteur, y voit une quelconque contradiction ou rupture dans sa manière de penser [[795]](#footnote-795).

L’approche martrienne a pour intérêt de mettre l’accent sur le fait que quel que soit l’objet de son discours, il y aura prévalence de la logique du Code, ici le Code n° 1. Son déploiement et son intensité, comme sa réception, in concreto, seront titulaires des circonstances et conditionnés par celles-ci.

La personnalité et le génie du locuteur n’étant pas à ignorer non plus. Il se trouve, en l’occurrence que Carl Schmitt avait indéniablement toutes les qualités requises pour donner à ses écrits toute la force et la séduction nécessaires et que, par ailleurs, les suites de la Grande Guerre ouvraient grande la porte à une concrétisation doctrinale du Code. L’impact du discours est d’autant plus fort qu’il est l’instrument d’un Code dont le contenu s’articule sur une double racine « manichéenne inégalitaire » dont l’une transcende l’autre et lui confère un caractère « dangereux », rendant le juriste allemand fascinant pour les uns, sulfureux pour les autres.

« *Sous l’aile [de Carl Schmitt] peuvent s’abriter, tant sa position conservatrice radicale, insistant sur la nécessité de défendre le statu quo en tant qu’ordre concret, qu’une critique d’extrême gauche qui attaquerait l’État légal en exaltant ce qu’il réprime : l’insurrection révolutionnaire et la Décision dont elle est porteuse*» [[796]](#footnote-796). Mais il est logique que les tenants de chacun des extrêmes de l’arc de cercle des idéologies se reconnaissent dans le discours schmittien, puisqu’ils prétendent, de leur côté, détenir la science du Bien et du Mal, et ont pour ennemi commun la démocratie libérale. Qu’ils transforment, déforment ou extrapolent le discours schmittien, n’a que peu d’intérêt, ce qui explique la migration de la pensée schmittienne d’un bord à l’autre, voire, le cas échéant, sa mutation (au niveau du discours) et que celle-ci, comme celle-là, ont pour racine le Code n° 1, qui, par la seule logique structurale, produit le même mode de fabrication des discours et, si les circonstances s’y prêtent, les mêmes conséquences, tant en termes de séduction et propagation, qu’en termes d’éventuelles conséquences politiques.

Pour autant, la question de la pertinence d’étudier, par exemple, les rapports entre légalité et légitimité, ou la notion d’état d’exception, n’est pas à rejeter. Ces sujets se posent de façon récurrente à travers l’histoire [[797]](#footnote-797) et à nouveau ces dernières années [[798]](#footnote-798).

Notre propos n’était pas de se prononcer sur la validité du contenu explicite du discours schmittien, mais de proposer, par rapport à la spécificité de celui-ci et des réactions qu’il provoque, une hypothèse qui en dévoile le mode de construction. Celui-ci expliquant cela, y compris l’attitude de l’auteur face aux événements, ce jusqu’à sa mort.

L’analyse martrienne des idées politiques, en l’espèce le Code n° 1, nous paraît de nature, à répondre à cette préoccupation, et à donner un sens nouveau aux débats qui entourent sa pensée.

Relire ou lire Carl Schmitt ?

« […] Schmitt est certes populaire, mais aussi haï et parfois honni ; qu’il revienne à la mode sous des grincements et des grimaces ; qu’il fascine et qu’il répugne ; qu’il mêle le grand et le honteux. Il y a là tout un reflet de sa personnalité si humain dans ses profondes ambivalences, dans le meilleur et le pire, dans le clair et l’obscur » [[799]](#footnote-799). Le « regard éloigné » [[800]](#footnote-800) martrien permet de lire derrière les lignes et les lecteurs de Carl Schmitt « savent que c’est à la bordure de l’extrême vigilance critique et de la curiosité intellectuelle que leur lecture doit désormais trouver son lieu [[801]](#footnote-801) »

Orientations bibliographiques

1 – Carl Schmitt

[Retour à la table des matières](#tdm)

– La Notion de politique et théorie du partisan, Préface de Julien Freund, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

– Théologie politique (textes de 1922 et 1969), Introduction Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

– Parlementarisme et démocratie, suivi d’une étude de Léo Strauss sur la Notion de politique, Préface de Pascale Pasquino, Paris, Seuil, 1988.

– Du politique, « légalité, légitimité » et autres essais, présentés par Alain de Benoist, Paris, Pardès, 1990.

– Ex Captivitate salus, expérience des années 1945-1947, présenté, traduit, annoté par André Doremus, Paris, Vrin, 2003. Cette édition, expurgée, semble-t-il, a été critiquée par Denis Trierweiler, dans Cités, 2004/1 (n° 17), p. 173-179.

– La Visibilité de l’Église, catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés, quatre essais, présentation Bernard Bourdin, préface Jean-François Kervégan, Paris, Cerf, 2011.

– La Dictature, Paris, Seuil, col. « Points, essais », 2015.

2 – À propos de Carl Schmitt (2. – 1., ouvrages ; 2. – 2., articles)

2 – 1. *Ouvrages*

– Gopal Balakrishnan, L’Ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

– Sandrine Baume, Carl Schmitt penseur de l’État, genèse d’une doctrine, Paris, Presses de Science Po, 2008.

– Olivier Beaud, Les Derniers jours de Weimar, Carl Schmitt face à l’avènement du nazisme, Paris, Descartes et Cie, 1997.

– Olivier Beaud et Pasquale Pasquino (dir.), La Controverse sur le « Gardien de la Constitution », Kelsen contre Schmitt, Colloque 15/06/2006 du Centre Marc Bloch de Berlin, Paris, éd. Panthéon-Assas, diff. LGDJ, 2007.

– David Cumin :

– Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle, Paris, Cerf, 2005.

– Impérialisme et Droit international, le point de vue de Carl Schmitt, Paris, revue Stratégique, ISC-FEDN, avr-97.

– Michaël Foessel, Jean-François Kervégan, Myriam Revault d’Allones (dir.), Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Paris, Éditions du Cnrs, 2007.

– Raphael Gross, Carl Schmitt et les juifs, Préface de Yves-Charles Zarka, avant-propos de Denis Trierweiler, Paris, Puf, 2005.

– Jacky Himmel, Carl Schmitt l’irréductibilité du politique, Paris, Michalon, 2005.

– Carlos Miguel Herrera (dir.), Le Droit, Le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Paris, L’Harmattan,1995.

– Jean-François  Kervégan:

– Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité, Puf, coll. « Quadrige », 2005.

– Que faire de Carl Schmitt ?, Paris, Gallimard, col. « Tel inédit », 2011.

– Heinrich Meier, La Leçon de Carl Schmitt, Paris, Cerf, 2014.

– Jean Claude Monod, Penser l’Ennemi, affronter l’exception, réflexion sur l’actualité de Carl Schmitt, Paris, La Découverte, 2006.

– Jan Werner Muller, Carl Schmitt, un esprit dangereux, Paris, Armand Colin, 2007.

– Pierre Müller, Carl Schmitt et les intellectuels français. La réception de Carl Schmitt en France, Paris, Éd. Fondation alsacienne pour les études historiques et culturelles, 2003.

– Augustin Simard, La Loi désarmée, Carl Schmitt et la controverse, légalité, légitimité sous Weimar, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, Laval, Québec, col. « Philia », 2009.

– Serge Sur (dir.), Carl Schmitt, concepts et usages, Paris, Éditions du CNRS, Biblis, col. « inédits », 2014.

– Pierre-André Taguieff, Julien Freund au cœur du politique, Paris, La Table Ronde, 2008.

– Jacob Taubes, En divergent accord, à propos de Carl Schmitt, Paris, Rivages, 2003.

– Yves-Charles Zarka :

– Carl Schmitt ou le mythe du politique, Puf, Coll. « Quadrige », 2009.

– Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt, Puf, coll. « Quadrige », 2005.

2 – 2. *Articles*

– Giorgio Agamben, « L’état d’exception », Le Monde diplomatique, décembre 2002, traduit par Martin Rueff.

– Branko Aleksi, « Carl Schmitt plaide l’amnistie en termes platoniciens », L’Esprit du temps, Topique, 2013/3-124-http://www.cairn.info/revue-topique-2013-3.

– Renaud Baumert, « Carl Schmitt, tacticien ou théoricien ? (à propos du livre de J.-F. Kervégan, Que faire de Carl Schmitt ? », laviedesidees.fr-26/10/2012.

– Pierre Bouretz, « Le tyran et le philosophe », Critique, 2005/6, n°697-698, http://cairn.info/revue-critique-2005-6-page-549

– Olivier Chassaing, « Le droit contre l’État (recension du livre de E. Pasquier, De Genève à Nuremberg, carl Schmitt, Hans Kelsen, et le droit international, Paris, Garnier, 2012), laviedesidees.fr.

– André Corten, « Les grands débats théoriques entre Négri, Schmitt, Agamben, et alii », Université du Québec, Montréal, Canada, 2012.

– David Cumin, « Actualité de Carl Schmitt », juillet, 2003, http://archives.polemia.com.

– Philippe Currat, « Hans Kelsen, Carl Schmitt et la Cour Pénale internationale, quelques réflexions après la première décennie d’exercice de la Cour ».

– Pierre Derumeaux, « Norme et exception chez Agamben, un philosophe face à l’état de droit », Mémoire de Master 1, 2009-2010, Sciences humaines et sociales, philosophie du langage, Grenoble.

– Goupy Marie, « L’essor de la théorie juridico-politique sur l’état d’exception dans l’entre deux guerres en France et en Allemagne, une genèse de l’état d’exception comme enjeu de la démocratie », Thèse de doctorat d’État, ENS, Lyon, 21 novembre 2011. L’état d’exception (abstract de sa thèse http://www.dicopo.fr/spip.php?

– Jacky Hummel, Recension du livre de J.-F. Kervégan, Que faire de Carl Schmitt ?, 2011, http://www.juspoliticum.com.

– Lucien Jaune, « Carl Schmitt, la politique de l’inimitié ».

– Olivier Jouanjan, « Et si on ne faisait rien de Carl Schmitt ? » 2012, Philosophiques, vol.39, n°2, 2012, http://id.erudit.org. ; Justifier l’injustifiable, Asterion [enligne],4,2006-ttp://asterion.revue.org/643.

– Céline Jouin, « Violence de l’universalisme ? Les internationalismes du XXe siècle au miroir de la pensée schmitienne », Université Rennes 1, Centre Marc Bloch, Berlin.

– Jean-François Kervégan, « Carl Schmitt un théologien du Droit ? L’État selon Carl Schmitt », à propos du livre de S. Baume, 29/08/2008, laviedesidees.fr.

– Franck Lafaille, « Législation antiterroriste et ”état d’exception” », l’État de Droit italien à l’épreuve des années de plomb, RIDC, 3, 2010.

– Milena Mateva, « Légitimité et légalité, considérations (sur la loi et la justice) à l’image de deux grands procès politiques, Barbie, Honecker », Thèse de doctorat, Neuchâtel, 2005.

– Jean-Claude Monod, « Carl Schmitt et l’extrême gauche », Libération, 17 fév. 2007.

– Frédéric Morgan, « Les origines contre-révolutionnaires de la pensée politique de Carl Schmitt, l’influence de Juan Donoso Cortés », Mémoire de DEA, 2001-2002, Lille II, IEP.

– Chantal Mouffe, Penser la démocratie moderne avec et contre Carl Schmitt, RFSP, 42e année, n°1,1992, http://www.persee.fr.

– François Nault, « Entre théologisation du politique et la politisation du théologique, en lisant Carl Schmitt », Laval, Canada, Théologique et philosophique, vol. 63, n° 2, 2007, htttp://www.erudit.org/.

– Thi Hong Nguyen, « La notion d’exception en droit constitutionnel français »,Thèse de doctorat, Droit public, Panthéon-Sorbonne, 2013, 643 pages.

– Hugues Rabault, « L’antisémitisme de Carl Schmitt », Cités, 2004/1, n°17-http://cairn.info/revue-cites-2004-1.

– Rampazzo Bazan Marco, « Démocratie ou dictature ? (II) Carl Schmitt penseur de la conjoncture », séance 21, mars 2009, GRM, 2e année.

– Jacques Sapir, « Ordre démocratique : entre dictature, tyrannie, rébellion légitime », 2013, <http://russeeurope.hypotheses.org/799> ; Ordre démocratique : Légalité, légitimité, les apories de Carl Schmitt, 2013,http://russeurope.hypotheses.org/765

– Simard Augustin, « La raison d’État constitutionnelle », 10e Congrès de l’AFSP, 2009, Grenoble.

– Thibault Jean François, « Pertinence et actualité de la pensée internationale de Carl Schmitt », Études internationales, vol.40, 1, 2009,http://www.erudit.org.

– Nicolas Thirion, « La révolution allemande de 1918, au miroir de la littérature et du droit », autour de Döblin et Schmitt, www.bon-a-tirer.com/157.

– Emmanuel Tuchsherer, « Le décisionnisme de Carl Schmitt, théorie et rhétorique de la guerre », Mots. Les langages du politique, 73, 2003, ENS éditions, http://mots.revues.org/15642.

– François Vergniolle de Chantal, « Carl Schmitt et la “révolution conservatrice américaine” », Raisons politiques, 2005/3, n° 19, http://cairn.info/revue-raisons-politiues-2005-3-page-211.

– Yves-Charles Zarka, « Le blanchiment du nazi Carl Schmitt », revuecites.free.fr

– Anonyme, « Autour de Carl Schmitt, décision, exception, constitution », <http://cairn.info/revue-mouvements-2005-1-page72>

– Anonyme, « La mythologie de l’État total et l’esprit du fascisme européen », Chroniques Bibliographiques, www.reds.msh-paris.fr

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

7

“Heidegger. Pensée et controverse.  
Un regard martrien.”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

Un jour où nous évoquions Heidegger et son langage abstrus qui nous semblait l’acmé de l’afféterie, Jean-Louis Martres mi-figue mi-raisin, et même très malicieusement, nous répondit : « je ne l’ai jamais lu, je n’y comprends rien ; vous savez, je crois, à l’expérience, que tout langage obscur masque une grande vacuité ».

Mais, à l’aune de la controverse virulente qui secoue l’*intelligentsia* française depuis plusieurs années à son sujet, nous pensons que Heidegger est un objet passible d’une approche martrienne [[802]](#footnote-802).

L’intelligentsia française, à l’âme querelleuse, toujours prompte à se constituer en chapelles, a trouvé dans l’entreprise philosophique de Heidegger matière à satisfaire cette idiosyncrasie [[803]](#footnote-803) avec la particularité que la querelle prit, ces dernières années, un tour violent, où l’anathème et l’idolâtrie se disputent le champ discursif [[804]](#footnote-804). Il est vrai que Heidegger fut accusé, dans un premier temps d’avoir été un « suppôt » du nazisme  qui aurait ainsi dévoyé le discours philosophique [[805]](#footnote-805). Deux camps dès lors s’affrontent avec véhémence. « D’un côté les défenseurs à tout crin […], de l’autre les procureurs infatigables et implacables [[806]](#footnote-806) ». Les uns soutenant que les liens d’Heidegger avec le nazisme se limitaient à son accession au Rectorat de l’université de Fribourg le 21 avril 1933, qui se termina en 1934. Ses contempteurs faisant observer qu’il avait adhéré au Nsdap le 1er mai 1933 et y resta jusqu’en 1945. À cela s’ajoutait son obstination à garder le silence, après guerre, tant sur son propre passé, que sur le nazisme lui-même, ou encore les camps d’extermination.

Mais selon les « heideggériens », on ne trouvait pas une ligne antisémite dans ses écrits ; en conséquence on ne pouvait soutenir qu’il fût nazi dans la mesure où l’antisémitisme était le pivot du nazisme. Au plus pouvait-on concéder un « antijudaïsme » universitaire conforme à l’esprit du temps [[807]](#footnote-807). Dès lors l’épisode du Rectorat était « un faux pas », un « malentendu ». Hannah Arendt mettait sur le compte du « penchant au tyrannique que [l’on trouve] dans leurs théories chez presque tous les grands penseurs [[808]](#footnote-808) », « l’écart » de Heidegger.

La polémique prit une nouvelle tournure avec la publication des « cahiers noirs [[809]](#footnote-809) » révélant un antisémitisme constant et radical, que ce soit au niveau du vocabulaire (« enjuivement », « Le Juif », et tous les qualificatifs propre à la doxa antisémite) ou de l’argumentation. La « question juive » étant visiblement au cœur de sa réflexion, de sa pensée, et ce jusqu’à la fin [[810]](#footnote-810). C’est une problématique centrale de « L’Histoire de l’Être [[811]](#footnote-811) ». Dès lors que « l’antisémitisme n’est pas un surplus idéologique mais le pivot du nazisme [[812]](#footnote-812) », il apparaît, à rebours de ce qu’entendent soutenir les « heideggériens », que « l’engagement politique n’est pas un accident reconductible au vécu historique [[813]](#footnote-813) ».

On se trouve ainsi devant un Heidegger « […] semblable à un Janus bifrons qui exhibe […] deux visages, l’un digne de louanges et l’autre ignoble [[814]](#footnote-814) ».

C’est en cela qu’un « regard martrien » nous paraît de nature à rendre compte tant de la trajectoire personnelle de Heidegger, que de la construction de sa pensée, ainsi que la nature nécessairement éristique du débat qui l’entoure. Deux points peuvent être développés.

I. Quel est le code de valeurs à l’œuvre dans la pensée de Heidegger ? Il y a un Mal clairement identifiable. L’Histoire est un immense combat entre « L’Être (*Dasein*) et l’étant ». Après les Grecs, l’Être est tombé dans l’oubli et a laissé place à « l’étant », ce qui a eu pour conséquence le règne de la technique et la « motorisation » de la société. Heidegger condamne catégoriquement ses corollaires, manifestations de « l’étant » : l’égalitarisme et la démocratie – qui est « l’anarchie [[815]](#footnote-815) » et une « imposture planétaire [[816]](#footnote-816) » ; le marxisme comme la psychanalyse ou encore la Raison, mais aussi les sciences de la nature et les sciences humaines, le savoir du Droit, sans oublier la notion de genre humain [[817]](#footnote-817).

Nous sommes donc en présence du code n° 1 (« manichéen inégalitaire [[818]](#footnote-818) »). Conformément à la logique structurale du code, Heidegger ne pouvait pas échapper à la nécessité de trouver *la Cause* qui explique cette chute de l’Être, et le donc le règne du Mal et de ses expressions. Celle-ci est toujours posée comme « *extérieure*» à l’auteur, mais en réalité est puisée dans le contexte socio-politique et intellectuel de l’époque, voire les préjugés ou fantasmes du penseur [[819]](#footnote-819).

Si l’Être s’est effacé, c’est que le Juif a commis « l’impardonnable oubli de l’Être [[820]](#footnote-820) », il est une menace, non point biologique – selon la *vulgate* nazie que récuse Heidegger –, mais véritablement *métaphysique*. Heidegger, du fait même que sa vision du monde est toute entière « fabriquée » par le code n° 1, « absolutise » – en stricte logique structurale – la « question juive ». Il faut, selon lui, revenir à l’essence du Juif. Le Juif est le triomphe de « l’étant » sur l’Être, car il est à l’origine de la séparation de l’Être et de « l’étant ». L’antisémitisme est inscrit dans l’histoire de l’Être selon Heidegger [[821]](#footnote-821). Il y a même une homologie frappante entre le Juif responsable du déicide et le juif responsable de l’oubli dans l’ontologie heideggérienne [[822]](#footnote-822).

Aussi l’Être ne peut s’accomplir que si on expulse le Juif. Ces positions quant à l’éviction des juifs des universités et du champ intellectuel, comme plus tard son silence sur les camps d’extermination, ou ses propos relatifs au fait que, pour lui, les juifs avaient gagné la guerre, ne sont pas le fruit d’un égarement, encore moins d’un antisémitisme « ordinaire », mais la rigoureuse déduction qu’impose la prétention à avoir compris le sens de l’Histoire et la Cause du Mal.

Il est aussi conforme à la logique du code n° 1 que la pensée de Heidegger détermine le détenteur de la Vérité qui va conduire le mouvement vers le « recommencement » de l’Être. Pour cela il va poser que l’État (allemand) est de l’ordre de l’Être et que le peuple est de l’ordre des « étants ». Le *Führer* devient alors *ipso facto* le *médium* entre les deux. Mais encore faut-il une condition, là encore tout-à-fait logique, et non point « perverse », la réalisation de l’Être ne doit pas être souillée par ceux qui n’en sont pas dignes, (i. e. les Juifs). Heidegger introduit alors les notions de sang et de race [[823]](#footnote-823). L’Histoire, conformément à la logique du code, a un sens : « l’avènement de la communauté du peuple [[824]](#footnote-824) ». Seuls le peuple allemand, sous la bannière du national-socialisme [[825]](#footnote-825), est l’avant-garde de l’accomplissement de l’Être authentique. Le renouveau de l’Être est possible et advenu pour l’Occident (dont le destin est l’accomplissement de l’Être) à travers le seul peuple allemand qui a pour mission la « purification de l’Être » but de la philosophie, « […] une réflexion sur l’histoire universelle ne peut venir que des allemands [[826]](#footnote-826) », aussi « la construction d’un nouvel univers intellectuel pour le peuple allemand est la tâche essentielle de l’Université allemande [[827]](#footnote-827). C’était l’aube d’un nouveau « commencement » après le premier « commencement de l’Être » chez les grecs [[828]](#footnote-828) (sic).

Et ce n’est pas un hasard si, même au niveau du langage, Heidegger estimait que le « Dasein » ne pouvait être traduit car cela induisait que l’allemand devenait « la langue de l’Être » [[829]](#footnote-829), la langue de La Vérité à laquelle – selon la logique structurale du code n°1- nul ne peut s’opposer en tout bonne foi.

II. Le Bien, selon le mode de construction du code [[830]](#footnote-830), est l’inverse du Mal. Aussi Heidegger célèbre-t-il le culte : de la Nature, du sol, de la souche (de la lignée), donc de la race, du *führerprinzip* – dont il se fait le propagateur au sein de l’Université et du champ intellectuel – et n’est que l’illustration de la logique du code qui structure sa pensée. Son adhésion au parti nazi n’est que la conséquence de son refus de la démocratie et de l’égalité, comme du rôle assignée à l’Allemagne et au peuple allemand (c’est le contexte historique et politique qui fournit le matériau à l’élaboration concrète des modalités de réalisation du Bien, qui débouche toujours sur le monopole de la détention du pouvoir [[831]](#footnote-831), en l’espèce, ici le Nsdap). Et, *last but not least*, c’est le fin de « l’enjuivement » de la société afin de supprimer le seul obstacle au triomphe de l’Être.

La prééminence de « l’illuminé » qui a contemplé le Bien, La Vérité – propre au code n°1 –, n’est pas absente chez Heidegger, hormis le Führer, on peut se demander s’il ne se considère pas comme celui qui a quitté la caverne et, à ce titre, est « le » Philosophe (au sens martrien) qui aurait du guider Hitler. Ainsi en 1931-1932 dans un cours, « il est question du “commencement de la philosophie occidentale” et de la compréhension de la “vérité” qui s’y trouve [[832]](#footnote-832) ». Autrement dit, grâce à un philosophe « qui doit venir [[833]](#footnote-833) » (i. e. lui ?). Il n’est pas anecdotique de relever que Heidegger pendant ses cours murmurait, obligeant au silence et faisait croire aux auditeurs que ce qu’ils comprenaient était la vérité [[834]](#footnote-834)…

Détenant le Bien, Heidegger ne pouvait pas avoir une autre attitude que celle qui fût la sienne au sortir de la seconde guerre. Il considère, en toute logique, que l’occupation de l’Allemagne est le triomphe des Juifs et que celle-ci est devenu « un camp ». La dictature n’est pas celle du parti nazi mais celle de… la démocratie planétaire, « Hitler n’est que le prétexte pour asseoir celle-ci [[835]](#footnote-835) ». Pour lui, le crime suprême n’est pas l’extermination des Juifs mais celui commis contre le peuple allemand qui n’a pu sauver l’Occident de sa finalité : le destin spirituel de l’Être. Car, vue de l’Être, Auschwitz est un événement comme un autre [[836]](#footnote-836). La technique, écrit-il (en 1949), est la cause de l’industrialisation de l’agriculture, de la bombe à hydrogène et… des camps d’extermination [[837]](#footnote-837).

Il est de l’ordre structural que Heidegger procède par inversion. Puisqu’il a contemplé le Bien et dévoilé le Sens de l’Histoire. Dès lors les Allemands sont les victimes du Mal, les bourreaux sont les alliés, figures de ce Mal en action ; les juifs ne peuvent prétendre à un tel ”statut de victimes” puisque se sont eux qui sont la cause de l’engrenage qui a conduit à leur sort [[838]](#footnote-838).

III. Le « regard martrien », à peine ébauché ici, ne nous semble donc pas dépourvu de tout fondement. En effet tel auteur écrivait qu’en définitive « Être et temps [[839]](#footnote-839) » « narre les aventures de l’âme-Dasein jetée dans un monde menaçant, comme jadis dans les récits initiatiques manichéens [[840]](#footnote-840) ». Et tel autre, que sa conception du temps de l’Histoire oppose deux principes transcendants et que dès lors « il n’y a qu’un petit pas à faire pour accéder à un mode de pensée qui peut être caractérisé comme un manichéisme onto-historique [[841]](#footnote-841) ». Ce qui fait dire à l’auteur de ces dernières lignes que « la pensée de Heidegger ne peut être caractérisée comme “idéologique”, elle rejette strictement l’idéologie, mais elle a été, par moments idéologique [[842]](#footnote-842) ».

L’analyse martrienne vient rendre compréhensible et autrement explicatif ces affirmations. L’appartenance de la pensée heideggérienne au code n° 1 rend parfaitement compte de son contenu en tous ses aspects, de sa trajectoire, ainsi que de la radicalité qui la caractérise et en est la source de fascination [[843]](#footnote-843), tout comme pour Carl Schmitt [[844]](#footnote-844). Ce n’est pas un hasard non plus si les radicalismes, notamment à gauche, ont fait « un retour » à Heidegger en reformulant une théorie de la souveraineté fondée sur le peuple comme le *Dasein* s’appuyait sur le volk [[845]](#footnote-845).

La forme d’écriture même, qui implique une lecture « initiatique [[846]](#footnote-846) », explique le sectarisme de nombre « d’heideggériens ». Son langage « institue le groupe fermée » qui illustre l’un des points clef du code n° 1 : la constitution en secte des initiés qui ont eu accès à la Vérité afin, au moins, de préserver la flamme du Bien, mais surtout de porter la bonne parole ; comment se soustraire à cet impératif alors qu’il y va du sort de l’humanité ? Il ne peut en être autrement. Devenu une icône pour certains, tel philosophe français [[847]](#footnote-847) n’hésite pas à énoncer, sans précaution ou précision, quelque incongruité au regard de la réalité politique des racines du mouvement néoconservateur (né aux États-Unis) en caractérisant « l’attitude de Heidegger comme “antimoderne” et, en ce sens, *néoconservatrice*[[848]](#footnote-848) ».

D’où, aussi, en toute logique le caractère inexpiable de la discorde que nous avons évoqué. Il ne peut en être autrement dès lors que le code n°1 structure toute la pensée.

Au delà de l’affrontement des “égo”, des querelles de personnes, des luttes de pouvoir (jamais à exclure et bien souvent à l’œuvre au sein de « République des lettres »), il n’en reste pas moins que, quel que soit l’opportunisme, voire l’arrivisme, les petites ou grandes lâchetés ou mesquineries d’Heidegger, sa pensée – à l’aune de l’analyse martrienne et du code n° 1 – ne peut avoir que les implications qu’on lui connaît ainsi que la destinée qui est la sienne, où chacun prétendant connaître la Vérité reproduit sans cesse la lutte du Bien contre le Mal.

Que faire de Heidegger [[849]](#footnote-849) ? On laissera chacun répondre à la question. Mais on peut attirer l’attention sur le fait que « tout lecteur de Heidegger risque l’enfermement dans une prison sémantique, essentiellement en raison du caractère ésotérique de sa langue [[850]](#footnote-850) » porteur de la prétention à détenir le Bien, la Vérité, *conséquence strictement structurale du code* qui produit le discours heideggérien, dont on a vu les implications.

In fine, contrairement à ce que nous disait Jean-Louis Martres, Heidegger n’est pas vide mais « plein » de la « structure manichéenne inégalitaire – ou code n° 1 ». En revanche au regard de son analyse des idées politiques, Heidegger est une illustration des plus banales de ce code… *En ce sens* il y a bien… vacuité !

Mais il continuera, à n’en point douter, à alimenter anathèmes, excommunications, ou ratiocinations, célébrations et louanges dévotes, qui font les délices de la « Républiques des lettres françaises ».

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

8

“L’accession de la dignité humaine  
au rang de valeur  
universelle fondamentale :  
une réponse au nazisme.”

Pierre CABROL, Joseane SILVA

Introduction

[Retour à la table des matières](#tdm)

De la gestation jusque dans la mort, la dignité humaine s’inscrit aujourd’hui en filigrane du traitement juridique de l’humain par le droit français. Son ombre protectrice nait avec la vie humaine [[851]](#footnote-851). L’enfant grandit sous son aile [[852]](#footnote-852). Elle forme un cocon autour de l’adulte sa vie durant [[853]](#footnote-853), y compris lorsque celui-ci est un étranger se trouvant sur le territoire national [[854]](#footnote-854). Elle accompagne même l’être humain jusque dans la mort, ou, tout au moins, veille sur ses restes [[855]](#footnote-855). *Etc.* Cette omniprésence juridique nouvelle de la dignité humaine s’explique par le fait que, au sortir de la seconde guerre mondiale, tout en s’adjoignant une dimension individuelle, celle-ci est passée du stade d’état de conscience à celui de valeur fondamentale universelle. Cette évolution spectaculaire est l’une des conséquences du traumatisme causée à la population occidentale par la découverte de l’horreur de la Shoah.

La dignité humaine était anciennement perçue comme la conscience de l’appartenance à la communauté humaine, voire comme une conséquence de l’accession de l’homme à la conscience. Pour faciliter l’asservissement à moindre coût des êtres humains qu’elle qualifiait de *« vies sans valeur* [[856]](#footnote-856) *»,* l’entreprise concentrationnaire nazie s’est méthodiquement employée à l’annihiler, ainsi qu’à éradiquer la personnalité de ses victimes. Dans le creuset de cette immolation commune, personnalité et appartenance se sont liées à jamais. Au feu de ce brasier s’est forgée une conception élargie de la dignité humaine, forte d’une dimension collective dans la perception de l’appartenance à l’humanité et d’une dimension individuelle dans la conscience de l’altérité.

La négation de l’humanité de millions d’êtres humains par le nazisme ne pouvait que susciter instinctivement un sentiment de répulsion chez tout être sensible. C’est ce qui s’est produit en 1945 lorsque la libération des camps par les troupes alliées a conduit les populations des pays vainqueurs à découvrir l’horreur de la Shoah. L’ampleur du mouvement immédiat de rejet qui en a résulté a donné à réfléchir aux dirigeants alliés [[857]](#footnote-857). Ceux-ci se sont sentis tenus de réagir sans délai par l’adoption de conventions internationales visant à éviter à jamais qu’une telle entreprise criminelle puisse se reproduire [[858]](#footnote-858).

Pour conférer à ces normes nouvelles une autorité indiscutable, il fallait leur trouver comme fondement une valeur [[859]](#footnote-859) bénéficiant de la plus large reconnaissance possible, c’est-à-dire une valeur fondamentale universelle [[860]](#footnote-860). Seules deux valeurs avaient alors atteint ce stade de reconnaissance. Il s’agissait du respect de la vie humaine et de l’adoption d’un mode de gouvernance étatique démocratique [[861]](#footnote-861). Le respect de la vie humaine était ici en cause, mais la question ne pouvait y être cantonnée. L’horreur de la Shoah, au-delà des motivations des assassins [[862]](#footnote-862), tenait au fait que des millions d’êtres humains aient été mis à mort, mais aussi à la manière dont les victimes [[863]](#footnote-863) avaient été traitées.

Les dirigeants des pays vainqueurs étaient alors partagés entre la répulsion que leur inspiraient les agissements des nazis et un sentiment de culpabilité lié au fait de ne pas avoir su les prévenir et de ne pas y avoir mis un terme plus tôt. Pour couper court à toute possibilité de controverse, il leur fallait aller au fond des choses en prenant en compte le caractère dégradant du traitement subi par les victimes, et tout particulièrement le fait que le système concentrationnaire nazi se soit acharné à détruire la dignité humaine. Il leur apparaissait en conséquence nécessaire de pouvoir désormais protéger cette composante essentielle de l’humanité. C’est ce qui explique que la dignité humaine soit passée, par un changement collectif de regard des principaux dirigeants du monde de l’après-guerre, du stade d’état de conscience au statut de valeur fondamentale universelle à préserver.

I. La dignité humaine en tant que conscience d’appartenir à l’humanité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une société humaine, quelle qu’elle soit, ne peut espérer prospérer, voire survivre, qu’à condition que ses membres acceptent de se plier à ses règles. C’est cette nécessité vitale pour les sociétés qui semble avoir engendré la morale [[864]](#footnote-864). Celle-ci englobait, à l’origine, l’état de conscience qui a été désigné, bien plus tard, sous le nom de dignité humaine. Le terme *« morale »* vient du latin *« moralis »,* qui signifie littéralement *« en rapport adéquat avec les mœurs ».* Dès lors que, par *« mœurs »,* on entend les règles d’organisation de la société, la morale doit être comprise, stricto sensu, comme la conformité avec les règles d’organisation de la société.

Elle est généralement définie aujourd’hui, de manière plus large, comme la conformité avec les mœurs ou les usages d’une société. Par *« usages »,* il faut entendre les règles qui rendent la vie en collectivité plus agréable. La morale est donc, au sens large, la conformité avec les règles d’organisation d’une société ou avec les règles qui rendent la vie en collectivité plus agréable [[865]](#footnote-865). Plus précisément, il est possible de désigner par l’emploi de ce vocable une morale à vocation universelle [[866]](#footnote-866) protégeant les intérêts de l’humanité et des morales particulières se satisfaisant du respect de règles relatives aux mœurs ou aux usages de collectivités de diverses sortes [[867]](#footnote-867).

Les règles morales n’ont pas de force obligatoire, à l’inverse des règles juridiques impératives. Cela signifie que l’État ne peut pas contraindre une personne à respecter une règle morale. Il appartient à chaque être humain de choisir, ou non, de se conformer à la morale dans une situation donnée. C’est sur ce point qu’intervient la conscience d’appartenir à l’humanité. L’homme est conscient du fait qu’il aspire à la compagnie de ses semblables. C’est un besoin qu’il perçoit instinctivement. L’usage de sa raison doit donc, en toute logique [[868]](#footnote-868), le pousser à adopter des comportements conformes aux intérêts de la société des hommes. La rationalité des individus devrait en conséquence les conduire à se conformer à la morale à vocation universelle. Ce choix effectué en conscience est une conséquence de la dignité humaine [[869]](#footnote-869). Historiquement, de même que la conscience a un temps été désignée par le vocable « pensée », cet état de conscience a commencé par s’appeler « dignité » et ne s’est que peu à peu dégagé de la morale. C’est à l’aide de ces termes que Pascal, notamment, s’emploie à cerner la notion :

« L’homme n’est qu’un roseau, le plus faible de la nature ; mais c’est un roseau pensant. Il ne faut pas que l’univers entier s’arme pour l’écraser : une vapeur, une goutte d’eau, suffit pour le tuer. Mais quant l’univers l’écraserait, l’homme serait encore plus noble que ce qui le tue parce qu’il sait qu’il meurt, et l’avantage que l’univers a sur lui, l’univers n’en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C’est de là qu’il nous faut relever et non de l’espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voila le principe de la morale [[870]](#footnote-870)».

La question se complique du fait qu’elle interfère avec l’existence de religions, et notamment des trois grandes religions monothéistes, soit, par ordre alphabétique le christianisme, l’islam et le judaïsme. Celles-ci postulent toutes trois l’existence d’une opposition entre le Bien et le Mal [[871]](#footnote-871). Elles ajoutent que se comporter comme le prescrit le Bien revient à se conformer à la morale [[872]](#footnote-872). Le fait d’opposer ainsi le Bien au Mal et de faire du Bien l’objectif à atteindre soulève la question, non pas de l’existence du Mal [[873]](#footnote-873), mais de la raison de cette existence. Pourquoi le Mal existe-t-il ? Juifs et musulmans postulent que Dieu offre aux hommes une possibilité d’assurer leur salut en faisant le Bien, tout en les laissant libres de faire le Mal si tel est leur souhait. La réponse vaut également pour les chrétiens, à la seule différence que ceux-ci, en choisissant de faire le Bien, pensent œuvrer à leur salut, mais aussi au rachat de l’ensemble de l’humanité [[874]](#footnote-874). Quant aux athées et aux agnostiques [[875]](#footnote-875), la majeure partie d’entre eux, imprégnés de la vision d’une société en progrès [[876]](#footnote-876), considèrent que le mal existe parce que l’homme, imparfait par nature [[877]](#footnote-877), doit s’élever vers le Bien, fut-ce au prix de la souffrance [[878]](#footnote-878).

Pour les tenants des monothéismes abrahamiques, une fois admise la nécessité de l’existence du Mal, une deuxième question se pose : pourquoi n’est-il pas possible d’éradiquer celui-ci ? L’opinion dominante parmi ces croyants prône que l’existence de l’Enfer est sous-entendue par celle du pêché originel. Celui-ci ayant entraîné la chute de l’humanité, le rachat de cette dernière est devenu nécessaire. Il s’est, pour les chrétiens, pour partie réalisé par l’incarnation, les souffrances et la mort du fils de Dieu. Il trouve, pour tous ceux qui partagent la foi dans les révélations de l’Ancien testament, à s’exprimer au travers des choix que chaque croyant effectue avant sa mort [[879]](#footnote-879). L’existence de cette possibilité de choix est une nécessité aux yeux des croyants. Elle suppose la présence des deux termes de l’alternative.

Quant à l’idéal de perfection qui anime les athées et les agnostiques partageant la croyance en l’existence d’une opposition entre le Bien et le Mal [[880]](#footnote-880), il n’a de sens qu’au travers de la possibilité de « progresser », ce qui suppose de pouvoir évoluer d’un état vers un autre. Bien et Mal ne peuvent, en conséquence, exister l’un sans l’autre (point de vue religieux), voire n’existent que l’un par l’autre (point de vue athée ou agnostique). Athéisme, agnosticisme et religions se rejoignent dans une affirmation partagée de la nécessité d’une coexistence du Bien et du Mal. Ces positionnements s’accordent également sur l’existence d’une opposition irréductible entre les deux [[881]](#footnote-881), ainsi que sur la possibilité de choisir l’un ou l’autre.

L’un de ces choix, celui du Bien, devrait prévaloir en toute logique [[882]](#footnote-882). Conscient du fait qu’il appartient à l’humanité [[883]](#footnote-883) et fort de l’esprit de conservation, l’être humain, s’il agit rationnellement, tend à l’adoption de comportements visant à assurer la pérennité de l’espèce humaine. Croyants, agnostiques et athées partagent majoritairement la conscience de la nécessité pour l’homme, s’il veut préserver les intérêts de son espèce, d’opter pour le Bien [[884]](#footnote-884). L’adhésion du plus grand nombre à cette morale à vocation universelle est le fruit des épousailles, sous l’égide de la logique, de l’esprit de conservation et de la dignité humaine.

Peu avant que ne s’achève la seconde guerre mondiale, une approche légèrement différente de la dignité humaine a été proposée. Celle-ci reposait sur une croyance au progrès [[885]](#footnote-885) allant jusqu’à englober l’évolution des facultés humaines [[886]](#footnote-886), ainsi que sur l’ambition de parvenir à établir une distinction entre l’homme et le reste du règne animal, ce qui revient à rechercher une qualité que l’homme serait seul à posséder, soit un *« propre de l’homme* [[887]](#footnote-887)*».* Ainsi circonscrite d’un côté et orientée de l’autre, la dignité humaine ne pouvait plus être perçu que comme consistant dans l’accession de l’homme à l’état de conscience [[888]](#footnote-888), c’est-à-dire dans une évolution psychique lui ayant permis de se détacher de sa part d’animalité.

La dignité humaine était ainsi vue, non plus comme la conscience que l’homme a d’appartenir à l’humanité, mais dans le fait que l’homme soit parvenu à cet état de conscience, ce dans la perspective de distinguer l’espère humaine du reste du règne animal [[889]](#footnote-889). C’était là mettre l’accent sur l’évolution ayant permis à l’homme de prendre conscience de son humanité et non plus sur le résultat de cette accession à la conscience. Mais, que l’on s’intéresse au chemin parcouru ou au point atteint, il n’en reste pas moins que la route suivie est la même et que cheminer sur celle-ci a permis à l’homme de prendre pleinement conscience de son humanité.

Qu’elle soit perçue comme la conscience qu’à l’homme d’appartenir à l’humanité, ou qu’elle soit vue comme l’accession de l’homme à l’état de conscience, la dignité humaine a, jusqu’à la fin de la seconde guerre mondiale, été appréhendée comme l’un des éléments constitutifs de l’humanité de chaque être humain, soit le complément collectif de son aspect individuel incarné par la personnalité de chacun. C’est à cette humanité même que les dirigeants nazis avaient choisis de s’attaquer en pensant leur génocide [[890]](#footnote-890). Rien d’étonnant donc à ce qu’ils aient décidés de s’en prendre à la fois à la personnalité de leurs victimes et à la conscience que celles-ci avaient d’appartenir à l’espèce humaine. Le regard porté sur la dignité humaine en a irrémédiablement été changé.

II. La dignité humaine  
mise à mal par le nazisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’entreprise concentrationnaire mise en place par le régime nazi avait pour but d’exterminer des millions d’êtres humains [[891]](#footnote-891), ce par différents moyens, plus ou moins rapides. Dans la configuration la plus fréquente, la question était seulement d’être le plus efficace possible dans l’annihilation de la vie et la destruction de toute trace des êtres assassinés, c’est-à-dire de tout ce qui aurait pu constituer après coup une preuve du génocide. Dans d’autres situations, la finalité de l’opération se compliquait de l’ambition de tirer au passage le plus de profits possibles [[892]](#footnote-892) de la mort programmée des victimes, notamment par le travail forcé.

Dans cette dernière hypothèse, il est important de distinguer le but premier, soit l’objectif de mise à mort des victimes, et le but second, soit la réalisation de profits par le choix de la méthode d’assassinat [[893]](#footnote-893). Le but premier était, comme pour les victimes qui étaient immédiatement mis à mort, de tuer ces êtres humains [[894]](#footnote-894). Les seules variables consistaient dans le choix de la méthode de mise à mort, soit le travail forcé, et dans le délai choisi pour l’opération [[895]](#footnote-895). Celle-ci n’était en effet possible qu’avec la mise en place d’un roulement de travailleurs, ce qui supposait un flot permanent [[896]](#footnote-896) de déportations [[897]](#footnote-897). Cet afflux régulier de main d’œuvre nouvelle permettait d’exiger de celle existante un effort tel qu’il retentissait sur son espérance de vie, tout en privant ces êtres humains du strict minimum nécessaire à la survie [[898]](#footnote-898), ce qui abaissait les coûts de production [[899]](#footnote-899).

Le succès de l’opération passait par la soumission la plus étroite possible des victimes à toute autorité, celle-ci réduisant drastiquement à la racine le risque de révolte et permettant de n’employer à la garde des concentrationnaires [[900]](#footnote-900) qu’un petit nombre de soldats nazis [[901]](#footnote-901). Pour parvenir à briser ainsi toute velléité de rébellion, les concepteurs de la machine concentrationnaire nazie ont usé des acquis scientifiques de la psychologie de leur temps. Ils ont choisis pour asservir leurs victimes, tout à la fois de les déstructurer [[902]](#footnote-902), de les dépersonnaliser [[903]](#footnote-903) et de les déshumaniser [[904]](#footnote-904). La combinaison de ces différentes manipulations avait pour but de transformer les concentrationnaires en esclaves dociles incapables de se révolter.

Il convient de dissiper ici une ambiguïté terminologique liée à l’évolution de la notion de dignité humaine. Jusqu’à la fin de la Seconde guerre mondiale, l’expression « dignité humaine » a ordinairement été employée pour désigner ce que nous considérons aujourd’hui être la dimension collective de la dignité humaine, c’est-à-dire le fait pour l’homme d’être conscient d’appartenir à l’espèce humaine. Ce que nous qualifions aujourd’hui de dimension individuelle de la dignité humaine, soit le fait pour l’homme d’être conscient de son altérité, n’était pas, à l’époque, perçu comme tel. Cet état de conscience était considéré comme caractérisant la personnalité d’un être humain.

En tentant de détruire à la fois la personnalité de leurs victimes et leur sentiment d’appartenance à l’espèce humaine, les nazis ont créés un lien impossible à dénouer entre ces deux notions. La réprobation déclenchée par la révélation publique du génocide les a confondus dans un même élan de déni de l’horreur. Dans l’instant, ce rejet massif a été tel qu’il a balayé toute possibilité de distinguer entre notions à protéger. La personnalité de l’être humain a été confondue avec la conscience que celui-ci possède de son altérité et rangée, à titre individuel [[905]](#footnote-905), sous la bannière rassurante de la dignité humaine [[906]](#footnote-906).

Qu’en est-il plus précisément des mesures visant à annihiler la dignité humaine des concentrationnaires ? Les forcer à l’immobilité absolue des heures durant revenait littéralement à les statufier vivants, c’est-à-dire à les réifier et donc à les déshumaniser. Leur immatriculation immédiate visait à les dépersonnaliser. *Etc.* La conjonction de ces atteintes à la personne révèle l’existence d’une attaque planifiée contre l’ensemble des éléments aujourd’hui constitutifs de la dignité humaine.

Le nazisme aura tenté de la réduire à néant sous tous ses aspects. La déshumanisation visait à l’atteindre dans sa dimension collective. La dépersonnalisation cherchait à la détruire dans son aspect individuel. C’est à cette double entreprise de destruction de la dignité humaine des concentrationnaires que fait référence, dans l’avant-propos de son livre *L’espèce humaine,* Robert Antelme, en parlant du fait d’être volontairement contesté comme *« homme »* et comme *« membre de l’espèce* [[907]](#footnote-907)*»* :

« Dire que l’on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l’espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C’est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c’est cela d’ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres [[908]](#footnote-908)».

Comment s’opérait la destruction de la personnalité de l’individu ? En premier lieu, en faisant disparaître tout objet qui rattachait celui-ci à son passé, ainsi que les noms et prénoms par lesquels il se distinguait des autres, remplacé par un numéro :

« Nous apportions de France avec nous un petit confort amassé en prison grâce aux colis de nos familles : de bons vêtements, les dentifrices, les savons, les brosses à ongles de la vie civilisée ; nous nous croyons encore des droits, ceux en tout cas que dans les pays civilisés on reconnaît même aux condamnés à mort : droit à la justice, droit à un avocat, droit à un médecin quand on est malade, droit à un prêtre, droit à deux repas par jour, droit de garder sa chemise pour mourir… Avant la nuit, de tout cela nous étions dépouillées. Il ne nous restait plus rien, pas un objet, pas un droit, pas un espoir. Quelques loques qui ne nous appartenaient pas et un numéro cousu sur la manche gauche, accompagné d’un triangle rouge [[909]](#footnote-909) ».

C’est ce qu’exprime également Primo Lévi dans *« Si c’est un homme »,* en relevant que cette expérience de dépersonnalisation est d’une violence telle qu’elle est, tout à la fois, à la limite [[910]](#footnote-910) de l’indicible [[911]](#footnote-911) et de l’incompréhensible [[912]](#footnote-912). La violence de cette agression contre la dignité individuelle est telle qu’elle affecte également la dignité collective en poussant ses victimes à renier celle-ci :

« Qu’on imagine maintenant un homme privé non seulement des êtres qu’il aime, mais de sa maison, de ses habitudes, de ses vêtements, de tout enfin, littéralement de tout ce qu’il possède : ce sera un homme vide, réduit à la souffrance et au besoin, dénué de tout discernement, oublieux de toute dignité ; car il n’est pas rare, quand on a tout perdu, de se perdre soi-même [[913]](#footnote-913) ».

L’analyse souligne l’étendue de l’agression sciemment perpétrée contre la dignité humaine, ce que met en exergue une phrase finale dont toute la portée ne peut s’appréhender pleinement hors de son contexte :

« On comprendra alors le double sens du terme « camp d’extermination [[914]](#footnote-914) » et ce que nous entendons par l’expression « toucher le fond [[915]](#footnote-915) ».

Germaine Tillion ne dit pas autre chose lorsqu’elle évoque le sobriquet empreint de dérision sous lequel l’ensemble du camp de femmes de Ravensbrück, et non pas seulement les seuls tortionnaires [[916]](#footnote-916), désignaient celles qui s’étaient laissé allé à renoncer, au-delà de la dignité individuelle dont elles avaient été privées, à leur dignité collective [[917]](#footnote-917) :

« Le mot allemand Schmuckstück signifie « objet précieux », « bijou », « pièce d’orfèvrerie », et tout le camp désignait ainsi, par antiphrase, des êtres misérables parvenus au dernier degré de la dégradation morale et physique [[918]](#footnote-918) … Sans camarades, sans espoir, sans dignité, apparemment sans pensée, mue seulement par la faim et la peur, chacun de ses jours d’existence était un défi à tout ce que l’on croyait savoir sur l’hygiène et la nature. Quoi d’étonnant à ce qu’elle meure ! Elle était déjà au-delà de la vie [[919]](#footnote-919) ».

Il est frappant de voir ici Germaine Tillion, renoncer, non sans hésitation, à continuer à qualifier ces êtres de femmes, les désignant comme des *« créatures »* se trouvant *« déjà au-delà de la vie »*après les avoir présentées comme des *« objets » :*

« Le mot ne comportait pas de féminin, car le Schmuckstück n’appartenait plus à une catégorie sexuée mais à celle des objets, des Stück [[920]](#footnote-920) ».

L’hésitation traduit la difficulté à trouver le mot juste. Cela s’explique par le fait que la *Shoah* ait repoussé les limites jusque-là connues de l’horreur. L’expérience vécue par les concentrationnaires était d’une telle étrangeté [[921]](#footnote-921) que les mots manquaient pour la décrire [[922]](#footnote-922). Quelques-uns, « *musulmans*» et « *objet précieux* »notamment, s’imposèrent d’évidence aux concentrationnaires. Nul d’entre eux n’avait besoin d’en demander le sens, car celui-ci était perçu au premier coup d’œil par ceux qui luttaient jour après jour, nuit après nuit, pour préserver leur dignité humaine, précisément. Ils saisissaient d’instinct ce que ces « *créatures* » avaient perdu et n’en ressentaient que plus vivement ce qu’ils risquaient de perdre.

Ceux qui n’avaient pas vécu cette expérience n’en avaient pas la connaissance intuitive qu’en possédaient tous les concentrationnaires [[923]](#footnote-923). Les survivants durent trouver un moyen de transmettre cette réalité vécue avec des mots. Ils y réussirent par une utilisation appropriée du langage du dehors enrichi à bon escient de quelques termes forgés par la communauté même des concentrationnaires. Les camps possédaient leur propre langage, formé de vocables empruntés aux diverses langues qui s’y entrechoquaient, parfois tronqués ou abrégés, ainsi que de mots forgés de toutes pièces pour aller droit au but et n’être compris que de leurs destinataires.

Malgré la variété et la richesse de son vocabulaire, ce langage ne faisait sens que dans les camps. En user avec ceux du dehors eut été une mascarade. Il était en revanche possible de décrire la réalité du camp avec les mots du dehors. Comment ? En premier lieu, l’avenir apparaissant par trop hypothétique, en s’inscrivant toujours dans le présent, soit en avançant « *pas à pas* [[924]](#footnote-924)» selon la formule si juste d’Imre Kertész. En second lieu, en allant toujours à l’essentiel, au cœur des choses, aussi futiles puissent-elles paraître de l’extérieur, car rien de l’expérience vécue dans les camps n’était secondaire. En troisième lieu, en décrivant avec une précision quasi chirurgicale les situations et les êtres ou en restituant tels quels les actes observés, les paroles entendues, les émotions ressenties, *etc.* En quatrième lieu, en introduisant à bon escient une discordance subtile rendant compte de l’étrangeté de l’expérience vécue, ce par la conservation de quelques mots issus du vocabulaire des camps (« *musulmans* »,« *objets précieux* »,«*kapos* », *etc.)* soigneusement choisis pour leur décalage (avec leur sens commun) ou leur concision et l’horreur qu’ils recouvraient au sein des camps, *etc.*

C’est ce que firent Germaine Tillion, Primo Lévi et quelques autres, sans préjudice de l’existence d’autres voies à explorer, telles que, par exemple, la mise à distance par la forme romanesque pour Imre Kertész [[925]](#footnote-925), le recours à des envolées poétiques pour David Rousset [[926]](#footnote-926), le secours de la religion revisité à l’aune de l’expérience vécue pour Robert Antelme [[927]](#footnote-927), *etc.* C’est grâce au témoignage infiniment précieux de ces survivants que nous, qui n’avons pas vécu l’épouvante du camp, pouvons nous faire aujourd’hui une idée aussi exacte que possible de la gravité de ce qui s’est joué dans ce lieu retranché du monde extérieur par le dépassement des limites connues de l’horreur [[928]](#footnote-928). Il nous faut pour cela employer tous nos sens pour saisir les mots de ceux qui ont survécu. Il nous faut aussi écouter en notre for intérieur les voix de ceux qui ne sont pas revenus, voix éteintes, mais dont l’écho résonne encore dans la parole des survivants. Alors, nous partageons cette expérience à la limite de l’indicible et de l’incompréhensible. Nous percevons [[929]](#footnote-929) ce que fut l’épreuve de cette déshumanisation qui, au-delà de la réification qui en est la conséquence première, se confond, pour ne » pas dire se fond, avec la mort qui en constitue la finalité ultime.

Parvenir à un tel degré d’efficacité dans la déshumanisation ne s’est pas fait en un jour. La méthode employée par les nazis a été non seulement élaborée en tenant compte des connaissances scientifiques du temps en psychologie, mais également perfectionnée au vu de l’expérience vécue dans les premiers camps [[930]](#footnote-930). C’est ainsi que s’est forgé, peu à peu, un système laissant aux concentrationnaires bien peu de possibilités de sauvegarder leur dignité humaine. Cela n’a pas empêché certains d’entre eux d’y parvenir [[931]](#footnote-931). Cette résistance victorieuse témoigne d’une forme d’échec de l’entreprise concentrationnaire nazie, compte tenu du fait que celle-ci ambitionnait de briser tout être humain tombé entre ses griffes [[932]](#footnote-932). Pour terrible qu’ait été le prix payé, le nazisme n’a pas vaincu [[933]](#footnote-933). À peine libéré, David Rousset écrivait que *« le solde n’est pas négatif* [[934]](#footnote-934)*».* C’est à cette vision porteuse d’espérance que fait écho une déclaration faite une soixantaine d’années plus tard par Imre Kertész :

« Tous mes efforts sont concentrés sur cet objectif : montrer qu’une conscience qui porte une expérience négative peut créer quelque chose de positif [[935]](#footnote-935) ».

Le fait est d’importance. Non seulement l’humanité des concentrationnaires pris dans leur ensemble n’a pas été anéantie, mais elle est sortie grandie de l’épreuve. Confrontés à une agression d’une nature et d’une violence au-delà de ce qui était connu, les concentrationnaires, comme le roseau de la fable, ont plié, mais n’ont pas rompu. Si certains ont été renversés, d’autres sont restés debout. Des solidarités indicibles, perceptibles, effectives, se sont fait jour. Des hommes ont puisé en eux-mêmes des ressources nouvelles et le nazisme, confronté à l’impossibilité d’éradiquer l’humanité en l’homme, n’a plus eu qu’à remâcher sa défaite, et à payer ses crimes [[936]](#footnote-936) :

« Nous sommes au point de ressembler à tout ce qui ne se bat que pour manger et meurt de ne pas manger, au point de nous niveler sur une autre espèce, qui ne sera jamais nôtre et vers laquelle on tend … Mais il n’y a pas d’ambiguïté, nous restons des hommes, nous ne finirons qu’en hommes. La distance qui nous sépare d’une autre espèce reste intacte, elle n’est pas historique. C’est un rêve SS de croire que nous avons pour mission historique de changer d’espèce, et comme cette mutation se fait trop lentement, ils tuent. Non, cette maladie extraordinaire n’est autre chose qu’un moment culminant de l’histoire des hommes. Et cela peut signifier deux choses : d’abord que l’on fait l’épreuve de la solidité de cette espèce, de sa fixité. Ensuite, que la variété des rapports entre les hommes, leur couleur, leurs coutumes, leur formation en classes masquent une vérité qui apparaît ici éclatante, au bord de la nature, à l’approche de nos limites : il n’y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine. C’est parce que nous sommes des hommes comme eux que les SS seront en définitive impuissants devant nous. C’est parce qu’ils auront tenté de mettre en cause l’unité de cette espèce qu’ils seront finalement écrasés [[937]](#footnote-937). »

Non seulement l’humanité n’a pas été anéantie, mais elle est sortie grandie de l’épreuve. En tentant d’annihiler la dignité humaine des concentrationnaires par leur dépersonnalisation et leur déshumanisation, les nazis ont mis l’accent sur l’importance, pour l’humanité, de cette notion qui n’avait guère jusque là retenu l’attention que de quelques philosophes et de militants soucieux de lutter contre les conséquences de la violence [[938]](#footnote-938). Ce placement dans la lumière a eu une conséquence imprévue. Il a suscité un changement de regard des dirigeants des pays vainqueurs. Ceux-ci ont décidé de faire de la dignité humaine une nouvelle valeur fondamentale universelle, avant de bâtir sur cette base des règles juridiques destinées à empêcher à tout jamais que puisse se produire à nouveau des agissements criminels tels que ceux ayant été commis lors de la Shoah.

III. La transformation de la dignité humaine  
en valeur fondamentale universelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

En sus d’être un état de conscience, la dignité humaine est aujourd’hui un objet de droit. C’est la confrontation de la population occidentale à la violence de la Shoah qui est à la source de cette transformation. Avant même le retour des concentrationnaires dans ce qui restait de leurs foyers, elle s’est effectuée au travers de la diffusion aux actualités cinématographiques de films documentaires tournés par les soldats alliés dans les premiers camps libérés par leurs troupes. La vision de ces images à la limite du soutenable a très largement suscitée une gêne qui a ordinairement bien vite virée à l’amnésie, voire à l’incrédulité.

La nature et l’importance de ces réactions, de rejet puis de déni, ont conduit les historiens à s’interroger sur le degré d’information des populations allemandes et alliées, ainsi que sur celui des dirigeants alliés [[939]](#footnote-939). Il est clair que la plupart des allemands avaient connaissance de l’existence des camps de concentration et redoutaient d’y être envoyés [[940]](#footnote-940). La question est donc plutôt de déterminer ce qu’ils savaient de ce qu’il s’y passait. Il est possible qu’une grande partie d’entre eux n’aient connu que fort peu de choses de la réalité [[941]](#footnote-941). Il est certain que le plus grand nombre ne cherchaient pas à en savoir plus [[942]](#footnote-942), faisant preuve d’une apparente indifférence pour les victimes [[943]](#footnote-943).

À l’indifférence que manifestèrent nombre d’allemands est généralement opposé l’horreur qu’affichèrent les habitants des pays alliés lorsqu’ils furent confrontés aux images des camps, ainsi que la volonté d’empêcher qu’une telle chose puisse se reproduire qui s’en dégagea. Mais les choses peuvent-elles être aussi simples et autant contrastées ? L’horreur fut également le sentiment qui se manifesta le plus fortement chez les civils allemands que l’on obligea à défiler devant les charniers ou à charrier les cadavres. Quant aux populations alliées, avaient-elles accordé l’attention qu’elles auraient méritées aux informations qui avaient antérieurement filtré sur le système concentrationnaire nazi [[944]](#footnote-944) ?

Avant même son accession au pouvoir, Hitler avait prononcé des discours, relayés pour certains par la presse [[945]](#footnote-945), dans lesquels il faisait déjà état de sa détermination à éliminer les*« vies sans valeur »* aux fins *« d’amélioration de la race allemande ».* Il n’avait pas réellement été pris au sérieux. L’antisémitisme du chancelier Hitler [[946]](#footnote-946) participait de l’imprégnation antisémite des années trente et quarante. Pour la plupart de ceux qui se préoccupaient des persécutions religieuses anti-juives, il ne paraissait pas plus dangereux que celui qui fleurissait dans l’ensemble des pays européens. Aux yeux de beaucoup, *« le juif »* était devenu le *« fauteur de guerre affairiste* [[947]](#footnote-947)*»,* le *« marchand de canons* [[948]](#footnote-948)*»* qui s’était enrichi du malheur des peuples [[949]](#footnote-949).

Nombre de catholiques, en Allemagne comme ailleurs, le voyaient comme œuvrant sournoisement à la destruction de l’Église et à l’élimination de toute trace de l’influence chrétienne. Pour ces croyants égarés, la tentation était grande d’abandonner les juifs, ainsi que toutes les autres victimes du nazisme, à leur triste sort et de ne lutter que contre les persécutions religieuses visant leurs coreligionnaires [[950]](#footnote-950). Inversement, en Allemagne même, malgré le patriotisme qui poussait l’épiscopat allemand à ne rien faire qui puisse entraver l’effort de guerre du pays, quelques voix s’élevèrent en son sein contre les persécutions. À l’été de 1941, l’évêque de Münster prononça trois sermons qui firent beaucoup de bruit en raison du fait que le prélat y condamnait l’assassinat par les nazis des handicapés. Un peu plus tard, le prévôt de la cathédrale de Berlin se fit conspuer pour avoir déclaré en public que « *la maison d’un juif qui brûle est aussi une maison de Dieu* [[951]](#footnote-951) ».Si ces voix isolées furent vite muselées, elles trouvèrent néanmoins un écho parmi les communautés de fidèles.

Au sein des réseaux d’entraide catholiques et protestants, des informations inquiétantes avaient commencé à circuler dès 1933, notamment au sein des réseaux protestants de « l’Église confessante », des mouvements œcuméniques, de même que dans la communauté juive, y compris en France. Elles ne furent toutefois pas suffisantes pour inciter tous les Juifs français à se cacher ou à prendre la fuite après l’armistice [[952]](#footnote-952). À leur décharge, il faut noter que, si ceux-ci durent évaluer les risques sur la base d’informations parcellaires et incertaines, il leur était, en revanche, aisé de mesurer tous les sacrifices à consentir pour pouvoir émigrer ou se dissimuler, ce qui dut en pousser plus d’un à l’attentisme. Rester ou partir furent des décisions aussi difficiles à prendre dans l’instant qu’il serait facile d’en juger hâtivement avec le recul du temps.

Le développement du programme concentrationnaire nazi allant son chemin, les arrestations et déportations se multiplièrent, de nouveaux camps apparurent, d’autres grandirent, *etc.* Les rumeurs s’accrurent. Dès 1941, la presse américaine s’en fit l’écho, sans scandaliser pour autant une opinion publique majoritairement défavorable à une intervention militaire en Europe. A la fin de 1941, le gouvernement polonais en exil à Londres publia, dans l’indifférence générale, une brochure traitant de l’agrandissement des camps de concentration [[953]](#footnote-953). En janvier 1942, l’écrivain allemand Thomas Mann évoqua, sur les ondes de la BBC, la déportation et le gazage de jeunes juifs hollandais. L’opinion publique anglaise ne s’en émut guère. Il en alla de même de nouveaux articles faisant état de sept cent mille à un million de juifs déjà assassinés, publiés dans la presse britannique en juillet 1942.

À l’été 1942, en France, le tract prévenant de l’imminence d’une rafle massive, soit celle du Vélodrome d’hiver de Paris [[954]](#footnote-954), ne fut pas suffisamment pris au sérieux [[955]](#footnote-955), ce qui, là encore, ne doit pas être jugé à la lumière des connaissances actuelles. À la fin de la même année, ou au début de l’année 1943, les organisations de résistance communistes [[956]](#footnote-956) diffusèrent des tracts révélant l’horreur de ce qui se passait dans les camps de concentration. Nul, ou presque, n’y crut parmi la population [[957]](#footnote-957), y compris parmi ceux qui les distribuaient [[958]](#footnote-958). À Londres, une nouvelle brochure publiée au milieu de 1943 fit état du fait que, à la fin de l’année 1942, plus de huit cent mille juifs avaient déjà été assassinés à Auschwitz [[959]](#footnote-959). Elle passa, elle aussi, inaperçue. En juin 1944, deux concentrationnaires évadés d’Auschwitz, Rudolf Verba et Alfred Wetzler, remirent en Suisse au délégué du Bureau (américain) des réfugiés de guerre [[960]](#footnote-960) un rapport détaillé sur ce qui se passait dans le camp. Les informations qu’il contenait furent diffusées sur les ondes de la *Bbc* le 15 juin 1944 et le *New York Times* les reprit le 20 du même mois [[961]](#footnote-961). *Etc.*

Il serait en conséquence inexact d’affirmer que les populations alliées ne disposaient d’aucun accès à l’information. Elles n’avaient toutefois pas les moyens d’en contrôler la véracité. Il n’en allait pas de même de leurs dirigeants. Outre des données recueillies ici et là par des journalistes, ils avaient été destinataires de rapports sur les arrestations et les déportations en provenance de pays tels que la France. Ils avaient entendu des témoignages directs de victimes échappées des camps. Ils avaient reçu des messages de la Résistance œuvrant dans les zones ou certains camps avaient été bâtis, notamment en Pologne. *Etc.*

Dès le mois de juin 1942, le Premier ministre du gouvernement polonais en exil à Londres avait transmis au gouvernement britannique une note indiquant qu’une extermination était en cours en Pologne. À la fin de la même année, le ministre des affaires étrangères polonais avait remis à son homologue britannique une nouvelle note indiquant qu’un million de juifs au moins avaient déjà été assassinés, que trois cent mille d’entre eux avaient été déportés du ghetto de Varsovie et que des gazages massifs de victimes avaient lieu à Treblinka. La Résistance polonaise avait confirmé ces informations, notamment via l’envoi à Londres du rapport Pilecki [[962]](#footnote-962). Les responsables militaires alliés possédaient des photographies aériennes de certains camps [[963]](#footnote-963) et de leurs voies d’accès. Ils n’avaient pas manqué de s’interroger sur ce qui s’y passait afin de décider si ceux-ci devaient être bombardés. S’ils n’hésitèrent pas à attaquer par les airs des usines dans lesquelles travaillaient des concentrationnaires contraints aux travaux forcés [[964]](#footnote-964), ils choisirent de ne pas s’en prendre aux camps ou à leurs voies d’accès, alors même que leurs avions survolèrent ces zones pour aller frapper des objectifs plus éloignés. Qu’en conclure ?

À l’examen des faits, il faut admettre que les dirigeants des pays alliés disposaient d’informations suffisantes pour comprendre ce qui se jouait dans les camps d’extermination, mais que cela ne suffit pas à les convaincre de faire une priorité de leur mise hors d’état de fonctionner et de la libération des concentrationnaires [[965]](#footnote-965). Compte tenu du caractère singulier des faits, la Shoah ayant repoussé les limites de l’horreur au-delà de ce que l’entendement humain avait jusque-là imaginé, un phénomène de sidération susceptible de générer un déni de réalité pourrait-il s’être produit ? Il parait difficile de le croire s’agissant des dirigeants des pays vainqueurs [[966]](#footnote-966).

Cela n’est pas impossible pour les populations civiles, ou au moins celles des pays alliés. Dans l’agression, celui qui porte les coups et celui qui les reçoit diffèrent l’un de l’autre, mais ils sont tous deux des êtres humains. Ce lien impossible à trancher nous réconforte lorsque s’exprime la fraternité humaine. Il nous dérange lorsque se manifestent des tensions ou se produisent des agressions, entre êtres humains. Confrontée à une violence telle que celle de la Shoah, vécue ou même simplement connue, la gêne devient rejet. Tout individu sensible ne peut alors qu’avoir instinctivement tendance à tenter irrationnellement de dénier toute humanité aux bourreaux [[967]](#footnote-967) et de nier l’évidence des faits.

C’est vraisemblablement un épisode de déni de ce type que les populations des pays en guerre contre l’Axe ont vécu à la fin de la Seconde guerre mondiale, au moment où l’existence des camps d’extermination a été rendue publique sur une grande échelle. Toutefois, à la différence du cas de l’individu qui entend se protéger d’une réalité qu’il ne peut admettre dans l’instant et qui souhaite se démarquer à titre personnel du comportement des bourreaux, le rejet a été ici celui de populations entières, prises dans leur globalité. Il s’en est suivi un déni massif [[968]](#footnote-968), conduisant à faire taire la parole des survivants [[969]](#footnote-969), doublé d’une colère latente [[970]](#footnote-970).

Confrontés à cette situation inédite, les dirigeants des pays alliés, tout en affirmant plus ou moins adroitement n’avoir eux-mêmes que tardivement pris conscience de l’horreur des camps [[971]](#footnote-971), ont immédiatement réagis pour éviter une explosion de colère populaire. Ils ont, notamment, décidé de faire évoluer la dignité humaine d’un statut d’état de conscience dépourvu de conséquences juridiques à un statut de valeur universelle fondamentale susceptible de servir de fondement à des normes du droit international. Les incidences de cette évolution, juridiques et autres, n’ont cessé de s’étendre depuis lors, ce de façon plus ou moins heureuse.

|  |
| --- |
| Ce travail s’inscrit dans le cadre d’une étude de différents aspects de la dignité humaine qui comprendra notamment en sus les articles suivants : « Les acquis de la psychologie mis au service de la machine concentrationnaire nazie » ; « La phase de transformation de la dignité humaine en valeur fondamentale universelle » ; « Vers un dépassement du traumatisme causé par la *Shoah*? » et « L’évolution de la dignité humaine : du temps des errements à celui de la réflexion ? » |

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

9A

“La pensée politique  
du Père Teilhard de Chardin  
(1881-1955).”

Arnaud MARTIN

« Oh qu’il est beau l’Esprit s’élevant, tout paré des richesses de la Terre [[972]](#footnote-972) ! »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pierre Teilhard de Chardin fut-il un penseur politique ? Il peut paraître étonnant de poser une telle question au début d’une étude consacrée à la pensée politique de cet homme hors du commun, mais le parcours intellectuel de ce « *nomade de la science*[[973]](#footnote-973) », qui fut à la fois géologue et paléontologue, religieux et théologien, grand voyageur et aventurier, ne le destinait pas à être classé parmi les penseurs politiques, du moins si l’on s’en tient aux critères académiques [[974]](#footnote-974). Teilhard de Chardin n’a pas élaboré, à proprement parler, de théorie politique. Encore moins a-t-il participé aux débats politiques de son époque ou s’est-il intéressé aux combinaisons électorales ou à la stratégie des partis.

S’il est vrai qu’« *on ne trouve pas* chez lui de vues politiques, économiques constituées [[975]](#footnote-975) », même si « Teilhard a des structures fondamentales sur lesquelles on peut construire une politique, de même qu’il a des vues fondamentales sur lesquelles on peut construire une éthique », son œuvre présente toutefois une dimension politique indéniable. On peut même affirmer que sa vision du monde est politique dans le sens où l’entendait Léopold Sédar Senghor dans la conférence qu’il lui consacra en 1962 :

« J’entends le mot Politique en son sens étymologique. Il s’agit de gouverner, pour leur bien commun, les hommes rassemblés dans la Cité. Il s’agit de développer, par l’organisation même de la Cité en réseaux actifs de solidarité, toutes les virtualités non seulement des individus, mais encore des groupes intermédiaires : de les promouvoir en personnes et en communautés. En un mot, de les faire bien être en les faisant plus être, physiquement et spirituellement : biologiquement *[[976]](#footnote-976)*. »

La pensée politique de Teilhard de Chardin est d’un abord difficile [[977]](#footnote-977), et il faut s’imprégner longuement de ses textes pour découvrir la logique de la démarche intellectuelle [[978]](#footnote-978) de celui qui était « *habité par trois “composantes” qu’il nomme le Cosmique, l’Humain, le Christique*[[979]](#footnote-979) ». Ce n’est qu’au prix de cet effort que la richesse de son œuvre apparaît dans toute son évidence. Mais il faut, pour cela, s’échapper des carcans universitaires et accepter de porter sur le monde un regard nouveau, pour ne pas dire révolutionnaire, démarche exigeante à laquelle Teilhard de Chardin nous invite et que seuls les grands penseurs sont capables d’initier. Si une œuvre est toujours le reflet de son auteur, celle de Teilhard de Chardin est marquée par le foisonnement intellectuel d’un esprit brillant [[980]](#footnote-980) qui cultiva une indépendance que ses collègues universitaires et ses supérieurs ecclésiastiques ne manquèrent pas de lui faire payer [[981]](#footnote-981). Teilhard de Chardin était inclassable, ce qui le rendait intellectuellement suspect, et tout dans sa vie le condamnait à subir les critiques méprisantes que les esprits agacés ne manquent pas d’adresser à ceux qui suscitent l’incompréhension et invitent au fructueux inconfort intellectuel.

C’est d’abord en géologue que Teilhard de Chardin commença à appréhender le monde. Les volcans d’Auvergne qu’il contemplait depuis la maison familiale de Sarcenat, au pied du Puy-de-Dôme, et qu’il arpentait dès qu’il en avait le loisir, exercèrent très tôt sur lui une attirance que n’égala que le fer dont la « *solidité*» et la « *consistance*» le fascinaient. Cet « *appel de la matière*[[982]](#footnote-982) », que seul surpassa celui de Dieu, auquel il répondit à dix-huit ans, orienta profondément sa vie.

Durant la Grande Guerre, dont il connut les tranchées, la vermine, l’odeur du sang et de la mort, mais aussi cette indescriptible amitié qui liait cette jeunesse sacrifiée par ses pères dans cette boucherie sans nom ni raison, et au cours de laquelle il ne cessa d’écrire presque quotidiennement, trouvant toujours le moyen de s’isoler pour coucher sa pensée sur le papier, parfois à quelques centaines de mètres du chaos, il comprit le sens de sa vie [[983]](#footnote-983) et élabora les grandes lignes théoriques de son œuvre [[984]](#footnote-984), achevant, en 1916, son premier essai, *La Vie cosmique*, puis, en 1919, *Puissance spirituelle de la matière*. Ayant repris ses recherches scientifiques au lendemain de la guerre, il soutint, en 1921, sa thèse de doctorat sur les *Mammifères de l’Éocène inférieur français et leurs gisements*[[985]](#footnote-985), et entama une carrière de géologue et de paléontologue. Ses nombreuses missions à l’étranger le conduisirent à parcourir le monde, notamment l’Asie où, en 1929, il participa à l’étude du Sinanthrope – appelé également Homme de Pékin, de la sous-espèce de l’*Homo erectus pekinensis*[[986]](#footnote-986) –, qui fut décisive pour la compréhension du processus d’hominisation. Grand voyageur, il devint aventurier, participa à la Croisière jaune, explora pour la première fois le continent à partir de la Chine dans le but d’en établir la structure morphologique et la genèse – il traversa, à cette occasion, le désert de Gobi –, et se lia d’amitié avec Henry de Monfreid.

L’homme était complexe et demeura incompris. Sa pensée l’est tout autant, combinant science et religion, réflexion et intuition.

Science et religion

« Les travaux scientifiques de Teilhard de Chardin, loin de l’écarter de la religion, nourrirent au contraire sa pensée théologique et philosophique *[[987]](#footnote-987)*, et finirent de le convaincre de l’enracinement de l’humanité dans l’histoire de l’univers et de la vie. Ordonné prêtre en 1911, dans l’ordre des Jésuites, il poursuivit ses recherches en paléontologie et mena, non pas parallèlement, mais de façon convergente, sa vie religieuse et ses activités scientifiques, l’une et l’autre étayant sa réflexion sur l’homme, l’évolution et le Christ – même si l’on put lui reprocher de n’avoir qu’une vision partielle de l’homme, celle de “l’homme de la technique et de la société *[[988]](#footnote-988)*”. Il fut ainsi l’un des premiers à exposer une synthèse de l’histoire de l’univers à travers une théorie articulée autour du thème de l’évolution *[[989]](#footnote-989)*, développa très longuement le concept de “noosphère *[[990]](#footnote-990)*”, enveloppe pensante autour de la terre, et explicita le phénomène de planétisation, notamment dans Le Phénomène humain *[[991]](#footnote-991)*. »

La pensée de Teilhard de Chardin repose essentiellement sur le refus de l’absurde. Il était, pour lui, inconcevable que l’homme, se hissant au-dessus des autres espèces vivantes par son intelligence, par son « *pouvoir qu’il a de se replier sur soi, et de prendre possession de soi-même comme d’un objet doué de consistance et de valeur particulière. Non plus seulement connaître, mais se connaître, non plus seulement savoir, mais savoir que l’on sait*[[992]](#footnote-992) », vit son œuvre disparaître dans la mort, sans que rien ne subsistât de son existence [[993]](#footnote-993). Il ne pouvait accepter l’idée d’un « *univers qui continuerait à agir laborieusement dans l’attente consciente de la mort absolue*[[994]](#footnote-994). *Ce serait un monde stupide, un monstre d’esprit, autant dire une chimère. Donc le monde porte en soi (doit porter en soi) les garanties d’un succès final dès lors qu’il admet en lui de la pensée. Un univers ne saurait plus être simplement temporaire ni à évolution limitée. Il lui faut par structure émerger dans l’absolu*[[995]](#footnote-995). » Teilhard de Chardin entendait ainsi redonner à l’homme toute sa place dans l’univers :

« Depuis Galilée, il pouvait sembler que l’homme eût perdu toute position privilégiée dans l’Univers, sous l’influence grandissante des forces combinées d’invention et de socialisation. Le voilà en train de reprendre la tête, non plus dans la stabilité, mais dans le mouvement, non plus en qualité de centre, mais sous forme de flèche du monde en croissance. Néoanthropocentrisme non plus de position, mais de direction de l’évolution *[[996]](#footnote-996)*. »

Tout dans l’aventure de l’évolution, de l’infiniment petit à l’infiniment grand, doit tendre vers l’Omega, ultime lettre de l’alphabet grec par laquelle il désignait Dieu et à la redécouverte duquel il invitait ainsi ses lecteurs :

« L’Effort universel du Monde peut être compris comme la préparation d’un holocauste. […] Le seul millénarisme que j’entrevois est […] celui d’un âge où les Hommes, ayant pris conscience de leur unité à tous, et de leur intime liaison avec tout le Reste, auront entre leurs mains la plénitude de leur âme à jeter librement dans le foyer divin. – Tout notre travail, finalement, aboutit à former l’hostie sur qui doit descendre le Feu divin *[[997]](#footnote-997)*. »

La démarche intellectuelle de Teilhard apparaît ainsi dans sa grande complexité et, aujourd’hui encore, il semble toujours aussi difficile de dire s’il fut un scientifique pétri de foi et de religiosité, ou un prêtre passionné par les sciences. Il se voulait tout d’abord scientifique [[998]](#footnote-998), et en aucune façon il ne souhaitait se placer uniquement sur le terrain des idées et de l’abstraction : la théorisation à laquelle il se livrait reposait sur l’observation de la nature, qui alimentait ses connaissances scientifiques et nourrissait sa réflexion théologique et philosophique [[999]](#footnote-999).

Mais Teilhard de Chardin était aussi – et peut-être surtout – un religieux [[1000]](#footnote-1000) qui profita de son statut de scientifique pour élaborer une œuvre théologique essentielle tout en s’évadant du carcan intellectuel qu’imposait alors l’Église catholique. Mais s’affranchir de certains dogmes totalement en décalage par rapport à l’évolution des connaissances scientifiques eut un prix : la mise à l’index par les autorités religieuses qui lui interdirent, de son vivant, toute publication – ce qui n’empêcha pas la diffusion confidentielle de certains textes, surtout dans les années cinquante, de même que sa participation à des colloques lui donna l’opportunité de faire connaître ses idées.

La source de l’œuvre de Teilhard de Chardin est donc double : la science et la foi, ce qui ne la prive nullement d’une grande cohérence intellectuelle, l’osmose entre la recherche scientifique et la pensée théologique ayant été rendue possible par l’influence que Bergson exerça sur lui, le conduisant à considérer la vérité comme l’objet fondamental de sa recherche, ayant perdu sa certitude pour devenir une quête, ce que ne pouvait accepter l’Église.

Ainsi, l’approche teilhardienne de l’histoire de l’univers et de l’homme s’inscrit dans la durée. Là où la Genèse donne la première explication du monde en replaçant son histoire dans un décor fixe auquel les fondamentalistes sont restés fidèles, la science établit que l’univers est né il y a près de quatorze milliards d’années, qu’il évolue sans cesse depuis ses origines, et que l’homme n’y occupe pas le centre, mais qu’il en est le produit. Cette approche historique de l’univers constitue le fondement essentiel de la pensée de Teilhard de Chardin. C’est elle qui lui permit d’affirmer qu’à partir de l’apparent [[1001]](#footnote-1001) chaos originel du *Big bang*[[1002]](#footnote-1002), « *Tout ce qui monte converge*», en l’occurrence vers la transcendance divine qu’il nommait le « *point Oméga*» et qui seule peut expliquer le sens général de l’évolution de l’univers – le terme « sens » devant être compris dans les deux acceptions de direction et de logique. C’est ce cadre temporel de sa recherche qui lui permit de replacer l’homme – à la fois son apparition et son évolution – dans un processus global conduisant la matière à toujours plus de complexité jusqu’à ce qu’apparaissent l’esprit, la conscience, l’intelligence et la réflexion, c’est-à-dire la conscience de la conscience. Le temps permit ainsi à Teilhard de Chardin de réhabiliter la matière, de réfuter l’opposition classique entre elle et l’esprit, et d’y voir finalement deux dimensions d’une même création, l’esprit n’étant plus assimilé systématiquement au bien et la matière au mal puisque les deux participent d’un même dessein. Il y a là une profonde remise en cause de la pensée chrétienne qui, à elle seule, suffit à expliquer l’hostilité de l’Église catholique à l’égard de son œuvre.

Réflexion et intuition

Teilhard de Chardin a recherché la vérité au-delà de l’observation et de la réflexion scientifiques, recourant à un outil permettant de dépasser l’antagonisme entre esprit et matière, donc entre la religion et la science, et d’assurer ainsi l’osmose entre la recherche scientifique et la pensée métaphysique : l’intuition. Là encore est sensible l’influence de Bergson pour qui l’intelligence se distingue de l’intuition, la première portant sur la matière et réalisant son essence dans la technique, la seconde permettant de transcender les cadres clos établis par l’intelligence. Ainsi, « *l’analyse opère sur l’immobile alors que l’intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l’intuition et l’analyse. On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu’il est la variabilité même. On reconnaît l’élément à ce qu’il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s’écoule*[[1003]](#footnote-1003). » Par l’intuition, Teilhard de Chardin s’approcha ainsi plus sûrement de la vérité qu’il recherchait dans sa vie spirituelle et dans ses activités scientifiques.

On peut également penser que la philosophie chinoise exerça sur Teilhard de Chardin une certaine influence. Il suffit, pour s’en convaincre, de rappeler ce qu’écrivait Zhang Zai, au XIe siècle :

« En élargissant son esprit, il est possible de faire corps avec les choses de l’univers. Tant qu’on n’a pas fait corps avec toute chose, il restera quelque chose d’extérieur à l’esprit. L’esprit des hommes ordinaires se limite aux bornes étroites de ce qu’ils voient et entendent. Le Saint réalise pleinement sa nature et ne laisse pas entraver son esprit par ce qu’il voit et entend. Dans le regard qu’il porte sur l’univers, il n’est pas une chose qui ne soit sienne. C’est ce que voulait dire Mencius : “Épuiser le potentiel de son esprit, c’est connaître sa nature comme c’est connaître le Ciel.” Le Ciel est immense au point de ne pas avoir d’extérieur, aussi l’esprit auquel il reste quelque chose d’extérieur ne saurait-il s’unir à l’esprit du Ciel. La connaissance issue de la vue et de l’ouïe (jianwen zhi zhi) s’acquiert par contact avec les choses, ce n’est pas la connaissance propre à la nature morale (dexing suo zhi), laquelle ne dérive pas de ce qui est vu et entendu *[[1004]](#footnote-1004)*. »

Pour autant, l’intelligence et l’intuition ne s’excluent pas. Non seulement l’intuition n’est véritablement possible que dans le prolongement d’un effort intellectuel mobilisant l’intelligence, mais elle permet de « *savoir*» ce que l’intelligence ne permet pas de comprendre ou d’expliquer. C’est cette complémentarité de l’intelligence et de l’intuition qui permit à Teilhard de Chardin d’assurer la convergence de la science et de la foi dans la recherche de la vérité.

De cette démarche intellectuelle riche et complexe est née une œuvre politique originale, souvent incomprise et donc injustement critiquée ; on peut, par exemple, rappeler que Teilhard de Chardin fut accusé de visions totalitaires [[1005]](#footnote-1005). Certes, les écrits que celui-ci consacra aux régimes politiques et aux grands événements de la première moitié du xxe siècle ne proposent pas de théories politiques conséquentes, mais sa philosophie est porteuse d’un grand projet politique : réorganiser politiquement l’humanité pour permettre la poursuite du processus de planétisation, soutenir la constitution de la Noosphère et aider ainsi l’homme à tendre vers point Omega, but ultime de la Création. En ce sens, on peut affirmer que la pensée de Teilhard de Chardin est essentiellement politique.

La planétisation de l’humanité, ce grand projet humain que Teilhard appelait de ses vœux et qu’il lui semblait percevoir dans l’évolution de l’espèce humaine, est par nature un phénomène politique. Elle suppose le rapprochement des hommes, non seulement géographique, mais aussi politique. Les vieilles structures institutionnelles sont amenées à disparaître du fait de leur inadaptation grandissante. Il précisa là :

« Les ressources dont nous disposons aujourd’hui, les puissances que nous avons déchaînées, ne sauraient être absorbées par le système étroit des cadres individuels ou nationaux dont se sont servis jusqu’ici les architectes de la Terre humaine… l’âge des nations est passé. Il s’agit maintenant pour nous, si nous ne voulons pas périr, de secouer les anciens préjugés, et de construire la Terre… Plus je regarde scientifiquement le Monde, moins je lui vois d’autre issue biologique possible que la conscience active de son unité [[1006]](#footnote-1006). »

En attendant l’aboutissement de la grande convergence humaine, la socialisation se poursuit et nécessite une régulation des rapports humains. Cela conduisit Teilhard de Chardin à s’intéresser aux régimes politiques et à en proposer une analyse qui évolua, d’une part, au fur et à mesure où sa théorie se précisait, d’autre part, en fonction des événements qui jalonnèrent la première moitié du xxe siècle. Enfin, l’évolution de l’humanité se caractérise par une croissance démographique et un progrès scientifique continu qui placent l’espèce humaine devant la responsabilité de son propre avenir, la confrontant au risque de sa disparition.

I. Le projet humain

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le phénomène social auquel le philosophe consacre de vastes développements tout au long de son œuvre ne s’inscrit pas en marge de sa réflexion sur l’évolution de l’univers et la place que l’homme y occupe. On peut même y voir le cœur de sa pensée. Si l’on en reprend succinctement les grandes étapes, on voit que la socialisation constitue, si ce n’est l’objectif ultime de l’évolution de l’humanité, du moins la condition de la poursuite de l’aventure humaine, tout ce qui contribue à désunir les hommes les rapprochant un peu plus du précipice qu’ils longent depuis leur apparition sur la terre :

« […] Individualisation et isolement spontanés de ce qui bouge et monte à travers ce qui demeure immobile ; multiplication et agrégation irrésistibles, sur toute l’étendue du globe, d’éléments activés par un réveil (hominisé) du sens phylétique ; formation et émersion graduelles, en discordance avec la plupart des catégories anciennes, d’une surface noosphérique nouvelle sur laquelle la collectivisation humaine, jusqu’alors forcée, entre enfin dans sa phase sympathique, sous l’influence, nouvellement apparue, de l’esprit d’Évolution *[[1007]](#footnote-1007)*. »

La socialisation constitue donc un phénomène essentiel de l’évolution de l’humanité qui doit nécessairement déboucher sur un autre phénomène, tout aussi lié à la nature humaine : la planétisation. Mais ces deux processus doivent faire face à deux menaces : l’individualisme, qui risque d’entraver la socialisation, et le totalitarisme, auquel la planétisation peut conduire.

Socialisation et individualisme

Toute la pensée politique de Teilhard de Chardin repose sur le phénomène de socialisation, c’est-à-dire sur un rapprochement des hommes inscrit dans la nature, dans le cadre du long processus de complexification et de perfectionnement de la matière [[1008]](#footnote-1008).

« Par nature, et à tous les degrés de complication, les éléments du Monde ont le pouvoir de s’influencer et de s’envahir mutuellement par leur Dedans, de manière à combiner en faisceaux leurs « énergies radiales ». Conjecturale seulement dans les molécules et les atomes, cette interpénétrabilité psychique grandit, et elle devient directement perceptible entre êtres organisés. Dans l’Homme, finalement, chez qui les effets de conscience atteignent dans la Nature leur actuel maximum, elle est partout extrême, partout lisible dans le Phénomène Social, et par nous du reste directement sentie *[[1009]](#footnote-1009)*. »

Ce rapprochement fécond à l’origine de la conscience et de la pensée a été rendu possible par la réunion de conditions spatiales. L’hominisation est ainsi la conséquence de la raréfaction des espaces libres à la surface de la terre. La concentration des populations a produit un « réchauffement des esprits », c’est-à-dire, pour reprendre une notion chère à Michel Serres, la communication.

« À mesure que, sous l’effet de cette pression, et grâce à leur perméabilité psychique, les éléments humains rentraient davantage les uns dans les autres, leur esprit (mystérieuse coïncidence…) s’échauffait par rapprochement. Et comme dilatés sur eux-mêmes, ils étendaient peu à peu chacun le rayon de leur zone d’influence sur une Terre qui, par le fait même, s’en trouvait toujours plus rapetissée. Que voyons-nous en effet se produire, dans le paroxysme moderne ? On l’a déjà fait bien des fois remarquer. Par découverte, hier, du chemin de fer, de l’automobile, de l’avion, l’influence physique de chaque homme, réduit jadis à quelques kilomètres, s’étend maintenant à des centaines de lieues. Bien mieux : grâce au prodigieux événement biologique représenté par la découverte des ondes électromagnétiques, chaque individu se trouve désormais (activement et passivement) simultanément présent à la totalité de la mer et des continents – coextensif à la Terre. Ainsi non seulement par augmentation incessante du nombre de ses membres, mais par augmentation continuelle aussi de leur aire d’activité individuelle, l’Humanité, assujettie qu’elle est à se développer en surface fermée, se trouve irrémédiablement soumise à une pression formidable – pression sans cesse accrue par son jeu même : puisque chaque degré de plus dans le resserrement n’a d’autre effet que d’exalter un peu plus l’expansion de chaque élément *[[1010]](#footnote-1010)*. »

Ainsi, l’évolution biologique qui avait permis initialement la différenciation des populations et donc leur diversité a également conduit, dans un second temps, au rapprochement des groupes humains et, par conséquent, à l’enrichissement mutuel au contact d’autres populations. Teilhard de Chardin souligne notamment l’importance de la différenciation anatomique à partir d’un type primitif par l’effet des mutations génétiques ainsi que de la diversité et de l’évolution des climats et des environnements, qui ont permis l’apparition des races. Mais les groupes humains n’ont pas pu s’isoler suffisamment pour donner naissance à des espèces distinctes. Le produit de l’évolution est ainsi l’espèce humaine, c’est-à-dire « *une famille gigantesque, où les nervures, si distinctes soient-elles, demeurent toujours jointes dans un tissu commun*[[1011]](#footnote-1011) ».

Mais comment expliquer la « confluence » des hommes ? Elle n’a pas pour origine une simple agglomération d’individus par laquelle ces derniers auraient tenté de satisfaire des besoins communs :

« Groupements essentiellement mécaniques et familiaux réalisés sur un geste purement “fonctionnel” de construction, de défense, ou de propagation. La colonie, la Ruche. La fourmilière. Tous organismes à pouvoir de rapprochement limité aux produits d’une seule mère [[1012]](#footnote-1012). »

Elle s’explique, en premier lieu, par les limites de l’espace terrestre et la courbure de la terre, qui conduisent les individus à se rejoindre.

« À partir de l’Homme, grâce au cadre ou support universels fournis par la Pensée, libre essor est donné aux forces de confluence. Au sein de ce nouveau milieu, les rameaux eux-mêmes d’un même groupe arrivent à se rejoindre. Ou plutôt ils se soudent entre eux avant même d’avoir achevé de se séparer. De la sorte, au cours de la phylogenèse humaine, la différenciation des groupes se trouve conservée jusqu’à un certain point – c’est-à-dire dans la mesure où, en créant par tâtonnement des types nouveaux, elle est une condition biologique de découverte et d’enrichissement. Mais ensuite (ou en même temps), comme il arrive sur une sphère où les méridiens ne jaillissent en s’écartant d’un pôle que pour se rejoindre au pôle opposé, cette divergence fait place et se subordonne à un mouvement de convergence, où races, peuples et nations se consolident et s’achèvent par mutuelle fécondation *[[1013]](#footnote-1013)*. »

L’unification est donc un facteur essentiel de l’évolution de la nature humaine, qu’il faut comprendre comme le prolongement de l’émergence et de l’épanouissement de la conscience [[1014]](#footnote-1014). L’avenir de cette humanité encore embryonnaire est nécessairement collectif :

« Au regard des “prophètes” du XVIIIe siècle, le monde ne présentait en réalité qu’un ensemble de liaisons confuses et lâches. Et il fallait vraiment la divination d’un croyant pour sentir battre le cœur de cette sorte d’embryon. Or, après moins de deux cents ans, nous voici, presque sans nous en rendre compte, engagés dans la réalité, au moins matérielle, de ce que nos pères attendaient *[[1015]](#footnote-1015)*. »

Il s’agit d’un processus qui transcende le clivage classique entre la matière et l’esprit et, plus généralement, entre les sciences exactes et les sciences sociales.

« Dans le Social se poursuivent en ligne droite la Chimie et la Biologie. Ainsi s’éclaire la tendance, point assez remarquée, qui pousse tout phylum vivant (Insectes et Vertébrés) à se grouper vers son extrémité en ensembles socialisés. Et ainsi surtout s’explique, dans le cas de l’Homme (le seul vivant chez qui la variété, la qualité et l’intensité des liaisons interindividuelles permettent au phénomène de prendre toute son ampleur) la brusque montée psychique corrélative à la socialisation :

– apparition d’une mémoire collective où s’accumule par expériences accumulées et se transmet par éducation une hérédité générale de l’Humanité ;

– développement, par transmission toujours plus rapide de la pensée, d’un véritable réseau nerveux enveloppant, à partir de certains centres définis, la surface entière de la Terre ;

– émergence, par concours et concentration toujours plus poussés des points de vue individuels, d’une faculté de vision commune plongeant, par-delà le Monde continu et statique des représentations vulgaires, dans un Univers fantastique, et cependant maîtrisable, d’énergie atomisée [[1016]](#footnote-1016). »

L’unification de l’humanité est donc en marche, permettant d’espérer que l’homme poursuive l’aventure de l’évolution, à la condition qu’il parvienne à vaincre les tentations d’isolement :

« En fait, par la logique même de notre effort pour coordonner et organiser les lignes du monde, c’est bien à des perspectives rappelant l’intuition initiale des premiers philanthropes que, par l’élimination des hérésies individualiste et raciste, notre pensée se trouve ramenée. Pas d’avenir évolutif à attendre pour l’homme en dehors de son association avec tous les autres hommes *[[1017]](#footnote-1017)*. »

L’isolement des individus est le principal risque d’échec de l’aventure humaine. Les hommes seraient, en quelque sorte, pris de vertige face à leur place dans la création et dans le projet divin, et auraient tendance à fuir la logique de la socialisation par un phénomène de repli et d’isolement qui pourrait emprunter deux formes différentes.

La première est, assez logiquement, celle de l’individualisme.

« Dans un premier cas, dangereusement favorable à notre égoïsme privé, quelque instinct natif, justifié par la réflexion, nous incite à juger que, pour donner à notre être sa plénitude, nous avons à nous dégager le plus possible de la foule des autres. Ce « bout de nous-mêmes » qu’il nous faut atteindre, n’est-il pas dans la séparation, ou du moins dans l’asservissement à nous-mêmes de tout le reste ? En devenant réfléchi, nous apprenons l’étude du Passé, l’élément, partiellement libéré des servitudes phylétiques, a commencé à vivre pour soi. Ne serait-ce pas dans la ligne toujours plus poussée de cette émancipation qu’il nous faut désormais avancer ? Se faire plus seul pour être davantage *[[1018]](#footnote-1018)*. »

Il s’agit là, pour Teilhard de Chardin, d’une dangereuse illusion conduisant inévitablement l’humanité dans une impasse.

Semblable, dans ce cas, à quelque substance radiante, l’Humanité culminerait en une poussière de particules actives, dissociées. Non pas, sans doute, la gerbe d’étincelles s’éteignant dans la nuit : ce serait là cette Mort totale […]. Mais l’espoir plutôt que, à la longue, certains rayons, plus pénétrants ou plus heureux, nous finirons bien par trouver le chemin cherché depuis toujours par la Conscience vers sa consommation. Concentration par décentration d’avec le reste. Solitaires, et à force de solitude, les éléments sauvables de la Noosphère trouveraient leur salut à la limite supérieure, et par excès, dans leur individualisation *[[1019]](#footnote-1019)*. »

Les tendances individualistes doivent être condamnées. D’une part, sans qu’il soit nécessaire de développer ce point qui occupe d’ailleurs une place relativement modeste dans les développements que Teilhard de Chardin consacre aux risques de l’individualisme, la socialisation est bénéfique. Acceptant leur sort, les hommes s’émanciperont à de l’autorité :

« Les hommes, ayant enfin reconnu qu’ils sont les éléments solidaires d’un Tout convergent, et se prenant par suite à aimer les déterminismes qui les resserrent, l’unanimité d’affinités et de sympathie se substituera aux puissances de coercition *[[1020]](#footnote-1020)*. »

D’autre part, et c’est là le fondement même de la critique teilhardienne, l’individualisme va à l’encontre de la socialisation qui s’inscrit dans un « sens de l’histoire » – contre lequel, par définition, nul ne peut aller – et freine le processus de planétisation : l’individualisme est l’ennemi de l’intérêt même des hommes puisque « *le mouvement qui nous entraîne vers des formes super-organisées ne tend, par nature, qu’à nous faire complètement personnels et humains*[[1021]](#footnote-1021) ». La socialisation poursuit l’évolution de l’espèce humaine et répond aux exigences de sa survie. L’individualisme, au contraire, est une menace, alors même qu’il a été, dans le passé, une nécessité, lorsque la séparation des individus était indispensable pour assurer la colonisation de la terre ; Teilhard de Chardin n’hésite pas à parler de « *décomposition psychique*[[1022]](#footnote-1022) », à laquelle « *la perspective d’un achèvement humain planétaire vient apporter un remède*».

L’isolement des individus les menace, « *comme si, par hominisation, le phylum se pulvérisait en individus, et comme si, dans l’individu hominisé, le sens phylétique s’oblitérait puis s’évanouissait*». C’est ce qui fait de la socialisation une impérieuse nécessité :

« C’est à cette inquiétante crise de décomposition psychique (et au moment même où elle semble atteindre son paroxysme) que la perspective d’un achèvement humain planétaire vient apporter un remède approprié. Si, en effet, comme démontré ci-dessus, le phénomène social n’est pas un déterminisme aveugle, mais l’annonce, l’amorce d’une deuxième phase de Réflexion humaine (non plus seulement individuelle, mais collective, cette fois) : alors, et bien que sous une forme renouvelée (ramification, non plus de divergence, mais de convergence), c’est le phylum qui se reconstitue au-dessus de nos têtes ; et c’est par suite l’esprit d’Évolution qui, refoulant l’esprit d’Égoïsme, se ranime en droit dans notre cœur, précisément de manière à corriger ce que véhiculent de vitalement toxique les forces de collectivisation *[[1023]](#footnote-1023)*. »

La seconde forme d’isolement, considérée par Teilhard de Chardin comme plus probable, mais aussi beaucoup plus insidieuse et donc particulièrement dangereuse, est le racisme.

« […] Une autre doctrine de « progrès par isolement » fascine en ce moment même, de larges fractions d’Humanité : celle de la sélection et de l’élection des Races. Flatteur pour un égoïsme collectif, plus vif, plus noble, et plus chatouilleux encore que tout amour-propre particulier, le Racisme a pour lui le fait d’accepter et de prolonger, rigoureusement telles quelles, dans ses perspectives, les lignes de l’Arbre de la Vie. Que nous montre en effet l’Histoire du Monde animé, sinon une succession d’éventails surgissant, l’un après l’autre, sur l’autre, par succès et domination d’un groupe privilégié ? Et pourquoi échapperions-nous à cette loi générale ? Encore maintenant, donc, et même entre nous, lutte pour la vie, survivance du plus apte. Épreuve de force. Le Surhomme doit germer, comme toute autre tige, à partir d’un seul bourgeon d’Humanité *[[1024]](#footnote-1024)* ! »

Pour Teilhard, ces deux formes d’isolement sont contraires à une loi essentielle de l’évolution de la création dans laquelle, précise-t-il,

« tout […] a été coalescence, influencement mutuel à partir du dedans de chaque élément, interpénétration *[[1025]](#footnote-1025)* » : « négligeant un phénomène essentiel, “la confluence naturelle des grains de pensée”, [elles] cachent ou défigurent à nos yeux les contours véritables de la Noosphère, et rendent impossible, biologiquement, la formation d’un véritable Esprit de la Terre *[[1026]](#footnote-1026)* ».

Planétisation et totalitarisme

Dès lors que l’humanité échappe au danger de l’individualisme, elle peut devenir ce qu’elle a vocation à être : « *la Réalité elle-même constituée par la réunion vivante des particules réfléchies*[[1027]](#footnote-1027) », c’est-à-dire, finalement, un esprit. Ainsi, « *l’Étoffe de l’Univers, en devenant pensante, n’a pas encore achevé son cycle évolutif. […] Malgré ses liaisons organiques […] la Biosphère ne formait encore qu’un assemblage de lignes divergentes, libres aux extrémités ». Mais comment ne pas frémir quand Teilhard de Chardin affirme que « sous l’effet de la Réflexion, et des reploiements que celle-ci entraîne, les chaînes se ferment ; et [que] la Noosphère tend à se constituer en un seul système clos – où chaque élément pour soi voit, sent, désire, souffre les mêmes choses que tous les autres à la fois*[[1028]](#footnote-1028) » ? Une « *super-conscience*» est ainsi en train d’éclore, « la Terre non seulement se couvrant de grains de Pensée par myriades, mais s’enveloppant d’une seule enveloppe pensante, jusqu’à ne plus former fonctionnellement qu’un seul vaste Grain de pensée, à l’échelle sidérale [[1029]](#footnote-1029) ».

Mais l’avenir de l’humanité est cauchemardesque :

« Au train où vont les choses, nous nous écraserons bientôt les uns sur les autres, et quelque chose explosera, si nous nous obstinons à vouloir absorber dans le soin donné à nos vieilles masures des forces matérielles et spirituelles taillées désormais à la mesure d’un Monde *[[1030]](#footnote-1030)*. »

Comment ne pas voir dans ces lignes l’annonce et la critique d’une mondialisation qui, déjà à l’époque de Teilhard de Chardin, étaient prévisibles, et à laquelle il ne trouve qu’une solution : la conquête de nouveaux espaces permettant à l’homme de s’épanouir à l’échelle qui est désormais la sienne ? « *Un domaine nouveau d’expansion psychique : voilà ce qui nous manque, et ce qui est juste devant nous, si seulement nous levions les yeux. La paix dans la conquête, le travail dans la joie : ils nous attendent, au-delà de tout empire opposé à d’autres empires, dans une totalisation intérieure du Monde sur lui-même – dans l’édification unanime d’un Esprit de la Terre*[[1031]](#footnote-1031). »

La planétisation constitue donc une réponse à l’évolution de l’humanité. Mais Teilhard de Chardin pèche par excès d’optimisme. Il voit l’évolution de l’humanité comme conservant sa lenteur initiale : il a fallu des centaines de milliers d’années pour que l’humanité arrive au stade d’évolution qui est le sien au xxe siècle, et il en faudra probablement autant pour qu’elle apporte aux problèmes hypothéquant sa survie des réponses concrètes. Il ne voyait pas – ou peut-être ne voulait-il pas le voir – que l’homme doit agir dans l’urgence, et que la mèche des bombes démographique et écologique est courte :

« Calmons notre impatience et rassurons-nous. En dépit de toutes apparences contraires, l’Humanité peut très bien avancer (à de nombreux signes mêmes nous pouvons raisonnablement conjecturer qu’elle avance) autour de nous en ce moment : mais, si elle le fait, ce ne saurait être qu’à la manière des très grandes choses, c’est-à-dire presque insensiblement *[[1032]](#footnote-1032)*. »

Par contre, il était conscient des risques de dérives totalitaires. Il est vrai que l’époque s’y prêtait particulièrement.

« À aucun âge de l’Histoire, l’Humanité n’a été aussi bien équipée, et n’a fait autant d’efforts pour ordonner ses multitudes. « Mouvements de masses ». Non plus les hordes descendues en fleuves, des forêts du Nord et des steppes de l’Asie. Mais « le million d’hommes », comme on a si bien dit, scientifiquement assemblé. Le Million d’hommes en quinconce, sur les champs de parade. Le Million d’hommes standardisé à l’usine. Le Million d’hommes motorisé… Et tout ceci n’aboutissant, avec le Communisme et le National-Socialisme, qu’à la plus effroyable des mises en chaîne ! Le cristal au lieu de la cellule. La termitière au lieu de la Fraternité. Au lieu du sursaut escompté de conscience, la mécanisation qui émerge inévitablement, semblerait-il, de la totalisation *[[1033]](#footnote-1033)*. »

Et l’informatique était encore balbutiante et n’annonçait pas encore le fichage des individus, l’externalisation des données et la centralisation des connaissances humaines, autant de moyens permettant au totalitarisme d’atteindre un nouveau degré de perfectionnement technique.

« En présence d’une aussi profonde perversion des règles de la Noogenèse, je tiens que notre réaction ne doit pas être de désespérer – mais de nous réexaminer. Quand une énergie devient folle, l’ingénieur, loin d’en remettre en question la puissance, ne reprend-il pas simplement ses calculs afin de trouver comment la mieux diriger ? Pour être aussi monstrueux, le totalitarisme moderne ne doit-il pas déformer une chose bien magnifique, et être bien proche de la vérité ? Impossible d’en douter : la grande machine humaine est faite pour marcher – et elle doit marcher – en produisant une surabondance d’Esprit. Si elle ne fonctionne pas, ou plutôt si elle n’engendre que de la Matière, c’est donc qu’elle travaille à rebours *[[1034]](#footnote-1034)*… »

Le totalitarisme doit être compris comme une éventualité, non comme une fatalité, ce qui incite Teilhard de Chardin à se montrer optimiste quant à l’avenir de l’homme. La question est d’autant plus importante que, contrairement à la dérive totalitaire dont elle est la conséquence éventuelle, la socialisation humaine, dont la planétisation est le prolongement, constitue un phénomène inéluctable qui relève, non pas d’un choix personnel ou collectif, mais de la logique même de l’évolution :

« Sous-jacentes aux péripéties superficielles de l’Histoire contemporaine se dégagent chaque jour plus distinctement la réalité et l’importance dominantes d’un seul et même événement de fond : la montée des masses, avec son corollaire naturel, la socialisation humaine. Or ce qui fait la suprême gravité et le suprême intérêt de la situation c’est que, scientifiquement analysé, le phénomène se révèle comme doublement irrésistible. Irrésistible d’abord planétairement, parce que lié à la forme close de la Terre, au mécanisme de la génération et aux propriétés psychiques de la matière humaine. Et irrésistible aussi cosmiquement, parce qu’exprimant et prolongeant le processus primordial en vertu duquel, aux antipodes des atomes qui se désintègrent, le psychique émerge et croît constamment dans l’Univers au sein de groupements matériels de plus en plus compliqués *[[1035]](#footnote-1035)*. »

Bien qu’elle ait conduit les peuples à se dresser les uns contre les autres, dans un déchaînement de haine et de violence, la Seconde Guerre mondiale n’a pas fondamentalement remis en cause le processus de planétisation. Au contraire, en permettant l’entrée des nations asiatiques sur la scène mondiale, de grands brassages de population et une transformation économique, elle n’a, pas plus que la Première Guerre mondiale, entravé la dynamique qui caractérise l’histoire mondiale de la première moitié du xxe siècle :

« […] la masse entière du genre humain s’est trouvée maintenue au moule d’une existence commune : étroitement encadrée, par larges fragments, dans de multiples organisations internationales (les plus vastes et les plus audacieuses qu’on ait jamais vues) ; anxieusement attachée, dans sa totalité, aux mêmes remous passionnés, aux mêmes problèmes et aux mêmes nouvelles… Y a-t-il personne pour croire sérieusement qu’à de telles habitudes elle va pouvoir s’arracher ?

Non, pendant ces six années, et malgré tant de haines déchaînées, le bloc humain ne s’est pas désagrégé. Mais, dans ses profondeurs organiques les plus inflexibles, au contraire, il s’est refermé sur nous d’un cran davantage. 1914-1918, 1939-1945 : chaque fois un tour de plus donné à l’écrou… Engagée par les nations pour se dégager les unes des autres, chaque nouvelle guerre n’a pour résultat que de les faire se lier et s’emmêler en un nœud toujours plus inextricable. Plus nous nous repoussons, plus nous nous compénétrons *[[1036]](#footnote-1036)*. »

Le processus de planétisation doit donc se poursuivre, malgré – ou grâce à – ce processus d’accélération de l’histoire que sont les grands conflits, forçant les nations à organiser différemment leurs relations pour restaurer et protéger la paix. Il doit également accompagner l’approfondissement de la socialisation, rendu indispensable par la croissance démographique et le progrès de la civilisation mondiale qui rendent sans cesse plus étroit l’espace dont dispose l’humanité :

« Sur la surface géométriquement limitée de la Terre, constamment rétrécie par l’accroissement de leur rayon d’action, les particules humaines, non seulement se multiplient chaque jour davantage, mais, par réaction à leurs mutuels frottements, elles développent automatiquement autour d’elles un chevelu toujours plus dense de liaisons économiques et sociales. Bien plus : exposées chacune, jusque dans leur centre, aux innombrables influences spirituelles émanées à chaque instant de la pensée, de la volonté, des passions de toutes les autres, elles se trouvent constamment soumises, intérieurement, à un régime forcé de résonance. – Sous la pression de ces facteurs qui ne pardonnent pas, parce qu’ils tiennent aux conditions les plus générales et les plus profondes de la structure planétaire, n’est-il pas évident qu’une seule direction demeure ouverte au mouvement qui nous entraîne : celle d’une toujours croissante unification ? Spéculant sur la destinée terrestre de l’Homme, nous avons coutume de dire que rien n’est assuré dans le grand futur, en ce qui nous concerne, sauf que le jour vient inexorablement où le globe sera devenu inhabitable. Or, pour qui n’a pas peur de regarder, une deuxième chose, également certaine, nous attend en avant. En même temps que la Terre vieillit, plus vite encore sa pellicule vivante se contracte. Le dernier jour de l’Humanité coïncidera pour elle avec un maximum de son resserrement et de son enroulement sur soi *[[1037]](#footnote-1037)*. »

Aller à l’encontre de la planétisation reviendrait à remettre en cause le sens même de l’évolution de l’univers depuis sa création, ce qui est inconcevable. Teilhard de Chardin reconnaît qu’il s’agit là d’une idée d’un abord difficile : comment, en effet, « *admettre autre chose que des analogies superficielles entre le domaine “moral ou artificiel” des institutions humaines et le domaine “physique” de la nature organisée*». Or, « *aussitôt établie […] la loi générale de récurrence qui relie, au sein d’une évolution universelle, l’éveil de la conscience avec les progrès de la complexité, rien ne saurait plus arrêter le mouvement qui tend à faire se rapprocher et se prolonger l’un dans l’autre deux mondes que nous étions habitués à regarder comme complètement séparés*[[1038]](#footnote-1038) ». Ainsi, de même que la matière évolue dans le sens d’une complexité croissante, depuis les particules élémentaires des premières secondes de l’univers jusqu’aux galaxies, la vie elle-même a connu une même évolution, depuis les premières cellules jusqu’à la conscience et à l’intelligence. Plus encore, l’évolution de la vie s’imbrique dans celle de la matière, faisant de la conscience le produit de l’évolution de la matière. La planétisation, elle-même conséquence de l’émergence de la conscience et du développement de l’intelligence, apparaît donc comme le produit nécessaire de l’évolution.

« Autour de nous, tangiblement et matériellement, l’enveloppe pensante de la Terre – la Noosphère – multiplie ses fibres internes, resserre son réseau ; et, simultanément, sa température intérieure s’élève, son psychisme monte. À ces deux signes associés, impossible de se méprendre. Sous le voile, sous la forme de la collectivisation humaine, c’est vraiment la super-organisation de la Matière sur elle-même qui continue sa marche en avant, avec son effet habituel, spécifique, d’une libération de conscience *[[1039]](#footnote-1039)*. »

Prétendant inscrire ses propos dans une logique scientifique prolongeant l’étude biologique de l’évolution de l’humanité, Teilhard de Chardin se pose la question, non pas de ce que doit être l’avenir de l’homme, mais de ce qu’il sera inévitablement, et des façons dont il est possible d’éviter une dérive totalitaire de la « collectivisation humaine ». La question est d’autant plus importante qu’à l’époque où il évoque la question, la Seconde Guerre mondiale vient à peine de s’achever, et l’on a pu se demander, devant tant de crimes commis dans chaque camp, qui était le vainqueur [[1040]](#footnote-1040) :

« Au lendemain de la secousse la plus terrible qui ait certainement jamais ébranlé les couches vivantes de la Terre, si nous cherchons à apprécier l’état dans lequel le séisme nous a laissés, on pourrait croire que ce qui va apparaître soit un sol miné et fissuré jusques au fond *[[1041]](#footnote-1041)*. »

Mais si la planétisation est une nécessité, ne faut-il pas pour autant s’en inquiéter ? Teilhard de Chardin ne le pense pas. D’une part, elle peut être un facteur d’émancipation :

« Au lieu de chercher à nier ou à minimiser, contre toute évidence, la réalité de ce grand phénomène, acceptons-le franchement ; regardons-le en face ; et voyons si, en l’utilisant comme un fondement inattaquable, nous ne pourrions pas construire sur lui un édifice optimiste de joie et de libération [[1042]](#footnote-1042). »

D’autre part, « *toute forme d’existence communisée nous effraie parce qu’elle semble entraîner automatiquement avec soi perte ou mutilation de notre personnalité*[[1043]](#footnote-1043) » ; or, c’est sans compter la possibilité d’une réaction des hommes contre ce qui pourrait apparaître comme leur fusion dans un ensemble social faisant disparaître leur individualité, et qui serait dicté par « l’esprit d’Évolution ».

« Qu’arrive-t-il par contre si nous observons le même traitement « planétisant » appliqué, non plus cette fois à un substratum passif, mais à une masse humaine animée de « l’esprit d’Évolution » ? – Alors, au cœur du système, un flot de forces sympathiques se répand, qui modifie du tout au tout l’allure du phénomène : sympathie d’abord (quasi adorante, celle-ci) de tous les éléments pris ensemble pour le Mouvement général qui les entraîne ; et sympathie aussi (toute fraternelle, celle-là) de chaque élément en particulier pour ce qui se cache de plus original et de plus incommunicable en chacun des coéléments avec lesquels il converge dans l’unité, non seulement d’un même acte de vision, mais d’un même sujet vivant. Or qui dit amour dit liberté. Plus d’asservissement ni d’atrophie à craindre dans un milieu ainsi chargé de dilection *[[1044]](#footnote-1044)* ! »

Finalement, « en s’intériorisant sous l’influence de l’esprit d’Évolution, la Planétisation ne peut physiquement (ainsi que la théorie de la Complexité le faisait deviner) avoir qu’un seul effet : nous personnaliser toujours plus [[1045]](#footnote-1045) ».

La démonstration de Teilhard de Chardin pèche donc par excès d’optimisme. Lui qui s’affirme scientifique et qui voit dans la planétisation un phénomène inéluctable à la logique scientifiquement démontrée voit dans un « *esprit*», en l’occurrence « *l’esprit d’Évolution*», la raison de penser que la planétisation ne nous conduira pas à un totalitarisme planétaire ultime et définitif. Cet esprit, dont il affirme que « *la théorie fait prévoir son apparition prochaine*[[1046]](#footnote-1046) », va pourtant à l’encontre de la constatation de l’évolution du monde, ce dont il convient :

« Jamais, dirait-on, les hommes ne se sont plus cordialement repoussés et haïs qu’aujourd’hui où tout les rapproche. Un tel chaos moral est-il vraiment conciliable avec l’idée et l’espoir que par la compression de nos corps et de nos intelligences nous marchions vers une unanimité *[[1047]](#footnote-1047)* ? »

Il est vrai que l’humanité est fractionnée sur le plan ethnique, politique, religieux, économique et social, et que les antagonismes sont tels que rien ne permet d’espérer une quelconque unanimisation de l’humanité. Pour autant, selon Teilhard de Chardin, il ne faut pas s’arrêter à une telle appréciation inévitablement superficielle. Ce serait sans compter avec l’apparition, récente à l’échelle de l’humanité – environ deux siècles –, de l’Homo progressivus, c’est-à-dire de l’homme pour qui l’avenir de la terre et de l’humanité compte plus que le présent : « *savants, penseurs, aviateurs, etc., – tous ceux que possède le Démon (ou l’Ange) de la Recherche*[[1048]](#footnote-1048) ». La planétisation devrait ainsi reposer sur un « *nouveau type humain [qui se montre] un peu partout sur la face pensante de la Terre*», et tout particulièrement « *à l’intérieur de la race blanche et au voisinage des classes sociales inférieures*». Une attraction rapprocherait les membres de cette caste intellectuellement supérieure, doués du « *sens de l’Avenir*» et se reconnaissant comme tels. Cette force d’attraction serait, par ailleurs, supérieure aux résistances que lui imposeraient les cloisonnements raciaux, sociaux ou religieux, permettant à « *un contact profond, définitif et total*» de s’établir « *instantanément*».

À terme, la planétisation, horizon ultime de l’évolution de l’humanité, serait mue par « *l’esprit de mouvement*» et donnerait naissance à « *un total et peut-être définitif, clivage de l’Humanité, non plus sur le plan de la richesse, mais sur la foi au progrès*[[1049]](#footnote-1049) ».

II. L’organisation politique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le phénomène de planétisation que Teilhard de Chardin envisage en tant que relevant de l’évolution naturelle de l’espèce humaine a, par définition, une dimension politique. Outre le fait qu’il relève très directement du « vivre ensemble » qui constitue l’objet même de la politique, il soulève d’importantes interrogations relatives à l’organisation politique de la société. Teilhard de Chardin y a d’ailleurs consacré de longs développements, non seulement dans la plupart de ses ouvrages, mais aussi dans de nombreux articles et lettres. On ne peut, en effet, envisager une poursuite de la planétisation sans une organisation politique favorisant la convergence humaine.

C’est dans cette optique de Teilhard de Chardin s’intéresse aux régimes politiques. L’époque à laquelle il rédige son œuvre s’y prête tout particulièrement. L’entre-deux-guerres et l’établissement des régimes totalitaires, puis l’après-Seconde Guerre mondiale et le début de la Guerre froide, constituent un véritable laboratoire où les grandes théories politiques font l’objet d’applications pratiques et peuvent être appréciées au regard des faits. On peut, à ce titre, noter chez Teilhard de Chardin une constante évolution dans l’analyse qu’il propose des grands régimes politiques – démocratie, fascisme et communisme. Certains y verront la marque de l’hésitation, voire d’un certain amateurisme. Il s’agissait en fait de la difficulté pour Teilhard de Chardin d’apprécier les régimes politiques, non pas seulement en tant que tels, mais en ce qu’ils sont susceptibles de collaborer au projet de socialisation et de planétisation de l’humanité et d’écarter le risque d’une dérive totalitaire.

C’est cette longue maturation de la pensée politique de Teilhard de Chardin qui le conduisit progressivement à voir dans la démocratie libérale [[1050]](#footnote-1050), non pas l’organisation politique idéale, mais le régime le mieux à même de concilier le respect de la personne – dès lors que les dérives libérales peuvent être corrigées – et l’unanimisation de l’humanité.

Le rejet des régimes totalitaires

Tout auteur est naturellement influencé par son époque. La situation politique, économique et sociale, les mœurs et coutumes, etc., contribuent à forger une pensée et conditionnent son expression. Les œuvres de fictions ne sont pas les seules à confirmer cela : les écrits scientifiques sont, eux aussi, le reflet du contexte dans lequel ils sont rédigés. La pensée politique est tout particulièrement concernée par cette tendance, du fait de son objet, et si les auteurs se doivent, par souci d’objectivité scientifique, de ne pas prendre part aux débats partisans, ils ne peuvent pour autant se soustraire totalement à toute influence, qu’elle soit idéologique, philosophique ou morale : les grands clivages doctrinaux ou idéologiques et la situation politique impriment inévitablement leur marque sur les propos et les écrits, même si leurs auteurs s’en défendent.

Le père Teilhard de Chardin échappe d’autant moins à la règle que c’est en tant que scientifique, mais aussi en tant que religieux, qu’il se penche sur les grands enjeux politiques de son époque. Il ne peut – si tant est qu’il le veuille – faire abstraction de tout présupposé. Aussi, lorsqu’il s’interroge sur la capacité des régimes politiques à participer à la réalisation du « projet humain », il ne peut manquer de porter sur ceux-ci un jugement plus moral que véritablement scientifique. On ne retrouve donc chez lui aucune véritable analyse juridique ou politologique des régimes politiques. Ses écrits ne sont toutefois pas dénués d’intérêt : outre le fait qu’ils prolongent sa pensée philosophique et religieuse en envisageant les conditions politiques du perfectionnement de l’humanité, ils sont un témoignage important des grands enjeux politiques de la première moitié du xxe siècle. En ce sens, on peut noter une évolution entre les écrits des années trente, dans lesquels Teilhard de Chardin s’intéressait principalement aux régimes politiques, et ceux rédigés au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui marquent un recentrage assez sensible sur l’une des questions fondamentales de sa philosophie : la planétisation.

Dans les années trente, trois courants idéologiques principaux luttent pour la suprématie mondiale : la démocratie, le communisme et le fascisme [[1051]](#footnote-1051). Ils partagent trois aspirations qui, aux yeux de Teilhard de Chardin, sont « les caractéristiques de la foi en l’avenir. Passion du futur, passion de l’universel, passion du personnel ».

En ce qui concerne la démocratie, elle est portée par l’espoir en un perfectionnement illimité qui s’inscrit dans la logique de l’idée de progrès des révolutionnaires de 1789 [[1052]](#footnote-1052). Teilhard de Chardin ne peut qu’y être sensible, même s’il reconnaît qu’« *elle porte en soi ces inadaptations et ce simplisme qui caractérisent souvent les premières manifestations de la vérité*» et qui en affectent la pertinence et la portée sur le plan du personnalisme et de l’universalisme. En effet, dès ses origines révolutionnaires, la démocratie a voulu libérer, mais elle n’a su qu’émanciper. Reconnaissant l’importance de la personne humaine, elle n’a pas su en tirer les conséquences qui s’imposaient pourtant : « *les apôtres de 89 n’ont pas vu que l’élément social ne prend sa pleine originalité et sa pleine valeur que dans un ensemble où il se différencie*». Teilhard de Chardin condamne alors « *les faux libéralismes intellectuels et sociaux*», rendus possibles par le fait que chaque individu est devenu le centre de ses préoccupations en oubliant sa place et son rôle par rapport aux autres, et tenté par l’égalitarisme qu’il juge coûteux et impossible et auquel il reproche d’avoir hypothéqué toute chance de construire une « *terre nouvelle*». En effet, selon lui, la démocratie ne respecte pas le principe de totalité et n’en constitue qu’une « *contrefaçon*», même si elle indique à chacun la « *direction du progrès*» et tente d’associer à la poursuite de ce but toutes les potentialités et toutes les initiatives : il lui manque l’organisation et la hiérarchisation qui caractérisent l’authentique universalisme. Le jugement est sévère :

« Pour avoir confondu individualisme et personnalisme, foule et totalité, – la démocratie a risqué de compromettre les espérances, nées avec elle, d’un avenir humain *[[1053]](#footnote-1053)*. »

C’est la raison pour laquelle la démocratie a échoué dans son entreprise hégémonique, le communisme et les fascismes se dressant contre elle.

Le communisme, quant à lui, est porteur d’une « *foi en un organisme humain universel [qui] s’est trouvé, du moins aux origines, magnifiquement exalté*[[1054]](#footnote-1054) ». Expression d’un « *néomarxisme*», il vise la création d’une civilisation totalitaire « *fortement reliée aux puissances cosmiques de la matière*», ce qui conduit Teilhard de Chardin à préférer parler de « *terrénisme*» plutôt que de « *communisme*». Ce qui rend le communisme dangereux, outre son objectif d’une société déshumanisée, c’est le fait qu’il ne soit porteur d’universalité comme aucun autre courant politique contemporain, ce qui ne manque pas de séduire nombre des contemporains de Teilhard de Chardin. Mais le communisme repose sur une incompréhension de l’idéal humain, d’une part, parce qu’il fait « *de l’homme un termite*» en niant la personne, d’autre part, parce qu’il nie toute dimension spirituelle de l’évolution de l’univers : « *la matière a voilé l’esprit*[[1055]](#footnote-1055). » Il n’a su accoucher que d’une société sans âme au développement de laquelle se résume le phénomène humain qui ne se définit plus par le développement de la pensée. La négation de la personne limite et fausse les perspectives d’avenir, ruinant tout espoir de voir émerger l’universalisme. Le communisme ne constitue donc aucunement une réponse aux insuffisances de la démocratie. Au contraire, il les radicalise.

Pourtant, Teilhard de Chardin ne s’est pas toujours montré critique à l’égard du communisme. Son analyse de ce régime a nécessité près de trois décennies de maturation. Ceci s’explique en grande partie par l’influence que Marx a exercée sur lui. Même s’il peut paraître a priori étonnant pour un jésuite de trouver une source, si ce n’est d’inspiration, du moins de réflexion constructive chez un auteur ouvertement athée et matérialiste, Teilhard de Chardin n’a jamais envisagé Marx comme un ennemi idéologique. Il considérait notamment que « *la loi néohumaine au Monde, dans la mesure même où elle est une foi (c’est-à-dire don et abandon, pour toujours, à un plus grand que soi), implique nécessairement un élément d’adoration, c’est-à-dire l’admission de quelque “Divin”*[[1056]](#footnote-1056) ». Cela fit dire à Léopold Sédar Senghor que « *Teilhard de Chardin complète Marx plus qu’il ne le contredit : il accomplit son néohumanisme*[[1057]](#footnote-1057) ».

Teilhard de Chardin ne rejette pas le transformisme de Marx. L’évolutionnisme, sur lequel repose sa philosophie, en est un approfondissement et un prolongement. Alors que Marx centre sa réflexion sur l’homme et s’arrête à l’*Homo œconomicus*, Teilhard de Chardin prolonge sa pensée jusqu’à l’*Homo sapiens*, englobant les sciences de la nature qui concourent à la compréhension de l’homme. Il existe ainsi entre les deux penseurs plus une différence de degré que de nature.

De même, Teilhard de Chardin ne peut être opposé à Marx sur le matérialisme. Une nouvelle fois, il pousse simplement le raisonnement plus loin. Mais alors que pour Marx tout est matière et ne peut être que matière, Teilhard de Chardin, certes, part de la matière – comment d’ailleurs pourrait-il en être autrement de la part d’un scientifique ? –, mais là encore pour l’appréhender dans toutes ses dimensions, de l’infiniment petit à l’infiniment grand, dans une complexification croissante qui conduit à dépasser la matière comme horizon de l’aventure humaine. Teilhard de Chardin envisage la matière tout autant que Marx, mais différemment, porté en cela par les connaissances scientifiques – notamment en physique – autrement plus développées qu’au xixe siècle : son matérialisme ne pouvait être étranger à la mécanique quantique et à l’astrophysique, l’homme se trouvant « *au milieu des deux infinis*[[1058]](#footnote-1058) » que sont l’atome et l’univers, l’infime et l’immense. De plus, les progrès spectaculaires des connaissances en biologie ont permis à Teilhard de Chardin de comprendre que l’homme n’était pas isolé entre deux infinis, mais qu’il était lui-même un infini, non pas dans l’espace, mais dans la complexité. La matière n’est alors plus à opposer à l’esprit : elle l’abrite. Dans un processus de perfectionnement constant, elle a donné naissance à la vie, puis a permis l’éclosion de la conscience, c’est-à-dire de cette capacité qu’a l’être vivant de savoir qu’il existe, et enfin de l’intelligence qui culmine avec l’humain, cet être conscient de sa conscience.

Si Teilhard n’a jamais été marxiste, son analyse du régime communiste a toutefois évolué et a parfois été assez ambiguë.

Ainsi, en 1919, il écrit :

« Lu ce matin la profession de foi soviétiste : ni Dieu ni Maître. Une seule haine : le Capital ; une seule loi : la Conscience ; une seule patrie : l’Univers ; une seule religion : l’Humanité. Tous pour tous. Et plus clairement que jamais, je me suis vu dans l’impossibilité d’anathématiser “simplicité”. Avec la négation du sommet divin que j’adore, c’est la foi en la base naturelle que je révère de tout mon être *[[1059]](#footnote-1059)*. »

En 1933, il poursuit dans le même sens :

« À mon avis c’est de plus en plus le communisme qui […] à l’heure actuelle, représente et monopolise la vraie croissance humaine. À prendre les mots avec leur signification purement psychologique, c’est le seul mouvement qui, en ce moment, « convertisse » […] du plus grand – par enthousiasme et propagation spontanés et internes ; ici même, en Chine, ses « martyrs » ne se comptent plus. Encore une chose qu’il faudrait savoir regarder objectivement, mais sur laquelle les conventions de la presse « bourgeoise » nous aveuglent. Je rêverais d’une christianisation de la Terre par le baptême du communisme *[[1060]](#footnote-1060)*. »

Mais en 1937, il souligne les errements du communisme, notamment au regard de l’expérience soviétique :

« Dans le communisme, la foi en un organisme humain universel s’est trouvée, du moins aux origines, formidablement exaltée. On ne saurait trop le dire. Ce qui crée pour une élite la tentation du néomarxisme russe, c’est bien moins son évangile humanitaire que sa vision d’une civilisation totalitaire, fortement reliée aux puissances cosmiques de la matière […]. Une séduction réelle émane de cet enthousiasme pour les ressources et l’avenir de la terre. Aussi tous les faits démontrent-ils, depuis vingt ans, la mystérieuse puissance cachée dans l’Évangile de Lénine. Aucun mouvement moderne n’a su créer (au moins par bouffées) une pareille atmosphère de nouveauté et d’universalité […]. Cependant, dans le communisme l’idéal humain se trouve gravement lacunaire ou déformé. D’une part, dans sa réaction trop vive au libéralisme anarchique de la démocratie, le communisme en arrive à supprimer virtuellement la personne et […] faire de l’homme un termite. D’autre part, dans son admiration mal équilibrée pour les puissances tangibles de l’univers, il a systématiquement fermé ses espérances aux possibilités d’une métamorphose spirituelle de l’univers. Le phénomène humain (essentiellement défini, nous l’avons vu, par le développement de la pensée) s’est dès lors trouvé réduit aux développements mécaniques d’une collectivité sans âme. La matière a voilé l’esprit. Un pseudo-déterminisme a tué l’amour. Absence de personnalisme, entraînant une limitation, ou même une perversion de l’avenir, et minant, par voie de conséquence, la possibilité et la notion même d’universalisme ; tels sont, beaucoup plus que tous les renversements économiques, les dangers du bolchevisme *[[1061]](#footnote-1061)*. »

Pour autant, Teilhard de Chardin n’exclut pas une possible convergence entre communisme et christianisme.

« Chacun à sa façon, et en directions divergentes [le marxiste et le chrétien] croit avoir résolu, une fois pour toutes, l’ambiguïté du monde. Mais cette divergence, en réalité, n’est pas complète ni définitive, aussi longtemps du moins que, par un prodige d’exclusion inimaginable ou même contradictoire (parce que rien ne resterait plus de sa foi) le marxiste, par exemple, n’aura pas éliminé de son matérialisme toute force ascensionnelle vers l’esprit. Poussées au bout, les deux trajectoires finiront certainement par se rapprocher. Car, par nature, tout ce qui est foi monte ; et tout ce qui monte converge inévitablement *[[1062]](#footnote-1062)*. »

Ce n’est finalement qu’à la fin de sa vie que Teilhard de Chardin condamne définitivement les errements du communisme, en grande partie parce que le matérialisme ne pouvant être considéré comme un but, mais seulement comme un moyen.

« Une période d’euphorie et d’abondance – un Âge d’or – voilà, nous laisse-t-on entendre, tout ce que tiendrait en réserve pour nous l’Évolution. Et, devant un idéal aussi « bourgeois », il est juste que notre cœur défaille. À l’encontre de ce matérialisme et de ce naturalisme proprement « païens » il devient urgent de rappeler, une fois de plus que, si les lois de la Biogenèse supposent et entraînent effectivement par nature une amélioration économique des conditions humaines, ce n’est pas cependant une question de bien-être, mais une soif de plus être qui, seule, de nécessité psychologique, peut sauver la Terre pensante du taedium vitae *[[1063]](#footnote-1063)*. »

Quant au fascisme, Teilhard de Chardin porte sur lui un jugement plutôt modéré qui peut surprendre dans le contexte des années trente, alors que la nature de ce régime ne peut plus faire illusion. Ainsi, alors même que l’Espagne sombre dans la dictature, il écrit, en 1937 :

« […] Le fascisme est ouvert au futur. Son ambition est d’englober de vastes ensembles sous son empire. Et, dans la solide organisation dont il rêve, une place est faite plus soigneusement que partout ailleurs à la conservation et à l’utilisation de l’élite (c’est-à-dire du personnel et de l’esprit). Sur le domaine qu’il veut couvrir, ses constructions ne satisfont donc, plus qu’aucune autre peut-être, aux conditions que nous avons reconnues comme fondamentales à la cité de l’avenir. Le seul, mais le grand malheur est que ce domaine qu’il considère est dérisoirement restreint. […] Le fascisme représente possiblement une maquette assez réussie du monde de demain. Il est peut-être même une phase nécessaire au cours de laquelle les hommes ont à apprendre, comme à l’exercice, sur terrain réduit, leur métier humain *[[1064]](#footnote-1064)*. »

La clémence de l’appréciation que porte Teilhard de Chardin sur le fascisme s’explique essentiellement par le fait que ce régime semble, à ses yeux, constituer une étape nécessaire de l’évolution de la civilisation humaine. En fait, sa critique principale porte sur le caractère trop étroit du projet fasciste qui ne prend pas en compte le stade d’évolution de l’humanité.

« Il s’obstine à penser et à réaliser le monde moderne qui vit en lui sur des dimensions appartenant à des âges révolus. Il préfère le racial à l’humain ; il veut rendre une âme à son peuple et n’a point souci du monde sans âme. Et le résultat de cette disposition est qu’il ne nous offre, du futur dont nous rêvons, qu’une image réduite, manquant précisément de cette qualité essentielle qui sépare la totalité du partiel, le fini de l’illimité *[[1065]](#footnote-1065)*. »

En fait, comme pour le communisme, Teilhard de Chardin a fait preuve d’une certaine hésitation à l’égard du fascisme. Ainsi, en 1933, il écrit :

« Je hais les nationalismes, et leurs patentes régressions vers le passé. Mais je suis vivement intéressé par le primat qu’ils accordent au collectif. La passion pour la “race” représenterait-elle une première ébauche de l’Esprit de la Terre *[[1066]](#footnote-1066)* ? »

Trois ans plus tard, il se montre plus critique :

« Je crains de sentir que les fascismes n’ont pas l’esprit de progrès – et je m’effraie de les voir attirer à eux, instinctivement, tous les éléments fixistes (défaitistes) du Monde. Mauvais symptôme : qui se ressemble s’assemble *[[1067]](#footnote-1067)*. »

Mais l’on doit se garder de jugements hâtifs. A posteriori, il est facile de reprocher à Teilhard une certaine incompréhension du « mal politique » et à sa méthode de conduire à exclure toute régression dans le processus de convergence, même s’il est vrai qu’« *une dialectique qui n’admet pas de moment négatif risque de trop concéder aux caricatures totalitaires d’un Universel conçu comme “organique et hiérarchique”* [[1068]](#footnote-1068) ». Le principal enseignement qu’il tire de l’échec du fascisme « *est que dans la mesure où ces premiers essais ont paru nous incliner dangereusement vers un régime ou un état infrahumain de fourmilière ou de termitière, ce n’est pas le principe même de la totalisation qui est en faute, mais seulement la façon maladroite et incomplète dont il a été appliqué*[[1069]](#footnote-1069) ».

En vérité, ce n’est que dans l’immédiat après-guerre que Teilhard a clairement synthétisé sa pensée sur le fascisme, écrivant en 1946 :

« Je crains qu’on n’en vienne à identifier, pour des raisons « fixistes », Christianisme et Fascisme, et à voir comme d’habitude le diable dans les « fronts populaires ». Pour moi, mon choix est fait depuis longtemps. J’appartiens à la fraction « espérance » de l’Humanité. Et si je me défie instinctivement des fascistes, c’est parce qu’ils me paraissent systématiquement limités dans leurs espérances humaines (tout précisément comme un certain christianisme officiel – et c’est en cela précisément que l’un et l’autre se rejoignent). Ils réalisent certains progrès. Mais ils n’ont pas « l’esprit de progrès ». Tout cela finira peut-être par une énorme synthèse dans laquelle l’ordre fasciste se trouvera animé par l’élan si improprement appelé « communiste » *[[1070]](#footnote-1070)*. »

À partir de l’étude de ces trois catégories de régimes politiques, il a tenté d’expliquer la situation politique de la fin des années trente, qui se caractérisait essentiellement par la division des pays en trois ensembles : celui des pays démocratiques, celui des pays communistes, et celui des pays fascistes, à partir des « *trois caractères […] définissant le sens de la poussée humaine : le futurisme, l’universalisme et le personnalisme*[[1071]](#footnote-1071) ». Malgré les risques d’un nouveau conflit mondial, trois raisons le poussent à faire preuve d’un certain optimisme : les puissances qui s’opposent ne se caractérisent pas uniquement par des tendances destructrices, mais sont porteuses d’un projet ; leur conception de l’avenir est relativement proche ; enfin, « *en chacune d’elles c’est le monde lui-même qui se défend et qui veut venir à la lumière*[[1072]](#footnote-1072) ». Teilhard en déduit que ces trois formes de régimes politiques ne sont pas symptomatiques d’une dégénérescence mortelle de l’humanité, mais d’une « *crise de naissance*». Cette analyse le conduit à voir dans la situation politique des années trente l’annonce d’un nouvel âge pour l’humanité :

« Confiance en un avenir illimité, où toutes les valeurs positives de la civilisation s’uniraient dans une totalité exaltant les valeurs individuelles. Passion supérieure, où se trouveraient à la fois repris et consommés, dans une synthèse nouvelle, et le sens démocratique des droits de la personne, et la vision communiste des puissances de la matière, et l’idéal fasciste des élites organisées. Voilà le « quatrième esprit », qui mûrit, et que tous attendent. Ainsi, correspondant à une profonde transformation du monde, s’élabore sans doute un idéal nouveau capable de s’imposer aux hommes *[[1073]](#footnote-1073)*. »

Mais il faut se garder de déduire de ces lignes que le philosophe décèle entre la démocratie, le communisme et le fascisme une convergence d’idées permettant d’envisager leur participation à un projet commun. Certes, il affirme :

« Que la démocratie, que le communisme, que le fascisme aillent au bout et à la plénitude des aspirations positives qui animent leur élan : et alors, tout naturellement, leurs routes convergeront. […] Et, quelque jour, sans même probablement avoir conscience du pas réalisé en eux par la vie, les trois courants se trouveront amenés à concevoir une œuvre commune : promouvoir l’avenir spirituel du monde *[[1074]](#footnote-1074)*. »

Mais il évoque moins les idées véhiculées par les trois formes de régimes, qui sont pour l’essentiel radicalement opposées, que les aspirations des hommes, les premières pouvant même aller jusqu’à constituer une négation des secondes.

La démocratisation et la planétisation

Déplorant « *le spectacle décourageant de la masse humaine dispersée*[[1075]](#footnote-1075) » que lui offrait le monde de l’après-Seconde Guerre mondiale, Teilhard s’est interrogé sur les modalités de la réalisation politique de la planétisation. La question est, pour lui, d’une importance cruciale, car si la planétisation lui apparaît comme inéluctable et imposée par la logique de l’évolution de l’humanité à la surface de la Terre, notamment en raison de la croissance démographique et des progrès techniques et culturels, a priori illimités et incompatibles avec l’exiguïté de la planète, il n’est pas dit qu’elle lui survive.

Dès lors que « *la densification de l’étoffe humaine*[[1076]](#footnote-1076) » est un fait établi, il faut répondre aux conséquences prévisibles de celle-ci sur les âmes. Il y va, non seulement de la qualité de vie des humains, mais aussi et surtout de la survie de l’espèce humaine. Cela suppose de faire un certain nombre de choix économiques et sociaux qui répondent aux besoins des hommes sans remettre en cause le processus de planétisation. L’humanité doit inventer « *ce qui […] la force à réfléchir – Ce qui, finalement, l’amène à se réfléchir un degré de plus sur soi, – c’est-à-dire à surdévelopper ce qui, en elle, est le plus spécifiquement et supérieurement humain*[[1077]](#footnote-1077) ».

Pour autant, le philosophe doute que la planétisation puisse avoir une incidence sur les choix politiques de ses contemporains : l’histoire du xxe siècle ne lui donne pas de raisons d’être optimiste. Il relève toutefois que l’évolution politique de l’occident depuis le xviiie siècle semble cacher une dynamique positive « *sous la montée en cascade des démocraties et des totalitarismes qui se succèdent depuis cent cinquante ans dans l’histoire du monde*[[1078]](#footnote-1078) », comme si l’humanité, par touches successives, redéfinissait les systèmes politiques en fonction d’une logique encore à définir :

« N’est-ce pas le Sens de l’Espèce qui, après avoir semblé un instant s’évanouir au fond de nos cœurs, volatilisé en quelque sorte par l’émergence de la Réflexion, – n’est-ce pas le Sens de l’Espèce, dis-je, qui par-dessus tout individualisme rétréci reprend peu à peu sa place et ses droits *[[1079]](#footnote-1079)* ? »

L’alternance des régimes politiques depuis la fin du xviiie siècle marquerait ainsi la marche saccadée de l’humanité pour s’adapter à la planétisation dans le cadre de l’évolution de l’Espèce.

Se référant au contexte politique du début des années cinquante, Teilhard oppose deux solutions : la solution marxiste et la solution chrétienne, la seconde étant, à ses yeux, la seule susceptible de constituer une réponse aux enjeux de la planétisation.

« Suivant les uns (solution de type « marxiste »), il suffirait, pour exciter et polariser les molécules humaines, de leur faire entrevoir, au terme de l’Anthropogénèse, l’accession à un certain état de réflexion et de sympathie collectives, dont chacune profiterait par participation : voûte de pensées arc-boutées, circuit fermé d’attachements, où chaque individu humain trouverait intellectuellement et affectivement sa plénitude dans la mesure où il fait corps avec le système tout entier.

Suivant les autres (solution de type « chrétien »), seule finalement l’apparition, au sommet et au cœur du monde unifié, d’un Centre autonome de rassemblement est structurellement et fonctionnellement capable de susciter, d’entretenir et de déchaîner à fond, au sein de la masse humaine encore dissociée, les forces attendues d’unanimisation. Seul en effet, affirment les tenants de cette deuxième hypothèse, seul un véritable super-amour (c’est-à-dire seule l’attraction d’une véritable « super-personne ») peut, de nécessité psychologique, dominer, capter et synthétiser la foule des autres amours de la Terre. Sans l’existence d’un pareil foyer (non pas métaphorique ou virtuel, – mais réel) d’universelle convergence, pas de cohérence possible pour l’Humanité totalisée ; –  et, par conséquent, pas de consistance. D’un Monde culminant en Impersonnel ne sauraient descendre sur nous ni la chaleur d’attrait, ni l’espérance d’irréversibilité (immortalité) sans lesquelles notre égoïsme aura toujours le dernier mot. Il faut un véritable Ego au sommet du Monde, pour consommer, sans les confondre, tous les ego élémentaires de la Terre *[[1080]](#footnote-1080)*… »

La forme collective de l’issue de l’évolution de l’humanité, dans le cadre d’une hominisation de l’espèce, étant établie, il convient de déterminer quelle organisation humaine permet d’atteindre la réalisation du « *phénomène social*». Le choix du régime politique est, en ce sens, essentiel. Or, d’après le philosophe chrétien, l’établissement d’un régime démocratique à l’échelle mondiale est une nécessité. Lui seul devrait permettre aux hommes d’atteindre, sur un plan tant individuel que collectif, la plénitude de leur personnalité. Ce choix est d’autant plus important qu’il estime que l’histoire ne se renouvelle pas, mais se bâtit : contrairement aux philosophes grecs qui avaient une conception cyclique des régimes politiques [[1081]](#footnote-1081) – chaque régime politique étant condamné à dégénérer pour donner la place à un autre suivant un processus logiquement ordonné –, Teilhard ne conçoit aucun retour possible en arrière. L’échec de l’établissement d’un ordre politique mondial devant permettre l’unanimisation de l’humanité serait définitif et mettrait un terme à l’histoire de l’humanité qui tend tout entière vers la réalisation de la Noosphère. En ce sens, le choix du régime démocratique lui semble indispensable, mais à la condition de prendre ses distances vis-à-vis de la philosophie des Lumières, trop individualiste à ses yeux.

Teilhard se tourne ainsi vers la démocratie libérale, mais il lui reproche sa philosophie individualiste, préférant reformuler le projet dans un sens personnaliste, ce qui ne peut manquer d’avoir une incidence sur les droits de l’homme, eux aussi beaucoup trop individualistes à ses yeux, du moins tels qu’ils étaient envisagés au xviiie siècle [[1082]](#footnote-1082).

Constatant un phénomène d’« *“emballement moderne”, si étrangement contagieux, pour l’idéal démocratique*[[1083]](#footnote-1083) », il cherche à en comprendre la raison. Pour lui, l’« *esprit démocratique*» va dans le « *sens évolutif*», ou encore « *le sens de l’espèce*». Ainsi, le système politique s’inscrit dans la logique de l’espèce humaine qui se dirige vers un état nouveau de « *super-personnalisation*», autrement dit, de « *super-réflexion*». L’esprit démocratique est donc une réponse à l’évolution de l’homme, « *non plus tendance à la permanence par propagation, mais volonté de croissance par arrangement, de l’espèce sur elle-même*[[1084]](#footnote-1084) ».

Dans son esprit, le fait que la démocratisation satisfasse à une nécessité biologique doit permettre de répondre à un certain nombre d’interrogations et de voir « *se résoudre sans effort (au moins en théorie) certaines inquiétantes antinomies*[[1085]](#footnote-1085) ». Ces dernières sont au nombre de deux : d’une part, celle entre les « trois attributs légendaires » du principe de gouvernement du peuple par le peuple, à savoir la liberté, l’égalité et la fraternité, d’autre part, celle entre la démocratie libérale et la démocratie socialiste.

En ce qui concerne les trois attributs de la démocratie [[1086]](#footnote-1086), Teilhard note que leur portée concrète doit être précisée. La liberté permet-elle de tout faire ? L’égalité doit-elle toucher tous les attributs des individus ? Sur quels liens la fraternité est-elle fondée ? Comme il le souligne à juste titre, « aujourd’hui encore, ces trois mots magiques sont beaucoup plus sentis que compris », et il pense qu’il est possible de mieux définir leur contenu en se plaçant du point de vue biologique de l’évolution de l’espèce humaine.

Ainsi, la liberté est la possibilité qu’a chaque individu de se « *transhumaniser*» en réalisant pleinement sa nature, ce qui suppose que les obstacles qui lui sont mis soient supprimés et que tous les moyens dont il a besoin soient mis à sa disposition. L’égalité doit être définie comme le « *droit, pour chaque homme, de participer, suivant ses qualités et ses forces, à l’effort commun de promouvoir, l’un par l’autre, l’avenir de l’individu et celui de l’espèce*[[1087]](#footnote-1087) » ; c’est par elle que chaque homme peut « *vivre coextensivement avec l’Humanité*», et le non-respect de ce principe explique largement la révolte de certaines populations – « *certaines classes et certaines races*» – laissées pour compte. Enfin, la fraternité est définie par Teilhard comme le « sens d’une interliaison organique fondée, non pas seulement sur notre coexistence plus ou moins accidentelle à la surface de la Terre, ou même sur quelque descendance commune, mais sur le fait de représenter, tous ensemble, le front extrême, la pointe d’une onde évolutive encore en pleine course [[1088]](#footnote-1088) ».

Par ailleurs, il réaffirme l’opposition entre démocratie libérale et démocratie socialiste, qu’il fait reposer sur deux phénomènes qui, combinés, définissent l’essence et le progrès de l’anthropogenèse : la personnalisation et la totalisation. La démocratie libérale est ainsi inspirée par l’individualisme et la démocratie socialiste par le totalitarisme, la première se recentrant sur l’individu et la seconde sur le groupe. Mais la « *démocratie véritable*» ne correspond, ni à la démocratie libérale, ni à la démocratie socialiste : elle repose sur une « *combinaison balancée des deux facteurs complémentaires s’exprimant, à l’état pur, l’un en régimes individualistes, l’autre en régimes autoritaires*[[1089]](#footnote-1089) ».

Donc tout projet d’institution démocratique repose sur la réunion de deux conditions générales : d’une part, laisser à l’individu la plus grande liberté possible pour lui permettre de « *développer son originalité*» et ainsi de « *s’ouvrir en direction des valeurs croissantes de réflexion et de conscience*», d’autre part, permettre une convergence des individus dans le cadre d’organisations collectives pour que les initiatives individuelles puissent se développer pleinement et aboutir concrètement, c’est-à-dire finalement réaliser un « judicieux mélange de laisser-faire et de fermeté ». Cette délicate alchimie est relativement facile à réaliser dès lors que les peuples ont suffisamment développé l’instinct de progrès et de « surhumanisation », mais Teilhard se montre prudent et évite de préciser davantage en quoi consiste cette réunion des deux conditions et quels sont les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir.

En outre, il insiste sur le fait que l’idéal démocratique possède avec la vie le point commun de ne pouvoir être atteint qu’après de nombreux essais et tâtonnements, chaque peuple devant trouver la voie la plus adaptée à ses spécificités :

« L’Humanité est encore formée de pièces terriblement hétérogènes, inégalement maturées, dont la “démocratisation” ne peut s’opérer qu’à force d’imagination et de souplesse, suivant des modalités variant avec chaque fraction du Monde considérée *[[1090]](#footnote-1090)*. »

Enfin, le philosophe estime que la généralisation des régimes démocratiques dépend étroitement de la conscience humaine du « *Sens de l’Espèce*». Il convient, en effet, que les volontés individuelles convergent, surtout dans l’optique du projet démocratique ultime : « un *seul système planétaire cohérent », étant entendu qu’il rejette par principe toute coercition qui, par définition, irait à l’encontre de l’« unanimité, en quoi finalement consiste l’ultime et fuyante essence de la Démocratie*».

La préférence de Teilhard pour la démocratie libérale relève donc en grande partie d’un choix par défaut. Elle repose essentiellement sur le rejet des autres régimes et sur la conviction que seule la démocratie est susceptible de permettre l’accomplissement de l’unanimisation de l’humanité. Mais cela ne l’empêche pas de se montrer sévère à l’égard du libéralisme, dont il condamne l’individualisme. Ainsi, en 1917, écrit-il :

« Chaque monade se repliant jalousement en soi, et prétendant s’assujettir toutes les autres, leur foule se dissocie et s’éparpille. L’orgueil, l’égoïsme sont les dissolvants par excellence de l’unité, et donc de la spiritualité à venir. […] Les monades, isolées, commencèrent à se haïr, à se disputer la première place, à s’enivrer d’indépendance et d’égalité. […] Comme une eau limpide arrivée au terme de sa course, le jet de la Vie perdit sa belle transparence ; et depuis lors, il s’éparpille en gouttes, et bientôt en poussière, qui fatalement retombent *[[1091]](#footnote-1091)*. »

Cette critique de la dimension individualiste de la démocratie libérale demeure une constante chez Teilhard de Chardin. Au lendemain de la Grande Guerre, au cours de laquelle il a connu la solidarité des hommes face au danger, il regrette le retour des comportements égoïstes, comme si quatre années de tranchées ne leur avaient rien appris :

« Un instant mus, unis, grandis dans une défense commune, les hommes, aussitôt que l’étreinte du danger s’est relâchée, sont revenus à leur éparpillement égoïste et jaloux. Beaucoup de vice, beaucoup d’exploitation éhontée, beaucoup d’utilitarisme et, au-dessous de tout cela, un dégoût profond et révolté pour tant de mal inutilement subi ou causé, tel est, paraît-il, le triste bilan de la guerre *[[1092]](#footnote-1092)*. »

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, il continue de se montrer sévère à l’égard du libéralisme, la montée des totalitarismes et l’imminence d’un nouveau conflit finissant de le convaincre de la faiblesse et des imperfections de la démocratie :

« Il serait vain pour les démocrates de rêver plus longtemps […] un de ces mondes inachevés et ambigus où les peuples, sans s’aimer, mais fidèles à je ne sais quelle justice statique, respecteraient docilement leurs frontières, sans mieux se connaître que des étrangers vivant sur le même palier. Bien plus que la menace permanente d’une guerre suspendue sur nos têtes, ne serait-ce pas l’équivoque de cette situation qui a fait détonner l’Europe ? […] Que nous le voulions ou non, l’âge des pluralismes tièdes est définitivement passé. Ou bien un seul peuple arrivera à détruire et à absorber tous les autres. Ou bien tous les peuples s’associeront en une âme commune, afin d’être plus humains *[[1093]](#footnote-1093)*. »

Cette critique de l’individualisme qui caractérise la démocratie libérale se prolonge dans celle de son expression économique, le capitalisme :

« Le Capitalisme a dégénéré en Religion de l’Argent. L’Argent devenu le terme de l’effort, le dieu du bien-être (ou, chez les meilleurs, l’Ersatz du plus être) *[[1094]](#footnote-1094)*. »

Certes, le capitalisme a permis le développement économique des pays occidentaux, mais ces derniers – et les États-Unis tout particulièrement – paient leur enrichissement matériel par un appauvrissement spirituel et moral :

« Ce qui domine, chez les Américains, c’est l’intérêt passionné pour le présent. Ils vivent dans l’instant, ce qui leur permet d’obtenir des réalisations techniques étonnantes, d’être à l’avant-garde de toutes sortes de techniques et, de ce point de vue, de mener le monde […]. Mais ils manquent de « vision » : l’avenir compte explicitement fort peu pour eux. Leur philosophie courante est un paganisme au sens classique du terme : profiter immédiatement des biens de la terre. D’où chez eux une certaine mélancolie, comme dans tout paganisme. Une des conditions de la joie, c’est l’espérance, qui suppose la pensée de l’avenir. De là aussi la difficulté qu’ils éprouvent à équilibrer les Russes, qui ont plus de « vision » qu’eux : leur paganisme est béat, celui des Russes est messianique *[[1095]](#footnote-1095)*. »

Le capitalisme doit être dépassé par un idéal communautaire qui peut donner à l’économie libérale un rôle noble :

« L’usage de l’argent ne doit pas être dominé par la justice distributive (principe des vases communicants !), mais par l’utilisation de la force vive de l’argent *[[1096]](#footnote-1096)*.

[…] Une économie de distribution n’est possible que si elle se découvre un But, un Objet, représentant une Conquête, un Intérêt pour l’Homme, même “moyen” *[[1097]](#footnote-1097)* ».

Or, c’est le manque de cet idéal dont souffre particulièrement le capitalisme et qui conforte Teilhard dans sa critique du libéralisme.

Il ne peut se satisfaire totalement de ce régime décrit comme garantissant la liberté individuelle et l’épanouissement des individus, et l’on peut se demander comment il peut appeler de ses vœux une démocratisation qui concernerait l’ensemble de la population mondiale sur le fondement de l’idée selon laquelle « *l’“espèce humaine” [est] faite pour s’épanouir et culminer en une pluralité d’éléments atteignant isolément, chacun pour soi, le maximum de leur développement*[[1098]](#footnote-1098) ».

En fait, un tel projet apparaît comme pleinement cohérent dès lors que l’on prend ses distances vis-à-vis de la vision de la démocratie qui prédominait au xviiie siècle et qui repose sur l’idée qu’il résume ainsi :

« Tout pour l’individu au sein de la Société. »

Pour le philosophe, il convient de prendre en compte d’évolution de l’humanité au cours des xixe et xxe siècles :

« Or, depuis cette époque, par suite de l’importance prise par les phénomènes de collectivité dans le monde, les données du problème ont profondément changé. Nous ne pouvons plus en douter désormais. Pour d’innombrables raisons convergentes (accroissement rapide des liaisons ethniques, économiques, politiques et psychiques), l’élément humain se trouve définitivement engagé dans un processus irrésistible tendant à l’établissement sur terre d’un système organo-psychique solidaire. Que nous le voulions ou non, l’humanité se collectivise, elle se totalise sous l’influence de forces physiques et spirituelles d’ordre planétaire. D’où le conflit moderne, au cœur de chaque homme, entre l’élément, toujours plus conscient de sa valeur individuelle, et des liens sociaux, toujours plus exigeants. »

Teilhard est convaincu que ce n’est qu’en s’associant avec les autres que l’individu peut atteindre « *la plénitude de sa personne, plénitude d’énergie et de mouvement et plénitude de conscience, surtout puisque nous ne devenons complètement “réfléchis” (c’est-à-dire « hommes ») chacun, qu’en nous réfléchissant mutuellement les uns dans les autres*[[1099]](#footnote-1099). » Et ceci n’est possible qu’en conciliant collectivisation et individualisation, entreprise qui, dès lors que l’on envisage, non pas l’individu, mais la personne, est parfaitement envisageable, la seule difficulté étant de réaliser la « totalisation humaine » par « *effet interne d’harmonisation et de sympathie*». Mais là encore, il se garde bien d’expliciter son projet et de proposer des mesures concrètes.

Dans ce but, chrétien qu’il resta toujours a appelé de ses vœux une nouvelle définition des droits de l’homme qui auraient comme objectif d’assurer, non plus la plus grande indépendance possible des individus à l’égard de la société, mais le respect de la singularité des personnes au sein de la société. Les droits de l’homme devraient ainsi permettre la réalisation de « *l’inévitable totalisation humaine*» en étant, non plus la garantie de l’existence de l’individu dans la société, mais la condition de sa personnalisation par son intégration dans un groupe constituant le point culminant de l’évolution de l’humanité, sur un plan tant organique que psychique.

Cette conciliation de la collectivisation et de la personnalisation envisageable que si trois conditions sont réunies.

Premièrement, l’organisation collective de l’humanité impose à l’individu de chercher à aller au bout de son propre développement ; ce n’est qu’à ce prix que le perfectionnement de tous peut être obtenu, celui-ci dépendant du perfectionnement de chacun.

Deuxièmement, la société doit assurer à chacun les moyens d’atteindre son plein développement physique et psychique ; ceci est absolument indispensable pour que la première condition soit réunie, mais Teilhard concède que « *les modalités concrètes d’application sont impossibles à fixer pour tous les cas, puisqu’elles varient avec le niveau d’éducation et avec la valeur progressive des divers éléments à organiser*[[1100]](#footnote-1100) ».

Troisièmement, la société ne doit pas modeler l’individu, ce qui reviendrait à faire reposer l’édifice tout entier sur une illusion ou un mensonge. Celui-ci ne doit pas voir sa pleine réalisation entravée, même s’il peut être nécessaire d’imposer des limites à l’expression de la liberté individuelle :

« Pour être légitime, toute limitation aux directions imposée à l’autonomie de l’élément par la force du groupe ne peut s’exercer que conformément à la structure interne et libre de cet élément. Autrement, une dysharmonie fondamentale se trouverait introduite au cœur même de l’organisme collectif humain *[[1101]](#footnote-1101)*. »

Ainsi, les droits de l’homme peuvent se résumer en deux principes qu’il convient de combiner : chaque élément a un devoir absolu de travailler à se personnaliser et, pour cela, a un droit absolu à voir sa personne pleinement respectée. En ce sens, ils ne s’écartent pas sensiblement de la conception générale des droits de l’homme tels qu’ils ont évolué, depuis la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen du 26 août 1789, notamment avec préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 : les droits-libertés de 1789 sont réinterprétés et perdent en partie leur connotation individualiste, et les droits-créances de 1946 répondent finalement à l’obligation pour la société de donner à chacun les moyens d’assurer son plein perfectionnement.

C’est à ce prix que la démocratie libérale peut apparaître comme un régime politique acceptable. Pour autant, le succès du processus de convergence de l’humanité ne réside pas seulement dans l’organisation politique que les hommes adoptent dans ce que l’on peut considérer comme une période transitoire de progressif accomplissement de la planétisation. Il faut également qu’ils maîtrisent leur propre développement.

La montée des périls

Teilhard de Chardin a une conception résolument optimiste de l’humanité et de son devenir, envisageant toutefois la poursuite de l’aventure humaine jusqu’à un degré de perfectionnement qui échappe encore à l’entendement humain. Mais cela ne signifie pas que le succès de l’entreprise soit garanti. Encore faut-il que les hommes soient capables d’apporter une réponse aux grands enjeux du développement de leur espèce, c’est-à-dire, en somme, qu’ils sachent maîtriser le progrès scientifique et qu’ils le mettent au service de la longue marche vers le « *point Omega*». Or, la science donne à l’homme les moyens de choisir collectivement son avenir. Celui-ci peut, en effet, agir directement sur son évolution biologique. Il peut également manipuler la structure de la matière. Dans les deux cas, les risques de dérapage sont considérables et, si l’homme acquiert progressivement la maîtrise de la nature, il doit apprendre à se maîtriser lui-même, à ne pas se laisser griser par le pouvoir que lui donne le progrès scientifique. Pour se rapprocher de Dieu – ce qui est, rappelons-le, le but ultime de l’évolution de l’humanité –, l’homme doit agir sur la nature, c’est-à-dire sur la Création, sans jamais oublier qu’il n’est qu’homme. Si la question est à la fois religieuse et morale, la réponse est essentiellement politique.

Maîtrise l’avenir de l’homme

L’évolution de l’espèce humaine est marquée par deux phénomènes en partie liés : le recul de la mort et de la maladie et la croissance démographique. Or, si les progrès scientifiques ont permis d’allonger considérablement l’espérance de vie ainsi que les capacités physiques et intellectuelles des hommes par l’amélioration de l’hygiène et des conditions de vie, une dérive eugéniste est possible. La question est d’autant plus importante que la croissance démographique soulève d’importants problèmes de survie de l’espèce humaine sur une terre toujours plus exiguë, et que l’eugénisme peut être considéré comme une réponse possible, politique, scientifique et morale.

S’il est une question sur laquelle politique, science et religion ont vocation à converger – à défaut de proposer la même réponse –, il s’agit bien de la manipulation scientifique du vivant, quels que soient les objectifs visés. La recherche de nouvelles thérapies, la lutte contre la famine et la malnutrition, le ralentissement de la croissance démographique, etc., sont autant de raisons pouvant conduire les gouvernements à mettre en œuvre des politiques permettant ou encourageant les scientifiques à toucher au vivant, et de nos jours, les progrès de la génétique ouvrent des perspectives encore insoupçonnées voici quelques décennies, soulevant des questions morales d’une importance considérable [[1102]](#footnote-1102).

La possibilité d’influencer l’évolution biologique de l’homme, sur un plan individuel ou collectif, n’a donc pas manqué de susciter l’intérêt des chercheurs, des philosophes ou des théologiens. Aussi n’est-il pas étonnant que Teilhard se soit penché sur la question dans sa recherche du sens de l’évolution de l’humanité vers cette perfection encore difficilement conceptualisable, faisant ainsi un premier pas vers ce que Julian Huxley appelait « *l’éventuelle réconciliation de la science et de la religion, qui viendra quand les esprits religieux comprendront que la théologie a besoin d’un fondement scientifique et saisiront le fait que la vie religieuse elle-même connaît l’évolution, et quand les esprits scientifiques accepteront le fait tout aussi important que la religion fait partie du processus évolutif et que dans la phase psychosociale de celui-ci elle est un élément important de l’histoire humaine*[[1103]](#footnote-1103) ».

Il a envisagé cette question de l’influence de l’homme sur la poursuite de son évolution biologique en consacrant à l’eugénisme plusieurs développements, voyant dans cette possibilité à la fois un bouleversement moral majeur du xxe siècle et l’évolution naturelle de la pensée humaine toujours tendue vers la perfection de la matière. Loin de s’opposer à la logique de la nature ou à la volonté de Dieu, l’eugénisme est vu comme l’aboutissement logique du progrès de l’humanité qui n’a eu de cesse, depuis des millénaires, de tenter d’écarter la maladie et de retarder l’échéance de la mort en s’affranchissant des lois de la nature, quitte à devenir l’auteur de son propre destin.

Pour autant, l’eugénisme est vu par Teilhard, non pas seulement, selon la définition de Francis Galton, comme « *l’étude des éléments contrôlables socialement qui peuvent améliorer ou détériorer les qualités raciales des futures générations, physiquement ou mentalement*[[1104]](#footnote-1104) », mais aussi et surtout dans le prolongement de la logique de l’évolution des espèces découverte par le cousin de ce dernier, Charles Darwin, à savoir comme la poursuite par d’autres moyens de l’évolution de l’espèce humaine dont les progrès de la pensée, matérialisés entre autres par les avancées scientifiques, visent essentiellement à parachever un projet divin.

Ainsi, l’eugénisme apparaît, aux yeux du scientifique philosohe, certes, comme un danger potentiel pour l’avenir de l’humanité en raison des risques de dérives, mais aussi comme un phénomène « naturel » :

« Nous avons certainement laissé pousser jusqu’ici notre race à l’aventure, et insuffisamment réfléchi au problème de savoir par quels facteurs médicaux et moraux il est nécessaire, si nous les supprimons, de remplacer les forces brutales de la sélection naturelle. Au cours des siècles qui viennent, il est indispensable que se découvre et se développe, à la mesure de nos personnes, une forme d’eugénisme noblement humaine.

Eugénisme des individus, – et par suite eugénisme aussi de la société. De ce grand corps, fait de tous nos corps, nous trouverions plus commode, et nous inclinerions même à estimer plus sûr, de laisser les contours se déterminer tout seuls, par jeu automatique des fantaisies et des poussées individuelles. Ne pas interférer avec les forces du Monde ! Toujours le mirage de l’instinct et de la prétendue infaillibilité de la Nature. Mais n’est-ce pas le Monde tout justement qui, aboutissant à la Pensée, attend que nous repensions, pour les perfectionner, les démarches instinctives de la Nature ? À substance réfléchie, arrangements réfléchis. S’il y a un avenir à l’Humanité, cet avenir ne peut être imaginé que dans la direction de quelque conciliation harmonieuse du Libre avec le Plané et le Totalisé. Distribution des ressources du globe. Régulation de la Poussée vers les espaces libres. Usage optimum des puissances libérées par la Machine. Physiologie des nations et des races. Géoéconomie, géopolitique, géodémographie. L’organisation de la Recherche s’élargissant en une organisation raisonnée de la Terre. Que nous le voulions ou non, tous les indices et tous nos besoins convergent dans le même sens : il nous faut, et nous sommes irrésistiblement en train d’édifier, au moyen et au-delà de toute Physique, de toute Biologie, et de toute Psychologie, une Énergétique humaine *[[1105]](#footnote-1105)*. »

Teilhard fait remarquer que les hommes n’ont pas attendu le xxe siècle et l’accélération du progrès scientifique pour tenter d’allonger l’espérance de vie et d’améliorer les capacités physiques et mentales des individus, c’est-à-dire finalement d’œuvrer au perfectionnement de l’espèce humaine en s’opposant aux « *lois de la nature*», voire en les détournant en sa faveur. Il en veut pour preuve le droit, la culture et les coutumes qui cherchent à protéger les plus faibles et donc à fausser la sélection naturelle – il cite notamment le soutien aux personnes et aux familles défavorisées. Dès lors, lorsque les généticiens envisagent d’intervenir sur patrimoine génétique des hommes, ne cherchent-ils pas simplement à éviter d’éventuelles dégradations que celui-ci pourrait subir ou à réparer celles déjà subies, notamment sous l’effet des tentatives de protéger les hommes des lois de la nature. Au fond, la génétique au service de l’eugénique scientifique viendrait corriger les erreurs des mesures sociales qui, depuis des siècles, œuvrent à un eugénisme social.

Le politique doit donc assumer une formidable responsabilité morale en intervenant dans le face-à-face entre la science de plus en plus efficiente et la religion de plus en plus incontournable [[1106]](#footnote-1106). C’est là que la distinction entre l’eugénique de l’eugénisme prend toute son importance. En effet, l’eugénique repose sur deux idées : d’une part, les gênes sont à l’origine des différences de qualités et de caractères entre les individus, sont soumises à l’évolution ; d’autre part, l’espèce humaine est soumise à la sélection naturelle qu’il est possible et souhaitable de suppléer à celle-ci afin de poursuivre le perfectionnement de l’espèce. L’eugénisme, quant à lui, relève d’un projet politique global qui invite les scientifiques à réaliser l’utopie du perfectionnement génétique humain en y associant les sciences sociales et humaines afin de contrôler la société, notamment sur le plan politique ; nous sommes alors en présence d’un totalitarisme poussé au bout de sa logique.

Teilhard ne parle pas d’intervention sur le génome humain – il est vrai que les recherches scientifiques n’étaient pas suffisamment avancées dans ce domaine pour envisager des manipulations génétiques – et n’envisage qu’une intervention eugénique de la science visant notamment à « *faciliter, voire provoquer la naissance d’individus et de populations qui soient “bons”, c’est-à-dire meilleurs*[[1107]](#footnote-1107) », ce qui n’exclut pas qu’il aurait accueilli favorablement les progrès de la génétique et les applications pratiques, notamment dans le domaine médical, s’il avait vécu suffisamment longtemps pour connaître les progrès de la génétique.

Par ailleurs, il note à juste titre que la sélection naturelle a eu une influence considérable sur l’évolution de l’espèce humaine, lui permettant de se hisser au sommet des espèces vivantes, mais que celle-ci ne s’exerce plus guère de nos jours, notamment en raison de la solidarité entre les individus qui a permis de protéger les plus défavorisés. Il faut donc que l’homme supplée celle-ci afin de conserver sa place au sommet de la hiérarchie du vivant, qu’il conserve la plus grande « qualité biologique individuelle » possible. L’eugénique ne vise donc pas à contrecarrer la nature, mais au contraire à remettre l’humanité sur la voie qui lui a permis d’atteindre son degré de développement.

En ce sens, la bienveillance de Teilhard à l’égard des pratiques eugéniques peut se comprendre, surtout de la part d’un esprit scientifique qui voit dans le progrès des connaissances humaines une chance pour l’humanité. Elle ne peut toutefois manquer d’inquiéter. En effet, la frontière entre l’eugénique et l’eugénisme est très ténue, le passage du premier au second ne relevant finalement que d’un choix politique et scientifique d’intervenir directement sur le patrimoine génétique des individus dans un but social et politique : contrôler la société par la génétique. Or, si le cadre de l’eugénique peut être relativement aisément défini, tant dans ses moyens que dans ses buts, il en va différemment de l’eugénisme qui, a priori, n’a d’autre limite que celle que l’on veut bien lui donner. Et comme les pratiques en génétique relèvent d’un choix politique, des dérives ne sont absolument pas à exclure. D’ailleurs, le philosophe glisse assez rapidement de l’eugénique à l’eugénisme, c’est-à-dire des individus à la société et à l’espèce. Présentant l’eugénisme comme une volonté ou une action de « *perfectionnement dans la prolongation et l’achèvement de l’espèce*[[1108]](#footnote-1108) », il envisage, que l’homme puisse recourir à des pratiques eugéniques, notamment au contrôle des naissances, non seulement pour répondre à l’enjeu de la limitation des ressources naturelles, mais aussi pour améliorer l’espèce humaine, ce qui peut paraître choquant de la part d’un chrétien :

« Sur ce terrain, les apôtres du « birth-control » (encore qu’animés trop souvent par le désir étroit de soulager des peines individuelles) nous auront rendu un service : celui d’ouvrir nos yeux à l’anomalie d’une société qui s’occupe de tout sauf d’organiser le recrutement de ses propres éléments. Or l’eugénisme ne se limite pas à une simple sélection des naissances. Toutes sortes de questions connexes s’y rattachent, à peine soulevées encore malgré leur urgence. Quelle doit être, par exemple, l’attitude de fond à adopter, vis-à-vis des groupes ethniques fixés ou décidément peu progressifs, par l’aile marchante de l’Humanité ? La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité ? – Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n’est souvent qu’un déchet de vie ? Quelque chose de profondément beau et vrai (je veux dire la foi en la valeur irremplaçable et aux ressources imprévisibles contenues dans chaque élément personnel) se cache évidemment sous cette opiniâtreté à tout sacrifier pour sauver une existence humaine. Mais cette sollicitude de l’homme pour son prochain individuel ne devrait-elle pas s’équilibrer d’une passion plus haute, naissant de la foi en cette autre personnalité supérieure qui est attendue, nous le verrons, de la réussite terrestre de notre évolution ? Jusqu’à quel point le développement du fort (si tant est qu’on puisse clairement définir celui-ci) ne devrait-il pas primer la conservation du faible ? Comment concilier, dans un maximum d’efficience, le soin à prodiguer aux blessés avec les nécessités supérieures de l’attaque ? En quoi consiste la vraie charité *[[1109]](#footnote-1109)* ? »

Teilhard de Chardin se montre finalement favorable à l’eugénisme, sans pour autant prononcer le mot, à la fois pour répondre à des enjeux liés à la croissance de la population [[1110]](#footnote-1110), et pour permettre une amélioration biologique de l’espèce humaine. Dès lors, sont concernés, non seulement les individus, mais aussi les nations et les « races ».

Il n’a toutefois jamais défendu les politiques raciales de certains gouvernements étrangers, et a même réfuté catégoriquement le qualificatif de raciste, alors même que certains de ses écrits peuvent laisser planer un doute. Ainsi, commentant une déclaration de l’Unesco sur la question raciale, il affirma :

« Et puis même si certains esprits, insuffisamment “humanisés”, se trouvaient offusqués par le fait que, dans l’avance humaine commune, il existe, non seulement des individus, mais des groupes “mieux doués”, des “groupes leaders”, – qu’y faire *[[1111]](#footnote-1111)* ? »

Mais il ne faisait que constater ce qu’il considérait comme une évidence : l’inégalité des groupes humains, sans pour autant appeler de ses vœux que celle-ci soit prise en compte par les gouvernants. Au contraire, lors d’un séjour en Afrique du Sud en 1953, il émit de vives critiques contre l’apartheid :

« Ici comme là [à Johannesburg] une seule chose ou impression désagréable : l’effort du gouvernement pour maintenir désespérément la suprématie blanche (on re-forme les écoles pour indigènes sur le principe de l’inégalité des races, à inculquer aux enfants). Les anglicans réagissent courageusement. Mais on n’entend jamais la voix catholique, me semble-t-il *[[1112]](#footnote-1112)*. »

En fait, pour lui, le maintien de la suprématie blanche en Afrique du sud était moins critiquable pour son fondement raciste que parce qu’il ne s’inscrivait pas dans le projet de perfectionnement de l’espèce humaine. L’apartheid était critiquable parce que contre nature.

Par contre, n’a-t-il pas jugé bon de formuler la moindre critique contre les politiques de stérilisation de certaines populations menées depuis les années vingt par plusieurs gouvernements occidentaux – notamment au Canada, aux États-Unis, en Suède et en Suisse – sans pour autant que l’on puisse interpréter ce silence comme un acquiescement. Il est vrai que ces programmes pouvaient être considérés comme une réponse crédible au projet global d’amélioration biologique de l’espèce humaine en proposant simplement de pallier la « *prétendue infaillibilité de la Nature*».

Enfin, il convient de souligner qu’alors même que Teilhard s’est montré manifestement favorable à l’eugénisme, il s’est toujours gardé, non seulement d’exposer un quelconque projet politique, mais également de se prononcer sur les modalités pratiques de mise en œuvre d’une éventuelle politique eugéniste. Deux explications de cette relative prudence sur cette question peuvent être avancées. D’une part, l’eugénisme qu’il envisage relève moins d’une théorie sociale ou politique que de l’affirmation du rôle de l’homme dans l’achèvement du processus d’évolution de l’espèce humaine, ce qui constitue déjà une position pour le moins hasardeuse de la part d’un jésuite qui remet ainsi en cause la vision déterministe de l’univers et du vivant au sommet desquels se situe l’humanité. D’autre part, il a craint de voir s’accomplir, par l’eugénisme, le péché originel, le livre de la Genèse n’étant plus le récit de la naissance de l’humanité, mais celui de la déshumanisation de l’homme.

Aussi, plutôt que de nier ce qui, à ses yeux, est une évidence, à savoir que l’homme est désormais capable de mettre la science au service de l’évolution de son espèce, mieux vaut prendre en compte cette donnée et organiser l’eugénisme de façon à prévenir toute dérive, quitte à ce que la liberté de l’homme se retrouve assujettie à la perspective de l’eugénisme. Ainsi, à l’instar des théoriciens de l’eugénisme Julian Huxley et Alexis Carrel, Teilhard voit dans l’eugénisme un phénomène inéluctable et directement lié à l’évolution de l’humanité, sans que cela vaille légitimation inconditionnelle à ses yeux.

En ce sens, on peut se demander ce qu’il aurait pensé de la banalisation des pratiques eugénistes. On peut penser que le dépistage systématique de la trisomie et l’élimination de la quasi-totalité des fœtus trisomiques et le diagnostic préimplantatoire pour détecter d’éventuelles imperfections génétiques ou chromosomiques des embryons conçus *in vitro* auraient suscité chez lui de vivres critiques [[1113]](#footnote-1113), sauf à nier, comme désormais la grande majorité des Occidentaux, la nature humaine de l’embryon et du fœtus. Il semble tout aussi certain qu’il n’aurait vu aucun mal dans les développements des programmes de décryptage du génome humain, de dépistage des maladies héréditaires ou de thérapie génique, dès lors que de telles pratiques visent, non pas la destruction de vies humaines, mais la prévention et la guérison de certaines maladies tout en participant à l’amélioration de l’espèce humaine, corrigeant ainsi les erreurs de la nature.

Les prises de position du philosophe passionné aussi de biologie en faveur de l’eugénisme présentent donc une certaine ambiguïté dès lors qu’on les replace dans l’ensemble de son œuvre, et aussi dans la logique de la pensée chrétienne en général. Même si l’on tient compte du fait qu’au début des années cinquante il était encore bien trop tôt pour envisager l’ampleur possible des découvertes scientifiques [[1114]](#footnote-1114), on pouvait tout de même se douter que les progrès scientifiques conduiraient à la découverte de nouvelles thérapies, au recul de la famine et de la malnutrition et finalement à un allongement de l’espérance de vie, donc à un accroissement de la population mondiale. Or, l’eugénisme peut, a priori, favoriser une telle croissance démographique dont s’alarmait Teilhard en raison des conséquences prévisibles :

« Après des millénaires et des millénaires de lente expansion, l’espèce humaine, toujours plus nombreuse, vient d’entrer brusquement en phase compressive. Parvenues au contact par tous leurs bords, les diverses populations étalées sur le globe commencent à se trouver de plus en plus étroitement forcées les unes contre les autres à la surface d’une Terre qui se rétrécit chaque jour davantage. Et le résultat le plus immédiatement sensible de ce resserrement semblerait être, hélas, pour notre génération, une peine (pour ne pas dire une détérioration) généralisée *[[1115]](#footnote-1115)*. »

Or le philosophe redoute que la « pression démographique » rende la terre inhabitable. Son approche de la question est inévitablement limitée, puisqu’il ne voit pas sa dimension écologique ; la pollution, le réchauffement climatique ou l’extinction des espèces n’apparaissaient pas encore comme faisant partie des priorités. Le plus grave est, à ses yeux, que le processus de sélection naturelle ne s’applique plus à l’homme, ceci entraînant deux conséquences prévisibles : d’une part, la concentration croissante des populations dans un espace toujours plus exigu, d’autre part, l’impossibilité pour les élites d’émerger de la masse, ne pouvant plus jouer leur rôle social, culturel et politique, avec la « *disparition, si anémiante à la fois pour l’esprit et pour le corps, de la solitude et de la Nature, devant les usines et la ville*[[1116]](#footnote-1116) ». Il précise, en outre, les conséquences concrètes pour les hommes : l’antipathie croissante des uns pour les autres, l’asservissement par le travail dans lequel toute recherche d’un épanouissement est vaine, l’insécurité croissante, les troubles névrotiques, l’épuisement des ressources naturelles et les risques sanitaires, les conflits entre nations ou entre individus qui cherchent à s’isoler pour protéger leurs langues et leurs cultures. Pour autant, il ne se veut pas pessimiste et n’exclut pas des conséquences positives pour l’humanité :

« Au lieu de nous irriter contre ces inconvénients dont nous souffrons tous, ou d’attendre vaguement que les choses se tassent, pourquoi ne pas nous demander plutôt s’il n’y aurait pas, d’un point de vue solidement expérimental, d’abord une explication rassurante, puis une issue favorable, possible, à ce qui se passe *[[1117]](#footnote-1117)* ? »

En tout état de cause, contrairement à ce qu’auraient pu laisser certaines de ses prises de position, Teilhard ne pense pas que l’eugénisme soit capable d’apporter une réponse au problème de la croissance exponentielle de la population mondiale.

« À mon avis (et pourvu, comme je le pense, que le monde où nous vivons puisse être regardé comme assez cohérent pour ne pas supprimer automatiquement, en fin de compte, la Vie qu’il engendre) ce n’est ni dans une réduction eugénique, ni dans une expansion extraterrestre de la masse humaine qu’il faut chercher le soulagement devenu nécessaire à la survie de notre phylum zoologique, mais bien dans ce qu’on pourrait appeler « une évasion dans le Temps », par l’avant *[[1118]](#footnote-1118)*. »

D’une part, l’histoire de l’espèce humaine montre que celle-ci est capable de s’adapter pour faire face aux entraves à son développement, comme si la multiplication des individus était inéluctable :

« Contrairement à ce qui arrive si souvent dans la nature, la propagation de notre espèce ne paraît pas destinée à se régulariser et se limiter automatiquement elle-même. Car, plus les hommes sont nombreux, plus leur ingéniosité les protège et les pousse à se multiplier encore davantage. »

D’autre part, la fuite vers l’avant lui semblait être illusoire :

« Si habilement qu’on les perfectionne, ces méthodes de décompression n’ont-elles pas, de par leur nature même, quelque chose d’imaginaire, de précaire, et de désespéré *[[1119]](#footnote-1119)* ? »

Ainsi, si la croissance démographique risque de rendre la terre inhabitable, elle doit être toutefois comprise comme un phénomène inévitable relevant de la logique de l’évolution de la Biosphère et de la constitution de la Noosphère. Elle ne doit donc pas être combattue, mais gérée, grâce notamment aux progrès de la science.

« Sur la Science on a écrit, pour ou contre, une multitude de choses, la chargeant, suivant les cas, de tous les biens et de tous les maux qui nous arrivent. L’arbre du Bien et du Mal, une fois de plus. Mais, au milieu de ce concert de critiques et d’éloges, comment se fait-il que personne ne songe à dépasser les divers plans de l’utilitarisme, du moralisme, ou de la pure spéculation, pour faire observer que, avant d’être bonne ou mauvaise, la conquête du monde par l’intelligence humaine est premièrement, et « basiquement », un phénomène d’« intensification de conscience » étroitement lié aux progrès historiques de la Civilisation *[[1120]](#footnote-1120)* ? »

L’humanité doit s’organiser pour faire de la croissance démographique le moteur de son évolution :

« Ne serait-ce pas que dans ce cas, parfaitement clair, d’une Humanité qui s’ultra-humanise mentalement en se resserrant sur soi, le même fameux couple « compression – conscience » se trouve réapparaître, lequel (par suite des arrangements que le serrage suscite immanquablement en milieu organisé) commande, depuis l’origine, toutes les avances de l’Évolution *[[1121]](#footnote-1121)* ? »

L’enjeu du développement physique de l’humanité – biosphère – trouve ainsi sa solution dans son développement intellectuel et psychologique – noosphère.

L’analyse de l’avenir de l’humanité confrontée à l’eugénisme et à la croissance démographique semble dénoter chez Teilhard de Chardin un certain optimisme quant à la capacité de l’humanité de maîtriser son développement tant scientifique et intellectuel que démographique. L’homme toujours plus puissant et plus nombreux à la surface d’une terre toujours plus exiguë ne semble pas être, pour lui, l’annonciation d’une catastrophe majeure, mais constituer au contraire la chance pour l’humanité de passer à une nouvelle étape de son évolution vers la perfection vers laquelle elle tend et pour laquelle elle existe. Il se garde toutefois d’affirmer que le salut de l’homme est chose acquise. Il dépend avant tout de sa capacité à maîtriser le progrès scientifique. C’est d’ailleurs le même enjeu que soulèvent la domestication de l’énergie nucléaire et son usage militaire.

Le péril nucléaire

Teilhard n’a jamais cessé d’avoir en tête le risque de voir l’homme responsable de sa propre disparition. Convaincu que l’évolution de l’humanité allait nécessairement dans le sens de l’unanimisation, il est tout aussi conscient que l’objectif qu’elle doit nécessairement atteindre pour réaliser pleinement sa nature pouvait fort bien ne jamais l’être et que l’histoire de l’humanité pouvait cesser du jour au lendemain par le déchaînement de la folie meurtrière qui parsème son histoire. Ayant connu les tranchées de la Première Guerre mondiale [[1122]](#footnote-1122), et ayant compris que la guerre est intrinsèquement liée à la nature humaine au point de pouvoir être considérée comme un mal nécessaire pour que se réalise enfin la Noosphère – le déclenchement d’une nouvelle guerre mondiale après à peine vingt et un ans de paix ne faisant que confirmer qu’un nouveau conflit majeur est toujours possible, quelles qu’en soient les conséquences prévisibles –, il se doit d’inclure l’arme nucléaire parmi les paramètres d’analyse des modalités et de la probabilité de la réalisation de la Noosphère.

Sa position à l’égard de la bombe atomique est assez ambivalente. En tant que chrétien, il ne peut que condamner sans appel ce type d’armement. Mais, en tant que scientifique, il condamne moins la découverte de l’énergie nucléaire et la mise au point de l’arme nucléaire que l’emploi éventuel de cet outil de destruction. En ce sens, il porte un jugement nuancé sur la bombe atomique, sans occulter sa dimension morale :

« […] le geste une fois accompli, son rêve une fois réalisé de créer une foudre nouvelle, l’homme, étourdi par son succès, s’est bientôt retourné sur soi ; et, à la lumière de l’éclair qu’il venait de faire jaillir de sa main, il a cherché à comprendre ce que son œuvre avait fait de lui-même. Son corps était sauf. Mais, à son âme, que venait-il d’arriver *[[1123]](#footnote-1123)* ? »

La mise au point de l’arme nucléaire lui semble conforme à la nature de l’homme dans la pleine réalisation de sa force de création :

« Au lendemain de l’expérience faite en Arizona, on a bien osé soutenir que les physiciens auraient dû, parvenus au terme de leurs recherches, étouffer et détruire le fruit dangereux né de leur esprit d’invention. Comme si le devoir de tout homme ne consistait pas en définitive à pousser jusqu’au bout toutes les puissances créatives de la connaissance et de l’action ! Comme si, du reste, aucune force au monde n’était capable d’arrêter la pensée humaine dans aucune ligne sur laquelle elle s’est une fois engagée *[[1124]](#footnote-1124)* ! »

La vocation de l’homme est de progresser intellectuellement et de pousser le plus loin possible la connaissance humaine, et le progrès scientifique et la capacité de l’homme à définir l’avenir de sa propre espèce opèrent chez Teilhard une véritable fascination. Ces quelques lignes, écrites au lendemain de l’explosion de la première bombe atomique dans le désert du Nevada, sont éloquentes :

« Et dès lors, si bouleversante et grisante fut-elle, la libération, enfin réalisée, de l’énergie nucléaire n’apparaissait déjà plus si énorme. N’était-elle pas simplement le premier acte, ou même un simple prélude, dans une série d’événements fantastiques qui, après nous avoir donné accès au cœur de l’atome, nous conduiraient à forcer, une à une, tant d’autres citadelles déjà plus ou moins encerclées par notre science ? Vitalisation de la matière, par édification de super-molécules. Modelage de l’organisme humain, au moyen des hormones. Contrôle de l’hérédité et des sexes, par le jeu des gènes et des chromosomes. Réajustement et libération internes de notre propre âme par action directe des ressorts peu à peu mis à nu par la psychanalyse. Éveil et capture des insondables puissances intellectuelles et affectives encore dormantes dans la masse humaine… Toute espèce d’effets ne peut-elle pas être provoquée par un arrangement convenable de matière ? Et, à partir des résultats obtenus dans le domaine nucléaire, ne sommes-nous pas en droit d’espérer pouvoir arranger, tôt ou tard, toute espèce de matière *[[1125]](#footnote-1125)* ? »

Le progrès scientifique est ainsi vu comme relevant de la logique naturelle de l’évolution des espèces au sommet desquelles se situe l’espèce humaine. Mais en même temps, la capacité d’autodestruction poussée à l’extrême induit un changement de la nature humaine :

« En libérant de façon massive […] 1’énergie des atomes, l’homme n’a pas seulement changé la face de la terre. Inévitablement, au cœur même de son être, il se trouve avoir amorcé, ipso facto, une longue chaîne de réactions qui, dans le bref intervalle d’une explosion matérielle, ont fait de lui, au moins virtuellement, un être nouveau, qui ne se connaissait pas [[1126]](#footnote-1126) ».

Trois conséquences peuvent être relevées.

Premièrement, l’homme a, pour la première fois de son histoire, la possibilité de mettre un terme définitif au processus d’humanisation et à la constitution de la Noosphère. Cela n’est pas sans risques. L’homme peut être pris de vertige devant tant de puissance et ne pas être capable de maîtriser son nouveau pouvoir sur la matière :

« Comment, en face de ce succès, ne se sentirait-il pas exalté, comme jamais depuis sa naissance ? Quand surtout cet événement prodigieux se présente, non pas comme le produit accidentel d’une chance sans lendemain, mais comme le résultat longuement préparé d’un effort savamment concerté ? »

L’enjeu véritable n’est pas la maîtrise de la matière, c’est la maîtrise de l’homme lui-même qui peut poser problème et hypothéquer l’avenir de l’humanité. La question est finalement de savoir si l’homme sera capable d’éviter la destruction de la terre.

Deuxièmement, l’explosion de la première bombe atomique a fait naître le « *sentiment d’une puissance indéfiniment développable*». Le succès de l’entreprise, qui était l’aboutissement de recherches conjointes d’un grand nombre de chercheurs et de laboratoires, annonçait d’autres succès. Tout devenait possible, grâce à la convergence des intelligences et des travaux, préfigurant ce que serait une humanité parvenue à la convergence ultime des personnes dans l’unanimisation.

« [L’homme] découvrait, dans l’unanimité irréfléchie du geste auquel l’avaient forcé les circonstances, un nouveau secret pour parvenir à la toute-puissance. Pour la première fois dans l’histoire, par suite de la conjonction non fortuite entre une crise d’ampleur mondiale et un progrès inouï des moyens de communication, un effort scientifique « planifié » employant comme unité la centaine, ou même le millier d’hommes, venait de se réaliser. Et le résultat ne s’était pas fait attendre. En trois ans, une technique avait été mise au point que n’eût peut-être pas trouvé un siècle d’efforts isolés. La plus grande découverte jamais faite par l’homme était justement celle où le plus grand nombre d’intelligences n’eussent jamais eu la possibilité de s’associer en un seul organisme, à la fois plus compliqué et plus centré, pour la recherche. Simple coïncidence ? Ou plutôt, là comme dans d’autres domaines, ne s’avérait-il pas que rien ne résiste dans l’univers à l’ardeur convergente d’un nombre suffisamment grand d’esprits suffisamment groupés et organisés ? »

Troisièmement, la réalisation de la bombe atomique semble confirmer que la convergence des intelligences doit permettre un progrès quasi illimité, scientifique et intellectuel, lui-même capable notamment d’apporter une réponse aux enjeux de la survie de l’espèce humaine sur terre. Or, les conséquences de la suppression des limites théoriques de la connaissance et du progrès scientifique et technique sont considérables : l’homme est désormais responsable et maître de sa propre survie. En cela, l’activité humaine a radicalement changé de nature :

« Depuis des millions d’années, un flot de connaissance n’a pas cessé de monter obstinément vers lui à travers l’étoffe cosmique ; et en lui ce qu’il appelle son « moi » n’est rien autre que cette marée se réfléchissant atomiquement sur elle-même. Cela, il le savait ; mais sans pouvoir bien apprécier encore dans quelle mesure, au mouvement de la vie qui le traversait, il était à même d’apporter une aide efficace. Or maintenant (c’est-à-dire depuis le fameux lever de soleil sur l’Arizona), le doute ne lui est plus permis. De toute nécessité organique, non seulement il peut, mais il doit, à l’avenir, collaborer à sa propre genèse. Au cours d’une première phase, formation de l’intelligence par le travail obscur, instinctif, des forces vitales ; puis, dans un deuxième cas, rebondissement et accélération du mouvement ascensionnel par le jeu réfléchi de cette intelligence même, seul principe au monde capable de combiner et d’utiliser pour la vie, à une échelle planétaire, les énergies encore disséminées ou assoupies de la matière et de la pensée : tel se dessine désormais à nos yeux, dans ses lignes majeures, le grand schème dans lequel, par l’existence, nous nous trouvons engagés [[1127]](#footnote-1127). »

Nous voici donc en présence d’un « *autre homme, jusqu’au tréfonds de lui-même*», qui doit repenser son rapport au monde et à la vie. L’homme retrouve une raison de vivre qu’il avait perdue avec les progrès de la technique. Le développement de la mécanisation n’a pas seulement permis d’alléger la charge de travail pesant sur chacun, il présente un réel danger pour le progrès de l’humanité, la plongeant progressivement dans l’ennui : « *la quantité d’énergie humaine vacante monte en nous et autour de nous*. » Teilhard y voit « *la source secrète de tous nos maux. Nous ne savons plus que faire. De là, par le monde, cette agitation désordonnée des individus à la poursuite de fins disparates ou égoïstes ; et de là, entre nations, ce prurit des luttes armées où se décharge destructivement, faute de mieux, l’excès des puissances accumulées*. » C’est en cela que la bombe atomique représente paradoxalement une chance pour l’humanité. En mordant « au fruit de la grande création », l’homme a redécouvert une raison de vivre : le progrès à marche forcée.

Un tel cap dans l’histoire de l’humanité a nécessairement des conséquences politiques considérables que l’on peut résumer autour de deux idées.

D’une part, l’énergie nucléaire doit être maîtrisée. Sinon, l’humanité court à sa perte à brève échéance. Il faut en « *contrôler et organiser l’usage*». Il semble donc que Teilhard de Chardin envisage, non seulement le nucléaire militaire, mais aussi le nucléaire civil, voire éventuellement l’utilisation civile de la bombe atomique, l’hypothèse n’étant pas exclue dans l’immédiat après-guerre. Un tel contrôle de l’énergie nucléaire ne peut reposer sur les seules épaules des États, et la question doit être posée à l’échelle internationale. Se gardant de proposer une réponse politique concrète – « *Aux techniciens de la terre le soin de répondre*» –, il se contente de citer un article paru le 18 août 1945 dans The New Yorker :

« Seule une énergie politique dirigée vers la réalisation d’une structure universelle est capable d’équilibrer l’apparition dans le monde des forces atomiques. »

Mais il s’agit moins de confier à une organisation internationale le soin de gérer l’énergie nucléaire que d’en prévenir l’usage militaire en recherchant au niveau international les conditions du maintien de la paix et les moyens de résoudre pacifiquement les conflits.

D’autre part, selon le philosophe, pris entre le christianisme et la science, le danger de destruction de l’humanité par l’emploi de l’arme nucléaire et les horizons nouveaux de son évolution offerts par la perspective d’un progrès scientifique qui ne connaît plus de limites annoncent l’avènement d’un monde sans guerre : non seulement les moyens de destruction deviennent excessifs, donc inutilisables, rendant tout conflit impossible – l’histoire de l’humanité depuis la Seconde Guerre mondiale lui a malheureusement donné tort –, mais la guerre elle-même devient sans intérêt, l’homme n’ayant plus besoin d’être pour donner un sens à son existence :

« On nous dit que, enivrés par sa force, l’humanité court à sa perte – qu’elle va se brûler au feu imprudemment allumé par elle. Il me semble au contraire que, par la bombe atomique, c’est la guerre qui peut se trouver à la veille d’être doublement et définitivement tuée. Tuée d’abord (cela, chacun d’entre nous l’entrevoit et l’espère) dans son exercice par l’excès même des forces de destruction mises entre nos mains, et qui vont rendre toute lutte impossible. Mais tuée surtout (à cela nous pensons moins) à sa racine dans nos cœurs, parce que, en comparaison des possibilités de conquête que la science nous découvre, batailles et héroïsmes guerriers ne devraient bientôt plus nous sembler que choses fastidieuses et périmées […]. L’ère atomique : ère non pas de destruction, mais de l’union dans la recherche. Malgré leur appareil militaire, les récentes explosions de Bikini signaleraient ainsi la venue au monde d’une humanité intérieurement et extérieurement pacifiée *[[1128]](#footnote-1128)*. »

Cet optimisme teilhardien est pour le moins ambigu. La pacification de l’humanité n’est possible que si celle-ci se donne un idéal positif et viser l’« *Esprit de la Terre*». Mais outre le fait que l’histoire du xxe siècle incite à douter qu’elle en soit capable, la survie de l’homme à l’âge nucléaire dépend d’une alternative fondamentale : soit celui-ci demeure attiré par « *un foyer suprême de conscience*» qu’il tente de rejoindre, soit il se laisse séduire par « l’esprit prométhéen » et ne parvient pas à maîtriser son progrès, se laissant griser par la recherche du pouvoir sur la matière et sur les autres, ce qui hypothèque gravement la poursuite de l’aventure humaine :

« L’humanité ne saurait aller beaucoup plus loin sur la route où elle se trouve engagée par ses dernières conquêtes sans avoir à se décider – ou à se diviser intellectuellement – sur le choix du sommet qu’il lui faut atteindre ».

Il s’agit là d’un choix politique fondamental, mais aussi d’un choix moral et religieux :

« En fin de compte le dernier effet de la lumière projetée par le feu atomique dans les profondeurs psychiques de la terre est d’y faire surgir, ultime et culminante, la question d’un terme à l’évolution, c’est-à-dire le problème de Dieu *[[1129]](#footnote-1129)*. »

En attendant, le péril nucléaire ne peut être combattu, mais tout au plus maîtrisé. La guerre est un phénomène inévitable, lié à l’histoire de l’humanité, car elle « *ne représente pas un accident résiduel, destiné à décroître avec le temps, mais elle est l’agent premier et l’expression même de l’évolution*[[1130]](#footnote-1130) ». Rien ne permet d’espérer qu’à court terme l’homme se laisserait gagner par l’esprit de paix :

« Il n’y aura de vraie paix que lorsque tous les hommes se seront entendus, au moins en première approximation, sur ce que nous devons attendre et espérer d’un avenir sur la Terre *[[1131]](#footnote-1131)*. »

Il faut, pour cela, tendre vers un accord unanime sur un projet humain grâce auquel la guerre deviendra inutile :

« On ne fait en tout cas la paix qu’au moyen d’un véritable idéal constructeur : il n’y a aucun principe constructeur dans la doctrine de la “non-violence” – aucune foi, et donc aucun dynamisme. La non-violence est simplement la face négative de l’unanimité. Et l’unanimité ne peut résulter que de la passion commune pour quelque réalité ou réalisation suprêmes *[[1132]](#footnote-1132)*. »

En attendant, l’homme doit apprendre à vivre avec le péril nucléaire, ce moyen ultime pour l’humanité de choisir, non pas quel sera son avenir, mais si l’aventure humaine doit se poursuivre.

Toute sa vie, Teilhard de Chardin fut incompris, tant du milieu universitaire que de l’Église à laquelle il demeura fidèle. Ses œuvres ne furent publiées qu’après sa mort, bien que quelques écrits circulaient déjà clandestinement au début des années cinquante, nous l’avons précisé. Mais il avait la conviction d’avoir atteint la vérité, et que celle-ci serait un jour comprise. Il écrivait ainsi, le 15 mars 1955, moins d’un mois avant sa mort :

« Il suffit, pour la Vérité, d’apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais l’empêcher de tout envahir et de tout enflammer *[[1133]](#footnote-1133)*. »

Soixante ans après sa disparition, sa pensée demeure toujours d’une étonnante actualité [[1134]](#footnote-1134). L’accélération du progrès scientifique et technologique confirme la pertinence de ses analyses. Internet et la mondialisation annoncent la progressive planétisation. La croissance démographique, dont rien ne permet d’affirmer qu’elle sera un jour maîtrisée, hypothèque la survie de l’humanité, notamment par ses implications économiques et écologiques. Les pratiques eugénistes se banalisent et les manipulations du génome humain ne relèvent plus de simples théories scientifiques. L’énergie nucléaire, bien que domestiquée, soulève d’importantes questions de sécurité dans un monde politiquement instable. L’homme semble pris de vertige face aux progrès scientifiques qu’il ne paraît pas savoir toujours maîtriser [[1135]](#footnote-1135).

Plus que jamais, l’avenir de l’humanité se pose en termes politiques, puisqu’il lui revient de faire des choix déterminants pour la poursuite de ce long chemin vers « *le point Omega*». Cela suppose qu’elle apprenne à distinguer ce que la morale autorise ce que la technique permet. Voilà l’enjeu majeur du xxie siècle, aux implications politiques considérables. Teilhard de Chardin l’avait parfaitement compris, et l’on ne peut que regretter que sa pensée n’inspire pas davantage les gouvernants. Si tel était le cas, Le Meilleur des mondes [[1136]](#footnote-1136) serait encore une œuvre de fiction [[1137]](#footnote-1137).

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

9B

“Ébauche d’une lecture martrienne  
de la pensée politique  
de Teilhard de Chardin  
selon Arnaud Martin.”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’étude d’Arnaud Martin sur la pensée politique de Teilhard de Chardin [[1138]](#footnote-1138) nous fournit un matériau tout à fait propice à un bref exercice d’analyse martrienne [[1139]](#footnote-1139). En effet comment expliquer qu’un théologien jésuite puisse proposer une pratique  « eugénique » dont la différence avec l’eugénisme est rien moins que ténue [[1140]](#footnote-1140). Ou encore comment comprendre son intérêt ambigu pour le fascisme et le communisme alors qu’il prône l’élévation de la conscience de l’Homme (vers Dieu) ? Que dire aussi de ses propos sur l’évolution de l’Univers qui s’appuient sur sa formation scientifique [[1141]](#footnote-1141) mais ressemblent « furieusement » au Sens de l’Histoire marxiste. Par ailleurs, et plus globalement, peut-on vraiment être étonné que ce « théologien-scientifique » développe une pensée politique qui entre, étrangement, en résonnance avec Marx ou Platon ? Ou bien y a-t-il à l’œuvre, comme le suggère Jean-Louis Martres, une logique structurale, déterminée par le code de valeurs initial (I.) – dont on a vu [[1142]](#footnote-1142) qu’il détermine toutes une série de conséquences logiques et nécessaires (II.) – qui explique pourquoi Teilhard de Chardin ne pouvaient pas aboutir à des propositions politiques autres que celles qu’il a faites ; mais aussi pourquoi celles-ci sont si proches d’autres pensées aux prémisses pourtant radicalement différentes.

I. Le Code de valeurs

[Retour à la table des matières](#tdm)

La détermination du code (code n° 1 ou n° 2) est fonction du rapport au Bien et au Mal : leur existence, leur séparabilité, la supériorité du Bien comme condition de l’avenir de l’Homme, et la possibilité individuelle ou sociale de connaître l’application concrète des deux principes, ainsi que la possibilité transcendante offerte à l’Homme de réaliser Le Bien par la destruction du Mal. D’où un optimisme fondamental qui justifie l’idée de Progrès et la capacité de l’Homme en tant qu’individu ou espèce de réaliser ce destin par la victoire du Bien sur Le Mal (code n° 1). Ou bien au contraire bien et mal sont fonction des époques, des circonstances, des individus, et à tout le moins sont inséparables et constants, et dont la définition valable en tous temps et en tous lieux est hasardeuse, à vrai dire impossible. Ce qui a pour conséquence une conception relativiste des choses (code n° 2) [[1143]](#footnote-1143).

Qu’en est-il pour Teilhard de Chardin ?

Tout d’abord, même si ce n’est pas formulé ainsi, le relativisme est banni. Sa pensée refuse l’absurde. Il est inconcevable que l’Homme, supérieur aux autres espèces par son intelligence, vît son œuvre disparaître dans la mort « sans que rien ne subsistât de son existence ». Le monde porte en soi le succès final. À n’en point douter nous sommes en présence d’une pensée qui répond aux critères du code n° 1. Ce constat se trouve conforté par des assertions typiques de ce code.

Teilhard de Chardin diagnostique que les maux de la société [[1144]](#footnote-1144) résultent d’une insuffisance de « planétisation » et de « socialisation » vers lesquelles tend toute l’Evolution, qui a pour finalité le « point Oméga » – c’est-à-dire Dieu – point ultime de la Création. Le Mal c’est l’individualisme qui doit être condamné car il s’oppose à la « socialisation », laquelle est la condition de la « planétisation ». Celle-ci est le « vecteur » d’une « noosphère » – réseau de toutes les consciences interconnectées qui formeront une enveloppe pensante autour de la terre – qui favorisera la convergence vers le point « Oméga ». Le Bien c’est l’émergence et l’épanouissement de la Conscience qui s’accomplit dans le point « Oméga », Dieu.

La « planétisation » passe par un rapprochement des hommes, géographiquement et politiquement. Dès lors les « vieilles structures politiques sont amenées à disparaître » car inadaptées. C’est un point central de toute pensée relevant du code n° 1. On connaît le Bien. Il n’est pas réalisable si on ne change pas les organisations politiques existantes qui ont fait la preuve de leur inefficacité puisque le Bien ne règne pas. C’est donc en pure logique que Teilhard de Chardin sera amené à proposer la forme politique la mieux à même d’instaurer Le Bien [[1145]](#footnote-1145).

Mais la « planétisation » – qui conduit à la « noosphère » – comporte le risque de devenir un système clos, donc totalitaire. Pour y parer il suffira de conquérir de nouveaux espaces psychiques [[1146]](#footnote-1146) pour réaliser « la paix dans la conquête, le travail dans la joie ». Il n’y a pas lieu de s’inquiéter. Selon l’optimisme inhérent au code n° 1 Teilhard de Chardin (comme tous les penseurs partageant ce code de valeurs) dit qu’il suffit de savoir (c’est-à-dire connaître ces lois de l’évolution, le Bien) et d’accepter, alors cela devient un levier « pour construire un édifice de joie et de libération [[1147]](#footnote-1147) ».

Aux sceptiques qui observent la réalité. Teilhard de Chardin objecte qu’il ne faut pas s’arrêter à une vision superficielle [[1148]](#footnote-1148). En effet depuis deux siècles il y a l’apparition [d’hommes] qui « possèdent le Démon (ou l’Ange) de la recherche [savants, penseurs, aviateurs etc.] [[1149]](#footnote-1149) », il y a un « nouveau type humain […] particulièrement à l’intérieur de la race blanche et au voisinage des classes sociales inférieures [[1150]](#footnote-1150) » ; c’est une caste intellectuellement supérieure qui est douée du « Sens de l’Avenir ».

Nous avons là encore une conséquence strictement logique du code n° 1. Il y a toujours, quelle que soit la forme, les modalités décrites par l’auteur, des détenteurs de la Vérité. Ils connaissent « le Sens de l’Histoire ». Teilhard de Chardin n’échappe pas à la règle.

Ainsi toute sa pensée ne peut qu’aboutir, peu ou prou, à un projet politique pour permettre aux processus de « planétisation » et de « socialisation » de s’accomplir afin que l’Homme atteigne le « point Oméga » (Dieu) but ultime de toute Création.

II. Les conséquences structurales  
du code de valeurs

Le temps

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la plus pure logique martrienne du code n° 1 on trouve chez Teilhard de Chardin un « Sens de l’Histoire ». Il développe une histoire de l’Univers à partir d’une théorie articulée sur le thème de l’Evolution tirée de sa formation scientifique. L’Évolution a un Sens : le point « Oméga », qui explique le sens général de l’évolution. Il y a une logique et une direction.

« La planétisation » et « la socialisation » vers l’unification des hommes en vue de l’épanouissement de la conscience qui rendra possible le Bien sur terre et l’atteinte de Dieu sont inéluctables. Même les conflits participent du processus et accélèrent celui-ci [[1151]](#footnote-1151).

L’individualisme est fermement condamné [[1152]](#footnote-1152) car c’est un obstacle à « socialisation » qui est «le Sens de l’Histoire » contre lequel nul ne peut aller.

On a donc chez Teilhard de Chardin théologien catholique « en creux » un Sens de l’Histoire propre au christianisme, mais il est redoublé, on peut dire « habillé », par un discours explicite faisant appel, en dépit de la finalité religieuse, à des recherches scientifiques destinées à légitimer une théorie de l’évolution de l’Univers et de l’Humanité toute aussi directionnelle et inéluctable.

Le régime politique

À partir du moment où Teilhard de Chardin a identifié la Vérité, le Bien, et le Mal et ainsi dévoilé le Sens de l’Histoire la logique structurale du code n°1 oblige à se poser la question du régime politique le plus approprié pour conduire les hommes vers le Bien. Il faut favoriser la convergence humaine. Comment, en effet, poursuivre la « planétisation » – nécessaire – sans une organisation politique favorisant cette évolution ?

Remarquons qu’en dépit de l’affirmation du caractère inéluctable de la « marche » de l’Histoire vers le Bien, qui implique que même sans agir celui-ci finira par triompher, contradictoirement il pause qu’il faut mettre en œuvre les mécanisme politiques destinés à accomplir le Bien.

C’est une constante de ce type de discours. L’inéluctabilité de la réalisation du Bien est toujours contrebalancée par la définition du régime politique idéal qu’il faut instaurer si on veut atteindre le but. Pour la simple raison que l’optimisme fondamental (consubstantiel à la conception du temps) est démenti dans les faits. Le Bien, si évident, si inéluctable, « n’est pas au rendez vous ». Dès lors, paradoxalement, cela induit un pessimisme quant à la capacité des hommes à vouloir connaître la Vérité et, s’ils la connaissent, à vouloir l’accomplir. Car il y a la Liberté qui fait dévier les hommes vers le Mal, qui freinent alors le processus. Il faut donc y remédier par un régime politique fort qui donne le pouvoir à celui, ceux qui connaissent la Vérité [[1153]](#footnote-1153).

L’imaginaire de la Cité idéale se heurte à la réalité politique du moment pour trouver, dans les formes existantes, celle qui conviendra le mieux à la transition vers le Bien. En l’occurrence Teilhard de Chardin a connu la démocratie libérale, le fascisme, le communisme. Par rapport à ces formes le critère de choix est : quel est celui de ces régimes qui permet la « socialisation » et la « planétisation » tout en évitant le totalitarisme ? Une fois l’idéal trouvé reste à trouver l’organisation humaine adéquate. Mais il ne faut pas se tromper car pour Teilhard de Chardin il n’y a pas de retour en arrière. Toute erreur sera sanctionnée impitoyablement, ce sera le terme de l’Histoire de l’Humanité.

Pour ce qui concerne le fascisme hésitation et indulgence semble caractériser son attitude. « […] Ce n’est pas le principe même de la totalisation qui est en faute, mais seulement la façon maladroite et incomplète dont il est appliqué [[1154]](#footnote-1154) ». C’est peut être une étape nécessaire vers Le Bien. Cette position n’est pas un accident. Toute pensée relevant du code n° 1 préfère les régimes autoritaires, voire dictatoriaux, puisque le code a pour conséquence structurale la tyrannie [[1155]](#footnote-1155). La mutation vers le Bien sera d’autant plus aisée que le régime existant sera despotique, la conversion du tyran au Bien garanti une « libération » plus rapide du peuple.

Après la seconde guerre mondiale Teilhard de Chardin constate qu’il ne resterait que la solution marxiste ou la solution chrétienne. Il pose cette dernière comme la seule possible.

Dans un premier temps il a trouvé dans le communisme la foi en un organisme humain universel et considéré, au demeurant, que Marx n’était pas un ennemi idéologique. Il y a une différence de degré plus que de nature entre Marx et Teilhard de Chardin [[1156]](#footnote-1156), lequel n’excluait pas une convergence entre christianisme et communisme [[1157]](#footnote-1157). Cependant, dans un second temps, il rejette le régime communiste. En effet celui-ci, dans la réalité, a nié toute dimension spirituelle de l’Evolution de l’Univers, « la matière a voilé l’Esprit ». Il n’y a pas de développement de la pensée. Le communisme enfin de compte est porteur d’universalité mais pas d’universalisme. Il faut noter que ce n’est pas le despotisme en soit qui motive, au plus profond, le rejet ; c’est la primauté donnée au matérialisme sur le spiritualisme. Or le spirituel est au cœur de la pensée de Teilhard de Chardin, il définit le Bien.

Reste alors la démocratie. S’il y a un emballement moderne pour l’idéal démocratique, c’est parce qu’il va dans le sens de l’évolution de l’espèce [[1158]](#footnote-1158), il satisfait une nécessité biologique [[1159]](#footnote-1159). L’idée de Progrès qui y est associée porte l’espoir d’un perfectionnement illimité. La démocratie, pour lui, concilie le respect de la personne et l’unanimisation de l’Humanité. Mais la généralisation de la démocratie dépend de la conscience humaine du « Sens de l’Espèce ». La vraie démocratie a pour condition que l’individu cherche à aller au bout de son propre développement. Le perfectionnement de tous en dépend. Pour ce faire la société doit assurer à chacun les moyens d’atteindre son plein développement physique et psychique. Pour autant la société ne doit pas modeler l’individu, ce qui n’exclut pas, néanmoins, la nécessité d’imposer des limites à l’expression de la liberté individuelle. Si la démocratie a émancipé les hommes elle ne les a pas libéré.

La démocratie ne respecte pas le principe de totalité qui ne se réalise que par l’organisation et la hiérarchisation gage d’un universalisme authentique [[1160]](#footnote-1160).

Autrement dit la démocratie doit être corrigées de ce que Teilhard de Chardin considères comme des dérives. Soucieux, a priori, de l’individu et de sa liberté, souhaitant son plein épanouissement, il n’en envisage pas moins aussitôt d’apporter des restrictions à cette liberté. C’est une constante dans toute pensée relevant du code n° 1 : pour « libérer » les hommes il faut cantonner, si ce n’est supprimer, la liberté ; organiser la société [[1161]](#footnote-1161) et, surtout, établir une hiérarchisation [[1162]](#footnote-1162). « La véritable démocratie » est une combinaison judicieusement agencée de l’individualisme et du totalitarisme [[1163]](#footnote-1163).

La démocratie comme régime pouvant amener au Bien est un choix par défaut [[1164]](#footnote-1164). Mais si on apporte les rectifications nécessaires c’est le meilleur des régimes [[1165]](#footnote-1165).

Mais le succès de toute l’entreprise n’est pas garanti. Les hommes doivent maîtriser le progrès scientifique et s’en servir pour aller vars le « point Oméga ». Teilhard de Chardin va ici retrouver la question de la hiérarchisation de la société qui permet « aux meilleurs » de s’élever et ainsi d’appartenir à la caste supérieure [[1166]](#footnote-1166) qui connaît le Sens de l’Histoire. L’Homme doit se maîtriser lui même pour se rapprocher de Dieu, il faut agir sur la Création. Et, en toute logique, il préconise l’eugénisme qu’il appelle « eugénique » [[1167]](#footnote-1167). Elle a pour objet de « faciliter », provoquer, la naissance d’individus, de populations qui soient « bons » c’est-à-dire meilleurs [[1168]](#footnote-1168). Il faut remettre l’humanité sur la voie de développement et garder à l’Homme sa « qualité biologique individuelle ».

Jésuite, donc catholique, pour qui la vie, selon le dogme, même à l’état le plus embryonnaire qui soit, est sacrée ; scientifique humaniste, Teilhard de Chardin, par une logique structurale implacable en arrive à écrire :

« Sur ce terrain, les apôtres du « birth-control » (encore qu’animés trop souvent par le désir étroit de soulager des peines individuelles) nous auront rendu un service : celui d’ouvrir nos yeux à l’anomalie d’une société qui s’occupe de tout sauf d’organiser le recrutement de ses propres éléments. Or l’eugénisme ne se limite pas à une simple sélection des naissances. Toutes sortes de questions connexes s’y rattachent, à peine soulevées encore malgré leur urgence. Quelle doit être, par exemple, l’attitude de fond à adopter, vis-à-vis des groupes ethniques fixés ou décidément peu progressifs, par l’aile marchante de l’Humanité ? La Terre est une surface fermée et limitée. Dans quelle mesure doit-on y tolérer, racialement ou nationalement, des aires de moindre activité ? Plus généralement encore, comment faut-il juger les efforts que nous multiplions pour sauver, dans les hôpitaux de toutes sortes, ce qui n’est souvent qu’un déchet de vie ? Quelque chose de profondément beau et vrai (je veux dire la foi en la valeur irremplaçable et aux ressources imprévisibles contenues dans chaque élément personnel) se cache évidemment sous cette opiniâtreté à tout sacrifier pour sauver une existence humaine. Mais cette sollicitude de l’homme pour son prochain individuel ne devrait-elle pas s’équilibrer d’une passion plus haute, naissant de la foi en cette autre personnalité supérieure qui est attendue, nous le verrons, de la réussite terrestre de notre évolution ? Jusqu’à quel point le développement du fort (si tant est qu’on puisse clairement définir celui-ci) ne devrait-il pas primer la conservation du faible ? Comment concilier, dans un maximum d’efficience, le soin à prodiguer aux blessés avec les nécessités supérieures de l’attaque ? En quoi consiste la vraie charité *[[1169]](#footnote-1169)* ? »

Et Arnaud Martin d’ajouter :

« Le plus grave est, à ses yeux, que le processus de sélection naturelle ne s’applique plus à l’homme, ceci entraînant deux conséquences prévisibles : d’une part, la concentration croissante des populations dans un espace toujours plus exigu, d’autre part, l’impossibilité pour les élites d’émerger de la masse, ne pouvant plus jouer leur rôle social, culturel et politique, avec la « disparition, si anémiante à la fois pour l’esprit et pour le corps, de la solitude et de la Nature, devant les usines et la ville *[[1170]](#footnote-1170)*. »

Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Bien qu’ayant une formation scientifique, Teilhard de Chardin était « aussi – et peut être surtout – un religieux qui s’appuya sur ses connaissances scientifiques pour élaborer une œuvre théologique mais hors du carcan intellectuel imposé par l’Église catholique [[1171]](#footnote-1171).

De l’affirmation d’un Sens de l’Histoire vers un point « Oméga », à la proposition d’une « vraie démocratie », loin de sa forme libérale, en passant, pour ce faire, par un eugénisme (qui ne s’assume pas comme tel) pour sélectionner les détenteurs du Bien, toute la pensée n’est que l’expression du code n° 1. Le rattachement à ce code trouve sa validation dans ce propos [[1172]](#footnote-1172) :

« Il avait la conviction d’avoir atteint la vérité, et que celle-ci serait un jour comprise. Il écrivait ainsi, le 15 mars 1955, moins d’un mois avant sa mort : « Il suffit, pour la Vérité, d’apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais l’empêcher de tout envahir et de tout enflammer. »

Au même titre que Marx ou Platon, pour ne prendre que les plus emblématiques, il ne parle pas en son nom. Conformément au mode de construction du discours selon le code n° 1 il parle au nom de la Science qui vient légitimer sa théorie de l’évolution de l’Univers et de l’inéluctabilité de son aboutissement au point « Oméga », Dieu.

C’est une tentative de réactualisation de la doctrine catholique pour y intégrer la démarche scientifique (telle qu’elle se présentait en son temps) et mieux « capturer » la légitimité démocratique qui s’ancrait dans la réalité, tout en bannissant « la démocratie socialiste » (communiste), pur produit de l’ennemi mortel de l’Église, le marxisme [[1173]](#footnote-1173).

Mais les contours de sa pensée – écartelée entre théologie et science –, la rendaient difficile à suivre. D’autant plus que les concepts étaient trop abstraits, sinon ésotériques, pour les non initiés, elle ne pouvait séduire les masses. Assurément il visait les « élites » , mais si une minorité – pétrie de religiosité – pouvait en faire son miel, la majorité, rationaliste, ne pouvait qu’être indifférente car sa pensée, alors, était trop « métaphysique ».

Ne répondant pas à une interrogation globale sur le devenir ou l’idéal d’une société et exprimer les besoins de la population, expliquer l’origine des maux et les solutions, permettre la conquête du pouvoir [[1174]](#footnote-1174), elle ne pouvait se transformer en une doctrine fondatrice d’un nouvel ordre, mais elle ne pût non plus être une adjonction significative à la pensée-« mère » (le catholicisme) susceptible de faire varier le code.

La condamnation de Teilhard de Chardin au silence par l’Église catholique à l’époque était logique. Trop orienté vers des concepts issus de la science sa pensée touchait le dogme de la Genèse. Une telle approche pouvait séduire une élite déjà bien trop rationaliste pour un croyant de stricte observance et pour une Eglise qui contrôlait encore de très près ce que le peuple pouvait lire ou non par la mise à l’Index, afin que celui-ci ne fût pas contaminé par des idées « malsaines ».

Mais peut-être que cette pensée toute entière façonnée par le code n° 1 portait, nichée au plus profond et intrinsèquement liée à la science, une idée qui pouvait devenir dangereuse : la vérité est une quête non une certitude. Si Teilhard de Chardin n’a pas vu qu’il déposait au cœur de sa Cité idéale ce qui pouvait la lézarder, l’Église, elle, ne s’y est pas trompée, fort de sa longue bataille contre la Raison et la Science.

In fine la pensée politique de Teilhard de Chardin est venue compléter le grand herbier des idées politiques sans autre destinée.

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

10

“Analyse critique de l’intégrisme  
politico-religieux catholique.”

Dominique D’ANTIN DE VAILLAC

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’Église catholique de France est déchirée depuis le Concile Vatican II par deux tendances fermement opposées que l’on peut qualifier – non sans approximation – de progressisme et de traditionalisme. Cette fracture, qui n’est pas nouvelle, est une double continuation.

Sur le plan religieux, elle se réclame de la réaction du Magistère romain contre le « modernisme » manifestée par plusieurs textes radicaux, « Quanta Cura » et « Syllabus » (1864), sous le pontificat de Pie IX, et surtout « Pascendi » (1907), accompagnée du « serment anti moderniste » 1910) imposé au clergé par saint Pie X. Le concile Vatican II restera marqué par deux tendances qui perdurent encore : celle des traditionalistes, héritiers des anti-modernistes, et celle des « progressistes », majoritaires lors du concile dont plusieurs textes découlent de leur influence prépondérante.

Sur le plan politique, les filiations ne sont pas moins décisives : jusqu’à la fin du XIXe siècle et au fameux « ralliement » exprimé lors du « toast d’Alger » par le cardinal Lavigerie (1890) [[1175]](#footnote-1175), l’Église officielle ne cesse de condamner l’héritage révolutionnaire français, autant pour ses acquis (les droits de l’Homme opposés aux droits de Dieu), que pour ses fondements (l’esprit des Lumières agnostique et anticlérical). Déconcertés par ce revirement tardif, les monarchistes français, à grande majorité catholiques, rejoindront en masse les rangs de l’*Action française* où l’idéologie répandue par Charles Maurras servira de ralliement à tous les anti-républicains. Ils y retrouveront des thèmes déjà en vogue lors des réactions anti-révolutionnaires, tels que l’anti-libéralisme, l’anti-capitalisme, et un nationalisme revisité, trouvant sa légitimité dans l’ordre naturel, et non dans les constructions révolutionnaires. Mais Charles Maurras est athée, il défend le catholicisme tout en le déchristianisant. Fin 1929, deux condamnations pontificales rendent incompatibles l’engagement dans l’*Action française* royaliste et l’exercice de la religion catholique. Pour la deuxième fois, l’amalgame politico-religieux est mis à mal, et, cette fois, pour des motifs religieux. Celui que l’on attendrait lors de l’épisode de Vichy est beaucoup moins homogène : les catholiques se partagent entre le soutien au Maréchal Pétain et l’engagement dans la Résistance (par exemple à travers le mouvement autour des *Cahiers du Témoignage chrétien* du Révérend-Père Pierre Chaillet, membre du Sr français en Autriche et en Hongrie avant la guerre, qui participa aussi à l’aide aux Juifs persécutés).

Dans l’immédiat après-guerre, l’essor de la *Démocratie Chrétienne* dans plusieurs États européens a pu offrir une voie de conciliation possible entre appartenance religieuse et engagement politique, sans pour autant rallier à elle les tenants de la vieille droite catholique, anti-républicaine et anti-démocratique. Les évolutions conciliaires et post-conciliaires de l’Église, marquées par *l’ouverture au monde*, la réforme liturgique, puis, sous le pontificat de Jean-Paul II, par l’adhésion à la défense des Droits de l’homme, ont provoqué une radicalisation du courant anti-moderniste, devenu anti-conciliaire. Initiée et développée non sans succès [[1176]](#footnote-1176) par Mgr Marcel Lefebvre, et aboutissant à son excommunication en 1988, la dissidence, désormais qualifiée « d’intégriste » est avant tout d’ordre religieux. Elle porte essentiellement sur l’interprétation de la Tradition dans le catholicisme, qu’elle considère comme définitivement aboutie depuis le Concile de Trente (1545-1563), en refusant toute évolution, en particulier en matière liturgique. Mais le voisinage avec les thèmes de la réaction politique catholique est explicite au sein de la Fraternité Saint Pie X, fondée par Mgr Lefebvre : l’anti-modernisme, l’anti-libéralisme, le refus de la laïcité, la nostalgie d’une Chrétienté disparue du paysage social, sont des thèmes entretenus qui continuent de mobiliser les ouailles et d’alimenter un activisme politique groupusculaire animé, dans ce cas précis par l’Institut *Civitas*[[1177]](#footnote-1177). Ce « petit reste », qui s’estime dépositaire du catholicisme le plus pur, concentre et exprime, dans sa version extrême, les interférences mouvementées entre le *spirituel* et le *temporel* qui n’ont cessé de préoccuper la Papauté depuis la Révolution française, dans un sens défensif [[1178]](#footnote-1178). Plus que dans toutes les autre mouvances, qui caractérisent aujourd’hui un catholicisme pluriel, « l’intégrisme » catholique s’entretient du voisinage, si ce n’est de l’amalgame, entre ce qui appartient à Dieu, et ce qui relève de César. Ces combinaisons, pourtant déconseillées par l’Évangile, conduisent inévitablement à poser la question de la primauté – ou non – de l’idéologie politique sur l’engagement spirituel. Cette interpellation qui n’a cessé de poursuivre prioritairement les ailes progressistes de l’Église (notamment le catholicisme social au XIXe siècle, « Le Sillon » de Marc Sangnier, au début du XXe siècle, puis, plus tard, le mouvement des « prêtres ouvriers »), à cause de ses compromissions plus ou moins explicites avec le républicanisme et aussi avec le marxisme, peut-elle s’appliquer aussi à la « droite » du Christ ? La question n’est pas simple à résoudre et elle est peut-être éternelle. Elle est, en tout cas, posée comme telle depuis le saint Augustin de la « Cité de Dieu ».

I. L’enseignement des attitudes politiques  
et ses limites

[Retour à la table des matières](#tdm)

La mise en évidence d’une relation entre appartenance confessionnelle et préférence partisane est une préoccupation presque constante de la science politique française du XXe siècle [[1179]](#footnote-1179). Le *Tableau politique de la France de l’Ouest sous la IIIe République* est l’ouvrage fondateur d’André Siegfried, qui a inspiré l’Ecole de géographie électorale développée par la Fondation nationale des sciences politiques. Les corrélations qu’il a dégagées entre pratique religieuse et vote conservateur furent confirmées par les études ultérieures, notamment celles de François Goguel et Georges Dupeux. Les sociologues Guy Michelat et Michel Simon [[1180]](#footnote-1180), sur le tard (1960-70), ont identifié, grâce à des entretiens qualitatifs, deux systèmes culturels bien distincts celui des catholiques déclarés, attachés aux valeurs d’une France encore rurale, attachés à la propriété, opposés à la lutte des classes, et marquant leur préférence pour la droite modérée ; celui des indifférents et des sans religion, ou encore des non pratiquants, jugeant l’Église alliée du capitalisme, trop hiérarchique, et fidèles au vote de la classe ouvrière, communiste ou socialiste. Leurs conclusions sont formelles :

« Manifestement la variable religieuse est la variable lourde, explicative en dernier ressort, en sociologie électorale *[[1181]](#footnote-1181)* ».

Une fois la constatation établie, quelles sont les explications que tentent ces deux auteurs ? L’une, historique, invoque l’idéologie réactionnaire de l’Église du XIXe siècle, mais elle oublie les revirements du XXe et surévalue une « préférence politique » héréditaire qui aurait franchi un XXe siècle particulièrement bouleversé, pour toutes les générations, d’ailleurs. L’autre, psychologique, attribue au sentiment de stabilité offert par l’Église catholique (mais aussi par les autres confessions chrétiennes en Europe) une inclination vers le vote conservateur. Mais la même remarque pourrait s’appliquer au vote en faveur de la gauche communiste, surtout depuis 1989, et malgré la disqualification historique des régimes du même nom. Rompant avec cette distribution (droite-gauche), qu’il juge trop simpliste, Émile Poulat [[1182]](#footnote-1182) considère l’institution ecclésiale comme un bloc politique à part entière, qui rejette à la fois le libéralisme bourgeois, et le socialisme prolétarien. Particulièrement marqué par l’antimodernisme virulent exprimé par les derniers pontifes du XIXe siècle, il conçoit le monde catholique comme un *intransigeantisme* monolithique lié à une posture de reconquête du monde temporel dont la démocratie chrétienne, ni de droite, ni de gauche, est l’expression la plus évidente. Cette tentative de *catholicisme intégral* est pour lui un trait permanent de l’Église de Rome et le concile de Vatican II, loin d’être un rupture, confirme le sens de l’adaptation tactique des clercs face aux évolutions contemporaines.

Presque à l’opposé de ces visions d’homogénéité des préférences catholiques, les analyses de René Rémond [[1183]](#footnote-1183) nous dressent, en effet, un tout autre paysage. Dès le XIXe siècle, à côté des catholiques intransigeants [[1184]](#footnote-1184) qui voient dans la Révolution une rupture définitive avec le christianisme, se développe un « catholicisme libéral » soutenu notamment par Lamennais, Montalembert et Mgr Dupanloup, qui admettent les « libertés nouvelles » issues de 1789. Bientôt, cette tendance est discrètement approuvée par le magistère au travers de Léon XIII, de Benoît XV, puis de Pie XI qui se rapprocheront autant de la démocratie que d’un capitalisme désormais « christianisé », donnant naissance à la *doctrine sociale de l’Église*. Même si ces ouvertures constantes à partir de 1945 sont qualifiées d’*adaptations pratiques* par Jean Madiran [[1185]](#footnote-1185), elles manifestent l’apparition au sein même de l’Église d’une pluralité que Philippe Portier érige très logiquement en nouveau paradigme :

« Il ne s’agit pas de souscrire à l’idée d’une détermination univoque de la préférence politique par l’appartenance religieuse, mais d’affirmer au contraire que, malgré leur inscription dans une commune lignée de foi, les catholiques se retrouvent en France, tant sur le plan des options temporelles que sur celui des choix spirituels, assez profondément divisés *[[1186]](#footnote-1186)*. »

Une partie de la question posée plus haut, à savoir de déterminer ce qui est premier entre l’orientation religieuse, et la préférence politique, serait ainsi résolue : une conviction catholique pourrait coexister avec des choix politiques différenciés, voire opposés. Cette observation est globalement vérifiée aujourd’hui, la préférence majoritaire des catholiques pour la droite n’étant pas systématique, le choix de Dieu n’imposant pas celui de César. Mais la proposition symétrique mérite un plus ample examen : est-ce que l’*habitus* d’une idéologie politique préalable n’entraînerait pas une orientation religieuse qui lui soit associée ? Et sur quel socle de valeurs communes, en asseoir la pertinence ?

Une première difficulté, relativement récente, est qu’en dépit de l’attrait qu’il exerce sur les spécialistes des sciences sociales, le fait religieux est en train de perdre de sa consistance en Europe occidentale. Si 64 % des Français continuent en 2014 à se déclarer catholiques [[1187]](#footnote-1187) (ils étaient 81 % en 1950), leur lien avec l’Église s’est fortement distendu. Aujourd’hui réduite à des taux insignifiants la pratique de la messe dominicale est passée de 21 % des catholiques déclarés en 1960, à 4,5 % en 2010. La même dégradation s’observe en ce qui concerne le nombre des baptêmes : - 40 % entre 1990 et 2010, ainsi que celui des mariages religieux qui a diminué de moitié entre les mêmes dates [[1188]](#footnote-1188). La situation du clergé devient alarmante : on compte une ordination pour huit décès, un nombre d’ordinations (une centaine par an) divisé par dix depuis 1950, et une moyenne d’âge de 75-80 ans pour les prêtres en exercice. Ces évolutions accélérées ont modifié la position du curseur de l’analyse du catholicisme : si l’intégration à l’Église, manifestée par la pratique religieuse (assistance à la messe, fidélité aux sacrements) permettait autrefois de définir un *catholicisme objectif*, la recherche récente se contente désormais d’observer un *catholicisme déclaratif* – est catholique celui qui se réclame, à des degrés divers, de cette religion – ce qui permet de sauvegarder le sujet d’étude, mais pose le problème de sa définition elle-même. Les études menées par Jean-Marie Donégani [[1189]](#footnote-1189) et Guy Lescanne [[1190]](#footnote-1190) dans les années 1980-1990 dégagent des profils « catholiques » multiples et diversifiés, se répartissant en « intégralistes » et en « marginalistes », avec des sous-catégories, allant des simples « fidèles », pour les plus « intégralistes », aux « indifférents », pour les plus « marginalistes » qui ne considèrent plus l’Église comme un lieu de référence ou de mémoire. À ceux-là s’ajouteraient des modèles intermédiaires, les catholiques « exilés », de valeurs ressenties et enfouies, simplement peut-être respectueux de leur enfance encore baignée par les références ecclésiales, et les « culturels », détachés de toute norme, adeptes d’un spontanéisme les faisant vivre dans l’instant. Tout cela fait sans doute un peuple immense, comme le décrirait l’*Apocalypse*, mais s’agit-il du *Peuple de Dieu* censé être rassemblé par l’Église catholique et sa hiérarchie ?

Qu’on soit convaincu par le paradigme de l’unité du catholicisme (défendu par Émile Poulat), ou par celui de sa diversité (illustré par René Rémond, et les dernières générations de chercheurs), le catholicisme paraît surtout victime d’un double encerclement, à la fois quantitatif et conceptuel. Le catholicisme est confronté depuis les années 2000 – en tant que religion et au sein même de la société française – à la concurrence de l’Islam. Il apparaît et sera de plus en plus relativement minoritaire compte tenu de la croissance démographique beaucoup plus vigoureuse des communautés musulmanes, étant peu servi, dans sa résistance, par le climat général d’indifférentisme ou de morcellement de son identité, provoqué par la vogue d’un christianisme « à la carte », strictement individuel.

Simultanément, les « restes de chrétienté » imprègnent à un tel point la culture occidentale qu’ils continuent d’être investis ou revendiqués tout en étant dépouillés de tout contenu théologique. On se déclare chrétien sans croire à la Résurrection, on invoque « le mariage pour tous » en le coupant de son éthique catholique, et on remplace la charité par la solidarité. En expurgeant ainsi le sacré de concepts qui en sont indissociables, les vecteurs du christianisme se trouvent dépouillés de toute religiosité, ils sont *profanés* au sens littéral, ce qui provoque incohérences, confusions et perte de sens.

Le catholicisme français connaîtrait-il le sort, déjà éprouvé, de ces structures mentales patrimoniales qui subsistent en dépit de leur dénonciation ? Ainsi, l’Ancien Régime, a surmonté les haines révolutionnaires et a fait preuve d’une résistance étonnante. Socialement parlant, il subsiste jusqu’en 1914, et se poursuit après 1945 sous la forme d’*aristocratie républicaine*, et dans sa version politique sous celle de *monarchie républicaine*. Selon les interprétations, ces recompositions hybrides aboutissent à des êtres monstrueux, ou cumulent, au contraire, en une sorte de sagesse spontanée, les vertus de modèles pourtant contradictoires, comme sédimendarisés dans la conscience de beaucoup… S’agissant de la religion catholique, cette métamorphose structurelle serait-elle en train de se produire, le post-modernisme héritant et assumant une catholicité « culturelle », aux croyances diverses et fragmentées, et se rapprochant plus en plus de son contre-modèle protestant ?

L’Église catholique elle-même, au travers des Papes exceptionnels qui se sont succedés, depuis le Concile de Vatican II, a adapté sa pastorale à cette situation inédite et dangereuse, au moins en Occident. La médiatisation lui a été globalement favorable et les grands rassemblements de jeunes (Jmj) initiés par Jean Paul II ont confirmé sa vocation universelle. Sur le plan mondial, et c’est la perspective qu’il convient d’adopter aujourd’hui, le catholicisme est la religion qui connaît les plus fortes progressions, grâce aux apports de l’Afrique subsaharienne, et de plus en plus, de l’Asie. Les résultats sont spectaculaires : en un siècle, le nombre des catholiques a triplé, et leur proportion dans la population totale est restée stable (17 %) [[1191]](#footnote-1191). En 2010, on enregistrait une croissance de 15 millions des croyants, des vocations en augmentation de 14 à 15 % en Afrique, en Asie, et en Océanie, compensant largement les déclins observés en Europe (-10,4 %), mais aussi en Amérique latine (-1,1%) [[1192]](#footnote-1192). Ainsi, tandis que le catholicisme européen compte ses ouailles et se divise au sujet de la messe en latin, ce sont des prêtres africains qui viennent majoritairement en appoint du clergé français vieillissant [[1193]](#footnote-1193). Mais au moment où le Vatican fait de la *nouvelle évangélisation*[[1194]](#footnote-1194), un mot d’ordre, parce qu’il est conscient du déclin de l’Église en Occident, le catholicisme français n’a toujours pas surmonté ses divisions internes au sujet de la réforme liturgique ou de l’interprétation du Concile Vatican II, tandis que son identité est émiettée, même si, finalement, elle reste réelle, d’une façon d’ailleurs très difficile à comptabiliser. Comme si une troupe aux objectifs conquérants se disputait sur la couleur de ses uniformes ou le dessin de ses bannières ! C’est ce décalage entre les enjeux du catholicisme et sa pratique interne qui frappe l’observateur, alors que paradoxalement il n’hypothèque pas forcément ses chances de reconquête. Entre la *messe de saint Pie V* et les *Adap* (Assemblée dominicale en Absence de Prêtre), « l’offre » de pratique religieuse s’est elle-même diversifiée, ce qui est une forme d’adaptation à un public post-moderne, soucieux de ses choix avant tout personnels. Dans ce panorama parfois confus, l’option intégriste apparaît avant tout comme une *réaction décalée* – ou un *décalage réactionnaire*– face à la recomposition du catholicisme français à la suite du Concile Vatican II.

II. Le porte-à-faux intégriste

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme le rappelle Émile Poulat [[1195]](#footnote-1195), le terme d’intégrisme catholique a une origine historique précise : une branche minoritaire des carlistes espagnols fut animée en 1880 par Ramon Nocedal pour appliquer une politique déduite du *Syllabus*, et logiquement antilibérale et extrémiste. Cette mouvance fut condamnée à deux reprises par le Pape saint Pie X qui, tout en incarnant l’intransigeantisme catholique fut le premier pourfendeur de l’intégrisme ! Néanmoins en déclarant en 1907 que le modernisme est le « *carrefour de toutes les hérésies*» [[1196]](#footnote-1196), et en procédant à de nombreuses excommunications [[1197]](#footnote-1197), le même Pape promût, face aux agressions anti-cléricales, un *catholicisme intégral* qui, cette fois, fut l’ancêtre de l’intégrisme contemporain.

« Le catholicisme intégral œuvre pour le maintien des vérités catholiques telles qu’elles ont toujours été enseignées, sans concession, et pour l’avènement d’une société entièrement catholique. Il récuse les idées modernistes ainsi que toute forme de libéralisme séparant le public du privé et qui tendrait à repousser la religion dans le privé *[[1198]](#footnote-1198)*. »

C’est donc d’une fidélité romaine que se réclame l’intégrisme catholique au point de l’opposer aux évolutions tardives du Magistère, au travers du Concile Vatican II, et au partage de l’idéologie des Droits de l’homme et de la démocratie, manifesté par le Pape Jean Paul II. Cette fidélité « incomplète », parce que refusant les « compromis » avec la « modernité », aboutit chez les plus extrêmes, à récuser toute légitimité aux papes qui se sont succédés depuis Jean XXIII, incluant bien entendu l’initiateur de Vatican II. Regroupée sous le terme de « sédévacantisme », cette branche sectaire et minoritaire de l’intégrisme, dont le clergé est souvent issu de la Fraternité saint Pie X avant d’en avoir été exclu, considère que les papes contemporains sont fauteurs d’hérésie et que le siège de Pierre est en conséquence vacant. Les arguments qui justifient cette position radicale se réclament de la Tradition, et curieusement de l’infaillibilité pontificale promulguée par le concile Vatican I (1870), selon le syllogisme suivant : le pape est infaillible, mais certains papes profèrent des hérésies, donc ces papes-là sont des imposteurs ! La défense d’un héritage historiquement situé, et fixé définitivement dans les formes d’une époque précise, sert de socle commun à toutes les nuances de l’intégrisme, même si le terme lui-même lui-même n’est jamais revendiqué par ceux qui se qualifient de traditonnalistes par rapport aux progressistes, ce qui se rapproche d’un clivage politique à première vue hors sujet. Le premier « porte-à-faux » de l’intégrisme catholique est d’abord sémantique :

« Si les intégristes se définissent comme “anti-modernistes”, appelant “modernistes” ceux qui privilégient la modernité contre la Tradition, les “modernistes”, de leur côté, désignent d’“intégristes” les catholiques intégraux. S’affrontent ainsi les catholiques dits “de progrès” et les catholiques dits “de tradition”, sans qu’aucun des deux camps ne revendique, ni n’assume, l’appellation de “moderniste” ou d’“intégriste” dont l’affuble le camp adverse, n’y voyant que stigmatisation. Fait significatif, le terme d’“intégriste” restera d’ailleurs quasiment absent du discours officiel de l’Église *[[1199]](#footnote-1199)*. »

Ces précisions sémantiques méritent cependant d’être affinées, et – sans doute – corrigées. Le « catholicisme intégral » s’est détaché aujourd’hui d’une définition politico-religieuse, datant du XIXe siècle, où le catholicisme rigoureux, la préférence monarchique, et le refus de l’héritage révolutionnaire composaient un bloc homogène. D’un point de vue religieux, le « catholicisme intégral » correspond aujourd’hui au respect de la discipline de l’Église catholique, manifesté par l’observance des « commandements de l’Église » (pratique des sacrements et de la messe dominicale, ainsi que des messes « d’obligation » prévues par le calendrier liturgique) mais aussi par la « communion » avec la hiérarchie de l’Église, Pape et évêques, en tout premier lieu. Défini ainsi, le « catholicisme intégral » conserve toute sa pertinence, car il se distingue du « catholicisme à la carte », dont se réclame toutefois la majorité de ceux qui se déclarent catholiques [[1200]](#footnote-1200). Mais s’il regroupe les catholiques pratiquants, en union avec le Magistère – ce qui exclut les intégristes –, ce catholicisme peut mettre côte à côte, partisans de la Tradition et adeptes de la modernité, aux origines sociales et aux préférences politiques variées. Les analyses sociologiques révèlent seulement que ce public pratiquant est plutôt âgé et conservateur. Mais est-il conservateur (et donc de droite) parce qu’il est âgé et de surcroît féminin, ou parce qu’il est pratiquant ? Le débat n’est pas tranché, même si la corrélation entre pratique religieuse et vote à droite (mais non extrême droite) semble être bien établie :

« La pratique religieuse reste la variable la plus prédictive en matière de choix ou d’appartenance politique *[[1201]](#footnote-1201)*. »

En s’appuyant sur la Tradition, et en revendiquant l’héritage du « catholicisme intégral », l’intégrisme catholique doit faire face à plusieurs contradictions, d’ordre ecclésial, mais aussi théologique. La prétention de figer la Tradition de l’Église au moment du Concile de Trente et du catéchisme de saint Pie V est en soi une dénaturation du sens catholique de la Tradition. Celle-ci ne se conçoit que comme prolongement et approfondissement des Écritures, sous la conduite de l’Esprit Saint, jusqu’à l’avènement glorieux du Christ. C’est ici la seule justification des dogmes qui ne sont que des explicitations directement reliées aux révélations scripturales : ils sont immuables dans leur contenu, mais objet de formulations qui les dévoile et les enrichissent en sens et en précision, par accumulation et non par retranchement. Une Tradition n’est jamais donc définitivement fixée. Vouloir l’interrompre à une période historique et à une formulation qui n’est plus contemporaine, c’est se condamner à vivre en porte-à-faux, à la fois avec le sens réel de la Tradition et avec la mission confiée à l’Église, qui est justement d’annoncer la Bonne Nouvelle de l’Évangile à toutes les nations à condition de s’en faire comprendre. Cette critique est remarquablement formulée par l’abbé Guillaume de Tanouärn, à la fois traditionnaliste convaincu et dissident de la Fraternité saint Pie X, quand il déclare dès 2001 :

« On pourrait donc distinguer très clairement l’intégrisme et l’intransigeantisme en montrant que c’est l’absence du souci pastoral pour les gens auxquels l’Église doit s’adresser, pour l’époque où elle évolue, qui enferme l’intégrisme dans les plumes du perroquet, sentencieux et vaguement dérisoire à force de répéter les mêmes choses sans jamais chercher à s’adresser à quelqu’un *[[1202]](#footnote-1202)*. »

Ceci conduit l’intégrisme catholique à recruter ses partisans bien plus parmi un public déjà christianisé que sur les « marges » qui sont le souci de l’actuel Pape François, en cultivant des facteurs d’attraction parfois bien minces : nostalgie d’une messe en latin qui a des relents d’enfance, critique « consumériste », et souvent justifiée, de liturgies post-conciliaires parfois fantaisistes, assimilation du sacré au mystère et au décorum… En offrant à la pratique religieuse « ordinaire » une alternative nettement caractérisée par le « rite extraordinaire », l’intégrisme catholique pactise inévitablement avec une culture de dissidence, qui est la condition de sa survie. Revendiquant un catholicisme authentique qui dévalorise celui de l’Église officielle, il tend les bras aux inclinations critiques de brebis sans doute convaincues mais surtout pointillistes. Paradoxalement, il puise dans la modernité, qu’il tient en horreur, les outils tactiques de son succès : en lui proposant une religion formellement exigeante, il offre à la jeunesse post-moderne une forme d’idéalisme dont elle est friande ; en se parant du label de l’authenticité il rejoint l’aspiration à la sincérité, qui fait partie du catalogue des idées à la mode ; et en permettant de vivre une « différence » au sein du tout, à la fois « persécutée » mais à vocation hégémonique, il ne se départit pas de l’esprit – bien français et bien moderne – qui donne une prime aux « minorités agissantes ». Elles sont toujours des ferments de division vitaminés en ce qu’elles conjuguent la compassion (l’émotion) pour des minorités par définition réprimées, tout en prétendant servir de référence pour la totalité – ici ecclésiale – à laquelle il s’agit d’offrir un modèle alternatif. Cette dialectique de la « victime incomprise », issue de l’activisme politique, nourrit par la suite des justifications incessantes, des surenchères, nécessaires à la survie du groupe dissident. Celles-ci se manifestent logiquement lorsque les motifs de division sont en voie d’apaisement.

C’est exactement ce qui s’est produit à propos de la querelle des rites – ordinaire ou extraordinaire – dont on aurait pu penser que sa solution signifiait la réintégration de la Fraternité saint Pie X dans la « pleine communion » avec l’Église. Le Pape Benoît XVI y a pourtant consacré des efforts incessants : dès 2007, par le *motu proprio* « *Summorum Pontificum*», il a pleinement réhabilité le rite extraordinaire et, début 2009, il a levé les excommunications qui frappaient depuis 1988 les évêques consacrés par Mgr Lefevbre, non sans remous dans l’épiscopat [[1203]](#footnote-1203). Mais les pourparlers avec Rome se poursuivirent et achoppèrent en 2012 à propos d’un préambule reconnaissant la validité des « enseignements » du Concile Vatican II que le Supérieur de la Fraternité saint Pie X, Mgr Fellay, refusa de signer. Cette longue confrontation, si elle ne permit pas de surmonter le schisme, eut au moins le mérite de clarifier le fondement de la dissidence intégriste, dont la pratique liturgique n’est que l’expression la plus voyante. Ainsi le refus des déclarations conciliaires, en particulier sur l’œcuménisme et la liberté de conscience, exprime le désaccord sur les points de doctrine jugés inacceptables par les défenseurs de la « Tradition ». Il est assimilé à la victoire du « camp progressiste, moderniste, et libéral », l’emportant dans les débats conciliaires, sur celui des défenseurs de la permanence catholique, fixée définitivement selon eux par le concile de Trente.

C’est donc bien une situation politique – la mise en minorité d’un courant à l’issue d’un débat approfondi – qui va contaminer les questions théologiques, de même que derrière la défense de la « Tradition » se dissimule un bloc idéologique de nature éminemment politique : le pouvoir de l’Église sur le monde. C’est en effet cette question centrale qui est la clef des malentendus et des divergences entre traditionnalistes et progressistes tout en étant historiquement l’un des moteurs essentiels de l’Occident. Depuis l’édit de Milan (313), la Chrétienté a progressivement pénétré les sociétés européennes et réussi à fixer leur rapport au temps, leurs pratiques familiales et sociales, et l’Église, par son influence, a pu discipliner les pouvoirs temporels et les mœurs communes. Ce combat permanent, marqué par des excès, des échecs, mais aussi des progrès sublimes, avait réussi à installer en Occident une anthropologie chrétienne aujourd’hui remise en question par la sécularisation.

Sous ce vocable imprécis se cachent, avec l’apparence d’un laïcisme froid et neutre, le refus de toute transcendance et l’hégémonie de l’horizontalité. Dieu a ainsi disparu de l’univers mental du plus grand nombre, et les pensées dominantes l’excluent, même comme hypothèse, y compris et surtout dans les sciences humaines [[1204]](#footnote-1204). C’est ainsi que la « science des religions » vise à remplacer la théologie, à la fois cantonnée dans les milieux cléricaux et attirante pour des « particuliers » qui s’inscrivent dans ses rares lieux d’enseignement. En expulsant ainsi la religion dans « la sphère du privé », on réduit en même temps à peu de choses le « droit de cité » du christianisme, vieux de 1700 ans. Cette situation, que peut déplorer tout catholique convaincu, provoque dans les milieux intégristes, des réactions nostalgiques, et, de nouveau décalées. L’insistance sur le thème du « Christ-Roi », qui s’impose au plan de toute conscience catholique, prend chez eux une tournure séculière. La royauté du Christ, mais en creux celle de l’Église, doit s’exercer sur le monde, et à tous les niveaux : dans l’éducation, ce qui justifie des écoles « hors contrat », dans la pratique religieuse, qui doit donner lieu à des manifestations publiques (processions, pèlerinages), dans la façon de s’habiller qui doit respecter des codes distincts [[1205]](#footnote-1205). Cette surenchère cléricale, qui rappelle une certaine reconquête catholique en France après la guerre de 1870 et les malheurs de la Commune de Paris, vise des effets qui pouvaient être visibles au XIXe siècle mais qui sont singulièrement isolés dans le monde d’aujourd’hui. Cette singularité, à mesure qu’elle s’exacerbe, ne peut que déboucher sur des visions politiques autoritaires et « holistes », d’où l’exclusion concomitante de l’œcuménisme, du pluralisme, et de la démocratie. Et cette contradiction ne peut être surmontée, comme l’avait repéré Étienne Borne dès 1964 :

« L’intégrisme se réclame de l’intégrité et de l’intégralité d’un ordre; et pourtant on discernera aisément deux ordres dans cet ordre ; d’un côté l’intégrisme est un surnaturalisme qui déduit une politique de la dogmatique, cherche le salut temporel des cités dans une reconnaissance publique dans ce qu’il appelle les droits de Dieu et de l’Église puisque, à l’entendre, en dehors de l’obéissance qui est due au prince chrétien et aux principes chrétiens, il ne saurait y avoir que chaos et malheur ; d’un autre côté ce même intégrisme est un naturalisme qui affirme la valeur d’une politique positive, séparable de la religion comme la nature est distincte de la surnature, et selon laquelle le gouvernement des hommes se ramène à une technique de répression de l’anarchie individualiste : d’où alors la complaisance de l’intégrisme pour des formes de nationalisme et de fascisme qui ne relèvent guère de l’inspiration chrétienne. Que l’intégrisme s’interroge peu sur cette contradiction n’empêche pas qu’il ne la subisse comme un destin et qu’elle ne se traduise par nombre d’incohérences dans son action, cette doctrine absolutiste de l’autorité fabriquant curieusement des révoltés contre l’autorité politique et religieuse [[1206]](#footnote-1206). »

La lecture temporelle de la royauté du Christ, à partir d’intentions louables, débouche donc sur des conséquences politiques difficilement conciliables avec son message. Son application la plus cohérente n’est autre que la théocratie qui n’a jamais pu aboutir en Occident, et que les paroles du Christ réfutent explicitement :

« Mon royaume n’est pas de ce monde, si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient empêché qu’on me livre aux Juifs (Jean 14-36). »

Cette exclusion de toute théocratie temporelle est soulignée à maintes reprises dans d’autres passages des Évangiles, elle s’adresse en tout premier lieu à l’Église, corps et épouse du Christ, qui devra désormais assumer ce paradoxe : étendre le règne du Christ à toutes les nations sans jamais se confondre avec César. Mission périlleuse entre toutes, qui ne peut réussir qu’en restant distinct des pouvoirs sans s’en affranchir, comme le recommande saint Paul, et qui doit étendre son empire par les seuls moyens de la faiblesse… comme l’ont tellement compris saint François d’Assise et saint Dominique, alors qu'au même moment le pape Innocent III se targuait d'être « *le vicaire de Celui dont le royaume n'a pas de limites*», « *le vicaire de Celui à qui appartiennent la Terre, tout ce qu'elle contient et tous ceux qui l'habitent*» [[1207]](#footnote-1207). Pourtant, « *l'idéal de pauvreté, associé à l'humilité et à la pénitence, est la caractéristique première des ordres mendiants*[[1208]](#footnote-1208) ». Nous sommes donc bien éloignés du cléricalisme triomphant. Mais l’Église, qui a pour mission de régner sur les âmes, loin de s’adresser à des fantômes, doit rejoindre des êtres de chair immergés dans le monde et soumis à ses « *principautés*». Puissances du mal, puissances des hommes, tout dans le monde terrestre est soumis à rapport de force – c’est le « *tout est politique*» – et l’Église doit aussi convertir ce monde-là, sans pouvoir échapper à ses règles. Et c’est ici que réside l’intuition d’un saint Ignace de Loyola qui vise à convertir le monde en utilisant les armes qui sont en son sein, en les retournant vers Dieu, ad majorem dei gloriam, ce qui est sensiblement éloigné de l’approche des Ordres mendiants… L'oscillation entre le temporel et le spirituel est ainsi accrochée au destin du christianisme et place l'Église catholique dans une posture « méta-politique » aux ambitions plus vastes que la politique ordinaire, puisqu’elle vise le salut, et le salut éternel. C’est ce que confirme la redécouverte du Moyen-Age initiée par Jacques Le Goff et Georges Duby, prolongée par une nouvelle génération d’historiens [[1209]](#footnote-1209), qui ont remis en valeur la place centrale de l’Église au milieu des sociétés féodales et de leurs institutions, entre l’an mil et la Renaissance. Loin d’être un concept flou, la chrétienté apparaît désormais comme la matrice des changements sociaux [[1210]](#footnote-1210), mais aussi politiques, sur lesquels s’est édifié le monde moderne. On sera presque surpris de découvrir dans les recherches d’Alain Boureau [[1211]](#footnote-1211) le lien entre les querelles scolastiques à propos du dogme de l’Immaculée Conception et l’apparition du concept de souveraineté, au destin prometteur. C’est, en effet, le carme John Baconthorpe (vers 1290-1348) qui met fin aux querelles doctrinales opposant sur ce sujet franciscains (favorables), et dominicains (hostiles) en faisant appel au « *privilège providentiel*» dont la Vierge Marie a bénéficié en étant exempte du péché originel. Or seul un souverain – divin en l’ocurrence – peut faire qu’un droit privé, ou particulier, puisse être supérieur à la loi commune, même si elle est aussi universelle que la faute originelle. On pressent déjà l’architecture de l'État moderne : si la seule justification du privilège est divine, la souveraineté est absolue ; et si Dieu disparaît du paysage, le totalitarisme est à l’horizon. On peut également trouver dans les écrits du dominicain Jean Quidort [[1212]](#footnote-1212) une définition de la royauté (regnum) qui devrait s’appliquer à nos régimes présidentiels contemporains : « *Le mode de gestion d’une pluralité parachevée, qui est dirigée par un seul homme en vue du bien commun*» [[1213]](#footnote-1213). Il est ainsi aisé de déduire de la réflexion des clercs les ferments de la « politique moderne », alors que, remarque Alain Boureau :

« La construction intellectuelle de l’idée d’État-nation passe par une critique de la théocratie, de l’absolue domination de l’Église comme représentante du pouvoir divin *[[1214]](#footnote-1214)*. »

Ainsi, la nostalgie d’une période historique où la chrétienté imbibait le monde, si elle ne dérive pas d’une charité authentiquement chrétienne, se transforme en idéologie, et en idéologie réactionnaire. Or la réaction, dans l’ordre politique démocratique, est frappée d’une disqualification intrinsèque, qui l’assimile à la ringardise, à l’obscurantisme, voire au fascisme. La voie du retour en arrière devient dans ces conditions une impasse politique. Faute d’acceptabilité, elle condamne ses protagonistes à la marginalité, laissant pour seul choix possible la désespérance ou la violence, voire l’isolement humain, contraire à la logique de l’Église et au message du Christ. Reposant sur des bases théologiques plus que discutables qui lui servent pourtant de support, l’idéologie « réactionnaire » (au sens profond du terme) et intégriste ne peut parvenir à ses buts temporels, tout en se nourrissant de l'ardeur de fidèles nostalgiques et souvent déclassés auxquels l’intégrisme fournit des arguments aussi bien religieux que politiques servant de refuge à leur inadaptation au monde environnant. Il en résulte des postures héroïques et sacrificielles, savamment entretenues par leurs clercs, et dont le romantisme de façade dissimule avec peine une culture de dissidence qui est finalement leur seule identité, sans pouvoir déboucher sur des critiques constructives. Paradoxalement, cette marginalité dissidente est ainsi bien tolérée par les sociétés post-modernes, qui lui font horreur, mais qui digèrent avec adresse les exclusions de toutes sortes au nom du pluralisme. Le porte à faux intégriste, au delà de sa propre sincérité et de ses convictions respectables, est ainsi issu d’une déformation théologique qui ne peut se prolonger qu’en idéologie réactionnaire, et s’étioler en « politique » contre-productive par rapport au déploiement de la foi, ces deux niveaux se renforçant mutuellement et distillant finalement leur poison au sein de l’Église catholique toute entière.

La voie du retour en arrière devient dans ces conditions une impasse politique. Faute d’acceptabilité, elle condamne ses protagonistes à la marginalité, leur laissant pour seul choix possible la désespérance ou la violence, voire l’isolement humain, contraire à la logique de l’Église et au message du Christ qui se veut universel, de solidarité et de rassemblement. Reposant sur des bases théologiques plus que discutables qui lui servent pourtant de support, l’idéologie « réactionnaire » (au sens profond du terme) et intégriste ne peut parvenir à ses buts temporels, tout en se nourrissant de l’ardeur de fidèles nostalgiques et souvent déclassés auxquels l’intégrisme fournit des arguments aussi bien religieux que politiques servant de refuge à leur inadaptation au monde environnant. Il en résulte des postures héroïques et sacrificielles, savamment entretenues par leurs clercs, et dont le romantisme de façade dissimule avec peine une culture de dissidence qui est finalement leur seule identité, sans pouvoir déboucher sur des critiques constructives. Paradoxalement, cette marginalité dissidente est ainsi bien tolérée par les sociétés post-modernes, qui lui font horreur, mais qui digèrent avec adresse les exclusions de toutes sortes au nom du pluralisme. Le porte-à-faux intégriste, au delà de sa propre sincérité et de ses convictions respectables, est ainsi issu d’une déformation théologique qui ne peut se prolonger qu’en idéologie réactionnaire, et s’étioler en « politique » contre-productive par rapport au déploiement de la foi, ces deux niveaux se renforçant mutuellement et distillant finalement leur poison au sein de l’Église catholique toute entière.

III. La dialectique de la dissidence  
et ses impasses

[Retour à la table des matières](#tdm)

En dépit d’efforts constants et sincères, le pape émérite Benoît XVI n’est pas parvenu à réintégrer dans la « pleine communion » la Fraternité saint Pie X, tout en réhabilitant pleinement le rite extraordinaire [[1215]](#footnote-1215) et en ouvrant la porte depuis 2007 aux adeptes de cette forme liturgique. De nombreux clercs et fidèles, souvent issus de la Fraternité, se sont regroupés et ont rejoint le bercail. Identifiés sous le terme de *traditionnalistes*, ils constituent des noyaux actifs, aux charismes et appellations variées, tels que l’Institut du Bon Pasteur (en charge de l’église saint Eloi à Bordeaux), la Fraternité saint Pierre, Les chanoines et chanoinesses réguliers de la mère de Dieu, l’Institut du Christ Roi Souverain Prêtre… Ces communautés présentent la caractéristique habituelle d’être organisées en *Instituts de vie consacrée* rattachés à une instance de la Curie, la commision *ecclesia dei* présidée par un cardinal. Il leur est généralement reconnu le droit de pratiquer exclusivement le rite extraordinaire, mais ils sont en pleine communion avec le Pape, dont ils reconnaissent l’autorité, ainsi que celle du Magistère de l’Église, ce qui inclut le concile Vatican II (ceci n’empêche pas l’Institut du Bon Pasteur de se voir reconnaître explicitement un droit de critique constructive – sic) [[1216]](#footnote-1216). Ces communautés se sont donc dissociées d’un intégrisme schismatique qui s’était manifesté le 30 juin 1988 par une ordination épiscopale célébrée par Mgr Lefevbre sans l’autorisation du Saint Siège ; les formes liturgiques antérieures au Concile qu’elle pratiquent exclusivement, sont désormais pleinement réhabilitées, selon une « *herméneutique*» de la continuité de la Tradition dont le pape Benoît XVI fut l’ardent défenseur. La « messe en latin » est désormais admise et respectée à l’instar de la « messe de Paul VI » et les évêques ont reçu injonction de ne plus seulement la tolérer mais d’en faciliter les célébrations dans leurs diocèses. Organiquement et canoniquement, le traditionalisme a regagné un plein droit « *d’Église*», au détriment de la Fraternité saint Pie X, dont il a aspiré près de la moitié des ressources en clercs et en fidèles. Tout se passe aujourd’hui comme si l’unité catholique, d’un point de vue liturgique, s’accommodait d’un manteau d’arlequin à la place d’une « *tunique d’une seule pièce*» ; et la cathédrale universelle abrite plus que jamais des chapelles collatérales selon les liturgies pratiquées. L’Église « *une, sainte, catholique, apostolique*», selon l’article de foi récité dans le Credo, peut-elle assumer cette cœxistence des rites liturgiques qui coïncident le plus souvent avec des sensibilités nettement différentes, sinon opposées ?

L’expérience historique montre que l’Église a toujours accepté des différences dans les pratiques liturgiques, notamment au sein des communautés d’Orient, mais aussi à l’intérieur même de l’Italie. Le rite de saint Ambroise, qui remonte au Ve siècle, est toujours pratiqué dans plusieurs églises de Milan. Ce pluralisme est présent au sein de l’Église catholique et romaine, héritière de la civilisation du même nom, dont le génie fut d’agréger à l’Empire des peuples aussi différents que les Parthes et les Gaulois. Constituée comme corps du Christ, l’Église admet la différenciation et saint Jean Paul II utilisera cette formule explicite, à propos des orthodoxes qui sont pourtant des « *frères séparés*» : « *l’Église doit respirer avec ses deux poumons*» [[1217]](#footnote-1217). La formule renvoie aussi, pour l’avenir [[1218]](#footnote-1218), à une différenciation fonctionnelle : les parties d’un corps collaborent toutes à la conservation du corps tout entier, ce qui suppose leur agrégation étroite au tout et une liaison permanente entre elles, ce qu’Aristote qualifiait de *forme*, et ce qui, en langage ecclésial, est rendu par le terme de *communion* et dont le sommet est la *communion eucharistique*. Cette caractéristique est l’essence même de l’Église, qui est *ecclesia*, c’est à dire *assemblée*, *rassemblement*, ce qui est le signe visible de la communion autant que la condition de son exercice. Ainsi, la coexistence des deux rites, ordinaire et extraordinaire, ne peut se concevoir dans le catholicisme qu’au travers d’un respect réciproque de ces formes liturgiques, faute de quoi la communion est brisée, le Corps est déchiqueté, la Passion se prolonge autrement que de manière sacramentelle. Si la préférence pour l’une ou l’autre liturgie devient exclusive, en ce qu’elle rejetterait celle qu’on se refuserait à pratiquer, cela signifierait que l’observance rituelle prime sur la communion ecclésiale, travers pharisien par excellence, aux conséquences redoutables. Celle de la disqualification des pasteurs et des fidèles qui ne sont pas dans la même ligne d’observance, et du mépris inévitable qui l’accompagne ; celle de la justification permanente de la dissidence, condition même de l’identité et de la survie du groupe minoritaire ; celle, enfin, de l’impossible retour dans le corps ecclésial, assimilé à la trahison et au reniement. Ces poisons, qui n’ont plus rien de religieux, mais qui sont politiques et mondains, meurtrissent et défigurent le corps ecclesial, ce qui est une insulte au Christ lui même, puisque l’épouse et l’époux ne font qu’un, par constitution divine (Genèse). Les ailes de la Charité sont ainsi brisées avant qu’elle puisse prendre son envol puisque la communion ecclésiale est refusée, par ceux là mêmes qui invoquent le catholicisme le plus intégral. Or « *l'amour spirituel de la charité est le lien fondamental qui unit les membres de la chrétienté, à l'égal, disent les exégètes, du ciment qui joint les pierres du bâtiment ecclésial*[[1219]](#footnote-1219) ».

Voilà l’obstacle *sui generis* que l’intégrisme catholique ne peut surmonter, en même temps qu’il se retourne contre lui en provoquant, en son sein, un phénomène de scissiparité qu’il ne parvient plus à maîtriser. Après une première phase d’exode se traduisant par le ralliement à Rome d’une partie non négligeable des partisans de Mgr Lefevbre, la Fraternité saint Pie X est de nouveau déchirée entre ceux qui aspirent à la pleine communion, et ceux qui la refusent, essentiellement par refus des orientations conciliaires, condition indispensable à leur pleine réintégration. Ces dissidences nouvelles émanent de clercs, mais trouvent probablement un appui suffisant chez les ouailles, pour bloquer le processus, avec lequel le pape François semble avoir pris ses distances. La dissidence intégriste n’est plus un danger pour l’Église, elle n’a plus d’autre choix que sa transformation en simple traditionalisme, ou sa lente agonie en secte.

L’intégrisme catholique n'est qu'un épisode dont la phase critique, et sans doute ultime, correspond à l'intransigeance incarnée par Mgr Lefevbre. Il est l’achèvement d'un phénomène, à la fois politique et religieux, qui trouve sa source dans le traumatisme, également politique et religieux, qu'a constitué la Révolution Française. C'est cette belle nostalgie – pourquoi pas respectable – qui en a fait le partisan convaincu de « *l’avant*» ou du « *naguère*» opposé au « *depuis*», jugé malfaisant. Avant : la Chrétienté, la messe tridentine, le Christ Roi de la France, et le Roi son représentant sur terre ; depuis : le Progrès, depuis : la Franc maçonnerie triomphante… depuis : la modernité, la messe en français, la démocratie ! Il manquait à cette idéologie du regret un équivalent strictement religieux : c'est le Concile Vatican II qui fournit la transposition, et il est traversé du clivage, aux relents révolutionnaires, entre « *conservateurs*» et « *progressistes*», placage français qui nimbera d'une nuée historico-politique les questions religieuses. Mais la signature française ne s’arrête pas là. De même que la « Grande Nation » a prétendu exporter sa « *glorieuse révolution*» au monde entier, l’intégrisme catholique a hérité de prétentions équivalentes, mais au sein de l’Église, et sur le mode contre révolutionnaire. L’intégrisme catholique, et de manière moins virulente, le traditionalisme, ne se revendiquent pas comme un quelconque particularisme. Ils se présentent comme la meilleure, voire la seule, voie pour pratiquer authentiquement la religion catholique. Leurs adeptes sont « *l’aile marchante*» de l’Église, leurs paroissiens sont un « *petit reste*», qui doivent conserver leur pureté en évitant les pratiques de l’Église officielle ! Cet universalisme, qui prétend agir au nom de la « *Nation Église*» ou incarner ses intérêts véritables, renoue avec un absolutisme idéologique, qui puise dans le centralisme français son monolithisme parfois étroit. Habillé des atours de la générosité, du courage, et de la résistance, quand il s’impose, ce génie français là redevient une prétention vaniteuse, voire ridicule, lorsque il se heurte à des puissances mieux établies. Et l’Église catholique dont la longue histoire est parsemée de schismes et d’hérésies est maitresse de l’art politique, au point que les États modernes ont largement puisé dans sa boite à outils [[1220]](#footnote-1220).

Jugé, peut être à tort, comme le moins « politique » des papes contemporains, Benoît XVI, conscient de la menace que faisaient peser les intégristes sur l’unité de l’Église, a réussi le tour de force de les marginaliser, en les faisant adhérer, malgré eux, à un principe de diversité liturgique à l’intérieur de l’Église. Mais il y a mieux encore : en imposant la coexistence des formes ordinaire et extraordinaire de la liturgie, il a rendu le catholicisme polyphonique, instillant ainsi une sorte de pédagogie de l’œcuménisme. Or l’œcuménisme est la « bête noire » des intégristes et d’une partie de la Tradition, tandis que l’Unité des chrétiens est la préoccupation constante de tous les papes qui se sont succédés depuis Jean XXIII. Il est vrai que le monolithisme dont on fait souvent grief, en France, au siège apostolique, est largement une idée reçue. C’est parce qu’elle admet la diversité des charismes, déjà soulignée par saint Paul, que l’Église s’est enrichie des Ordres religieux, qu’ils soient monastiques ou apostoliques, dont la vitalité a pu défier les siècles tant qu’ils restaient fidèles aux intuitions de leurs fondateurs. C’est fort de cette diversification, et riche de ces spécialités, que le Corps ecclésial, soudé par la communion au Pape et aux Évêques, peut espérer accomplir sa mission d’évangélisation jusqu’aux *extrémités de la Terre*, ce que le pape Léon IX traduisait au XIe siècle par cette belle formule : « *La miséricorde du Seigneur emplit la Terre*[[1221]](#footnote-1221) ». La Tradition, en tant que membre de ce Corps, tient le rôle éminent de la conservation et de la transmission de bien des trésors de l’Église. Elle en constitue le patrimoine génétique, la matrice indispensable capable d’insuffler la vie, et donc la nouveauté. À condition de rompre avec toute prétention hégémonique inspirée par une France glorieuse mais surannée, et en rejetant les vestiges d’un gallicanisme aux tentations rebelles, ses poisons pourront devenir parfum.

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

11

“Les deux nihilismes.  
Espaces modernes de  
la culture de mort.”

Emmanuel SUR

« Moi, vous savez, je ne suis plus rien ». Une courte discussion sur l’ouvrage que je feuilletais sur les rayons de la libraire Mollat – un commentaire de 1984 –, quelques courtoisies et ce fut tout. La vie lui semblait déjà morte. Deux mois plus tard, j’apprenais le décès de Jean-Louis Martres.

Que ceux qui furent ses auditeurs passionnés voient dans les lignes qui suivent un très modeste hommage à celui qui les invitait à de fabuleux voyages de la pensée, pendant lesquels les mots prononcés avec élégance virevoltaient subtilement pour faire apparaître des figures à la foi identiques et changeantes, comme celles que traçaient contre l’obscurité du tableau les volutes de ses éternels cigarillos consommés à petites bouffées sous le panneau « Interdit de fumer ».

« Dieu se rit des hommes qui se plaignent des conséquences alors qu’ils en chérissent les causes ».

Bossuet

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une chose semble à peu près certaine : une métamorphose a eu lieu sous nos yeux en l’espace de quelques années, sans même que nous nous en rendions compte. Peu de choses qui constituaient le monde d’hier semblent avoir survécu. Beaucoup n’ont même plus d’intérêt ni d’utilité dans le monde présent. Plus encore, ce qui avait de l’intérêt et de l’utilité dans le monde d’hier est souvent combattu et parfois même prohibé. À qui a vécu quelques décennies en homme paisible témoin de son temps, le roman de Georges Orwell, *1984*, n’apparaît plus comme un morceau de bravoure mettant en garde contre les dérives du socialisme et appelant les hommes de bonne volonté à les endiguer, mais semble procéder à une description étrangement fidèle de quelques aspects du monde moderne : la *novlangue*, née de l’administration et enseignée dans les écoles ; le *Miniver* (ministère de la vérité) et sa réécriture permanente de l’histoire ; les guerres incessantes contre des continents et des peuples que personne ne connaît ; la surveillance constante du moindre geste ; la surconcentration urbaine ; l’appropriation des corps et la pénalisation de l’intimité. Pour le *bien* de tous.

Ce n’est certes pas la première fois qu’une métamorphose se produit au point qu’on ne puisse pas reconnaître le monde ancien dans le nouveau. « *Je me suis rencontré entre deux siècles, comme au confluent de deux fleuves ; j’ai plongé dans leurs eaux troublées, m’éloignant à regret du vieux rivage où je suis né, nageant avec espérance vers une rive inconnue*», écrivait déjà Chateaubriand dans les Mémoires d’Outre-Tombe. Quelques années plus tard, le véritable tourbillon que fut la fin du XIXe siècle et le début du XXe donna naissance à un monde où les hommes réalisaient enfin le rêve d’Icare tout en posant entre eux des rails d’acier, s’éclairaient grâce à une énergie jusque-là inconnue, pénétraient dans les secrets de la matière, trouvaient de nouveaux moyens pour se prémunir contre la maladie et vénéraient la science qui ne leur avait apporté que du progrès. Mais ce bel enthousiasme fut bientôt réfréné lorsque ce même progrès se mit à produire, autant qu’à justifier, des armes beaucoup plus performantes et sournoises que le sabre et l’épée. Jünger découvrait les horreurs nouvelles de la guerre mécanique. Heidegger n’allait pas tarder à se livrer au premier procès philosophique en règle de la technique, tout en prenant des positions favorables au nazisme.

Mais c’est certainement la première fois qu’une métamorphose se produit avec une telle rapidité et avec autant de facilité. Elle n’atteint pas seulement le monde matériel et extérieur, comme ce fut le cas avec l’apparition de l’agriculture ou la découverte de l’électricité ; elle ne change pas seulement la perception de l’homme dans l’univers, comme ce fut le cas des grandes découvertes astronomiques ; elle ne modifie pas seulement la représentation de l’homme par lui-même, comme ce fut le cas avec l’évolutionnisme ; elle modifie et transforme en même temps et à la fois *cette chose* que l’on appelle un homme, *cette chose* que l’on appelle une société et *cette chose* que l’on appelle un État.

Si nous découvrons benoîtement que la plupart des activités humaines seront exercées dans un futur proche par des robots alors que nous considérons déjà nos téléphones portables comme des extensions de nos corps physiques, si nous ne trouvons rien à redire à l’annonce par Ray Kurzweil, père du transhumanisme américain, de la prochaine connexion entre un cerveau et un disque sur, si nous considérons comme parfaitement normal que Monsieur puisse se faire appeler Madame et que l’ancien père soit la nouvelle mère ou si nous nous indignons avec Pierre Bergé qu’une ouvrière ne puisse pas encore louer son ventre au motif qu’un ouvrier loue déjà ses bras, c’est bien que nous n’en sommes plus à nous demander si une révolution va avoir lieu, mais à constater qu’elle a *déjà* eu lieu.

La première grande révolution sans révolutionnaires est peut-être la plus décisive. Elle n’a même pas eu à entrer dans la Cité par effraction : l’apathie intellectuelle lui en a ouvert grand les portes. Paradoxalement, la passion française pour la « révolution » est la principale cause de cette paresse française dans la pensée de la révolution. Engluée dans des représentations caricaturales de 1789 ou de 1848, la révolution est pour elle un modèle reproductible en tout temps et en tout lieu, comme s’il s’agissait d’un moment solennel obéissant à des règles propres. Elle voit ainsi dans n’importe quelle manifestation de rue l’imaginaire du petit peuple guidé par la liberté aux seins nus. Ne s’en tenir qu’à des formes historiques pour penser la révolution est le évidemment le meilleur moyen de ne pas la penser du tout, puisqu’elle apparaît à chaque fois dans un rapport singulier entre le temps et l’espace et la pensée du temps et de l’espace. Fernand Braudel a peut-être pensé l’histoire longue, mais il n’a pu le faire que dans un certain temps et dans un certain espace, à partir desquels il a pu penser le temps et l’espace. C’était précisément en un temps d’accélération du temps qui nécessitait un recul dans l’espace de pareille proportion, pour la même raison que l’on ne peut observer une étoile filante au télescope si l’on choisit la focale la plus grossissante. Mais depuis, la vitesse de ce temps a considérablement augmenté, non pas seulement parce que les distances ont été raccourcies, mais aussi parce que le temps lui-même a été raccourci par le rétrécissement des distances. Si l’on adapte son regard au point de vue le plus éloigné que l’on puisse choisir, nous voyons qu’un processus de métamorphose a bien eu lieu en un temps très court et cependant inquantifiable, et nous appelons révolution l’effectivité d’un tel processus.

C’est justement parce que cette révolution a déjà eu lieu et qu’elle a déjà produit ses effets qu’un vaste débat politique la concernant s’est installé comme si elle n’était encore qu’une simple menace. Croire au caractère fondateur des palabres des hommes peut bien flatter quelques ego, mais nous savons bien qu’ils ne commencent à parler des choses qu’une fois qu’elles font déjà partie du passé. Seuls les fous ou les génies, qui souvent sont les mêmes – une circonstance en plus ou en moins –, ont cette étrange capacité de croire qu’ils peuvent lire dans l’avenir ou que l’avenir leur obéit.

Ce débat n’a d'ailleurs rien de très original puisqu’il ressemble à s’y méprendre à la vieille querelle « des Anciens et des Modernes », telle que Benjamin Constant la théorisa pour la première fois en 1819 pour distinguer entre la liberté du groupe – celle des anciens – et la liberté individuelle – celle des modernes –, et telle qu’elle fut reprise et réadaptée à chaque moment de rupture apparent du cours de l’histoire. Comme ceux d’hier, les anciens d’aujourd’hui ne s’intéressent qu’à l’histoire et, comme le disait Burke, aux « vieilles fondations » ; la légitimité leur vient de leurs pères, dont ils se sentent les dignes héritiers et dont ils souhaitent continuer à tracer le sillon ; ils placent le devoir avant tout droit. Comme ceux d’hier, les modernes d’aujourd’hui veulent changer la nature humaine, ne croient qu’au progrès et à la multiplication des droits et crient avec Rabaut Saint-Étienne : « *l’histoire n’est pas notre code*». Pour les modernes, les anciens sont une bande de « *réactionnaires*», « *néo-réactionnaires*», voire fascistes ; pour les anciens, les modernes ne sont que les serviteurs zélés du nouveau pouvoir ventriloque. Entre eux, il y a comme toujours ceux qui ne disent rien et n’en pensent pas plus.

Les anciens n’ont rien à nous apprendre mais tout à nous rappeler ; les modernes nous rappellent sans cesse de tout désapprendre. Les anciens s’inclinent bien humblement devant la nature et soulignent la petitesse de l’homme dans l’univers ; les modernes se prosternent devant la culture et rêvent de la domination de l’homme sur la nature. Les anciens vivent avec la mort : ils se sentent éphémères et se promènent dans les cimetières ; les modernes vouent un culte à la vie : ils se croient éternels et considèrent leur fin comme une injustice.

Tout homme sensé qui serait sommé de choisir entre les deux ferait naturellement prévaloir l’instinct de conservation de l’espèce en se rangeant résolument du côté des anciens face aux perspectives horrifiantes qu’offre la logique des modernes. Il le ferait d’ailleurs, quels que soient son projet et ses orientations politiques, comme une condition transcendantale du politique, c’est-à-dire pour permettre le maintien d’un certain état des choses encore compatible avec la possibilité de le maintenir ou de s’en défaire. Günther Anders, qui n’était pas particulièrement conservateur, écrivait dans ce sens en 1977 : « *Aujourd’hui il ne suffit plus de transformer le monde ; avant tout il faut le préserver. Ensuite, nous pourrons le transformer, beaucoup, et même d’une façon révolutionnaire. Mais avant tout, nous devons être conservateurs au sens authentique, conservateurs dans un sens qu’aucun homme qui s’affiche conservateur n’accepterait*». Tout homme sensé ferait donc le choix de la prudence en donnant au moins une chance à la vie de se maintenir.

Mais non seulement personne n’est sommé de faire un tel choix, mais personne n’est non plus obligé de croire que le faisant, il se prémunirait contre la logique adverse. Il vient en effet à l’esprit une évidence d’ordre physique que la dichotomie formelle entre la logique des anciens et celle des modernes ne fait pas apparaître : ces deux logiques ne sont pas séparées dans le temps, mais au contraire imbriquées d’une certaine manière l’une dans l’autre dans un continuum temporel à l’intérieur duquel on peut distinguer différentes étapes par la manière de penser l’essentiel, c’est-à-dire la légitimité. Autrement dit, la logique des modernes n’est pas seulement ce grand acte de croyance aveugle que dénoncent les anciens ; elle fait aussi partie du passé, dans lequel elle a déjà produit des effets. Par exemple, n’avons-nous pas appelé communisme cette doctrine de l’homme nouveau, émancipé du passé, de toutes les limites de la nature et voulant imposer sa loi à l’univers ? De même, rien ne permet de croire que la logique des anciens soit seulement cette terre protectrice qu’ils s’imaginent et qu’elle n’ait pas déjà produit des effets destructeurs. N’avons-nous pas appelé « nazisme » cette doctrine du retour de l’homme à sa pureté originelle, à sa patrie et à l’ordre naturel du monde ? Est-il alors besoin de grandes explications pour considérer le communisme et le nazisme comme des *cultures de mort*? Le XXe siècle n’est-il pas la démonstration par l’horreur que les anciens et les modernes d’hier et d’aujourd’hui ne font que bégayer une partition logique et idéelle, une partition idéo-logique qu’ils n’ont pas écrite ?

Les mêmes logiques, c’est-à-dire *quelque chose comme* les mêmes unités d’intention de sens avec une infinité de variantes et de conséquences, ne cessent de déployer leurs effets à travers des circonstances qui restent toujours singulières. Dire que le communisme et le nazisme ont disparu signifie simplement que les circonstances du communisme et du nazisme ont disparu et, en tant qu’elles étaient singulières, qu’elles ne se reproduiront jamais. Mais cela ne signifie pas, autrement que par une pure superstition, que les logiques qui ont conduit au communisme et au nazisme à travers des circonstances particulières ont, elles, disparu. Elles sont au contraire bien vivantes et continuent à produire leurs effets à travers de nouvelles circonstances qui ne nous permettent donc pas de les suivre à la trace, puisqu’elles sont à chaque fois différentes, mais au moins de les reconnaître à l’odeur avec la candeur d’un chien truffier, puisque le sens qui les anime trouve à chaque fois un nouveau vocabulaire.

De même qu’on ne peut pas qualifier un ensemble par la qualité d’un de ses sous-ensembles, il n’est pas possible de qualifier ces logiques par les prétentions sémantiques auxquelles renvoient les circonstances qui en déterminent le terrain singulier. Comme cette qualification doit nécessairement être plus large et qu’elle doit contenir l’ensemble des possibilités de chacun de ses éléments, nous appellerons nihilisme chacune des deux logiques auxquelles renvoie le débat entre les anciens et les modernes. Aussi nous ne ferons pas la distinction entre le conservatisme et le progressisme, mais entre le *nihilisme du trop-plein* et le *nihilisme du vide*, le premier étant entendu au sens nietzschéen de construction intellectuelle d’un monde idéal contre la réalité du monde et le second étant entendu au sens commun d’absence de sens, de sensation et de sentiment.

Pour donner un simple aperçu de ces deux nihilismes, de comment ils se croisent et s’entrecroisent et participent à leur manière à nourrir la culture de mort, nous les envisagerons sous les trois angles classiques du cosmos, de la cité et du corps.

I. Tristes topiques, ou comment nous faisons  
et défaisons ce à quoi nous attribuons  
la raison d’être

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le premier niveau d’interprétation est le plus simple : le vide appelle le plein, le plein le trop-plein, le trop-plein le vide et ainsi de suite. Les contraires s’alternent sans se contredire et forment un seul et même processus qui, en tant que tel, ne peut être compris à partir de la seule vision qu’offre un moment singulier de l’histoire.

Comme il répugne à penser que le vide puisse donner naissance au vide, l’homme suppose que le vide vient du plein. Cette supposition étant une exigence de sa propre raison, il nomme « *Dieu*» le plein originel ou le désigne par un concept, comme celui d’«*hypothétique solitude*» de Lie Tseu. Alors, soit l’homme est conscient de la finitude de sa propre raison et il en considère l’exigence comme l’objet de sa foi ou comme une nécessité logique que rien ne peut empiriquement démontrer – ce en quoi il convertit une exigence de la raison en nécessité logique ou en nécessité de foi, tout en posant un principe de distinction entre exigence et nécessité –, soit il n’est pas conscient de la finitude de sa propre raison et confond alors ses propres motifs et attendus avec ceux de l’origine première dont il est censé être issu. C’est de cette deuxième hypothèse que naît le premier aspect du trop-plein. Il s’agit là du plus connu, mais pas forcément pour les raisons les plus avouables.

Limitons-nous à l’essentiel et remarquons tout d’abord que certitude et doute sont les deux clés d’identification d’une telle logique. Celui qui parle au nom de l’origine première, c’est-à-dire celui qui articule le discours de la référence, ne peut émettre le moindre doute sur cette référence sans la détruire du même coup. La certitude qui est la caractéristique première de son discours provient donc autant du fait qu’il ne reconnaisse pas sa propre finitude que de l’exigence d’unité et d’infaillibilité de « l’origine première ». Or, ces deux causes se résument en une seule : la prétention à la vérité. Le déploiement de cette vérité sur les êtres et sur les choses se fait par conséquent à partir d’un point fixe : celui d’un bien intemporel, immobile et universel qui justifie par avance sa propre promotion ainsi que la répression du mal. Mais le bien ne peut mal agir, surtout quand il réprime le mal : il le fait donc par altruisme, pour délivrer le monde et les hommes. Comme on le voit ici, le bien justifie les moyens de l’action et la certitude l’absence de doute et de retenue.

Il est très significatif de constater que c’est généralement de la sorte que le discours officiel se représente le règne de la religion en prenant souvent l’exemple de l’Inquisition médiévale du XIIIe siècle pour souligner les dangers inhérents à toutes les religions. Il est tout aussi intéressant de constater que ce faisant, ce discours suppose comme une évidence la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, alors que cette distinction n’existe que dans la religion chrétienne.

L’histoire du XIIIe siècle est justement déterminante pour la compréhension de ce premier niveau d’interprétation, puisque ce siècle commence en offrant un singulier contraste entre un pouvoir spirituel représenté par une Église érudite qui affronte de violentes controverses doctrinales, mais qui est organisée et structurée, et un espace spirituel traversé par des sectes hérétiques, comme les Cathares d’origine bogomile, qui affichent leur dualisme, adoptent les règles de vie les plus rigoristes, refusent la figure du Dieu vivant et rejettent en conséquence toute vie politique terrestre. Donc d’un côté le plein spirituel et de l’autre le vide. Le cours du XIIIe siècle n’est que le passage de l’un à l’autre sans pour autant que ne s’affaiblisse l’Église ou que le pouvoir temporel ne soit exercé que par elle. Le fait capital est que la construction d’un pouvoir temporel fort de la référence que lui procure le pouvoir spirituel conduit ce premier à revendiquer une certaine autonomie, c’est-à-dire à prolonger par le politique un ordre spirituel qui a accomplis son office. Dès la fin du XIIIe siècle, le conflit de la décime – contribution aux dépenses de l’État ordonnée par le roi au clergé – montre que le pouvoir temporel ne se sent plus étroitement soumis au pouvoir spirituel. En quelque sorte, le plein commence à changer de camp.

Il a fallu le temps d’une lente métamorphose des rapports entre le spirituel et le temporel pour que cette entreprise réussisse. Citons-en pêle-mêle quelques moment cruciaux : la fameuse hypothèse impie de Grotius – *Et si Dieu n’existait pas ?* – qui marque, beaucoup plus qu’elle ne détermine, le passage du droit naturel divin au droit naturel moderne fondé sur la nature de l’homme ; *Les Six Livres de la République* de Jean Bodin dans lequel l’auteur, d’abord sensible au calvinisme, théorise de manière opportune la souveraineté de l’État avec une référence théologique certes, mais qui semble presque inutile ; la référence à l’Être suprême dans le préambule de la Déclaration de 1789, posture quasiment ironique quand son article 6 proclame que « *La loi est l’expression de la volonté générale*».

On connaît l’apogée de cette lente métamorphose – « *la mort de Dieu*» –, mais on en oublie souvent le moyen paradoxal : l’utilisation et le maintien de la distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, autrement dit la référence à la doctrine chrétienne. « *Rends à César ce qui est à César*» devient : « *César est le seul maître, Mon Royaume n’est pas de ce monde*», devient « Ce monde ignore ton Royaume ». Les deux pouvoirs existent toujours, mais cette fois, le pouvoir temporel prétend à l’exclusivité. Or, il ne peut le faire qu’à deux grandes conditions. La première est d’établir un système d’autolégitimation qui omette consciencieusement la référence au pouvoir spirituel : c’est le rôle de la raison raisonnante, dès la Révolution endimanchée dans des costumes ridicules et ânonnée par des armées de Monsieur Jourdain qui s’émerveillent de faire de la raison sans le savoir. La deuxième condition est de poser un principe d’indifférenciation entre toutes les « *croyances*» dépassant le cadre de cette raison raisonnante : « *religion*» ou « *fait religieux*» sont les noms les plus usuels d’un tel principe. Il importe peu, par conséquent, que le christianisme soit fondé sur le péché originel, le pardon, l’espérance, la charité et la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et que l’Islam, expression d’Allah, établisse une nation unique de croyants, ignore la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel et prescrive dans certaines de ses sourates l’acte de tuer, puisque ces deux croyances font partie du même agrégat « religion » et que cet agrégat se situe hors des champs de la raison temporelle. Question de référence.

Il est certainement trop tôt pour savoir si l’époque que nous vivons est le prélude du retour en force de la spiritualité ou bien son chant du cygne. Bien des indices permettent toutefois d’opter pour la première hypothèse, dans quel cas se réitérerait la logique que nous venons de décrire. Parmi ces signes, nous n’en choisirons qu’un pour souligner la continuité des contraires apparents : celui de cette nouvelle posture de certitude et d’extrême infaillibilité à travers laquelle bien des croyants modernes, en particulier parmi les plus jeunes, affirment leur foi et la pureté de leurs intentions. Toute ressemblance avec une même posture ayant déjà existé n’est pas purement fortuite.

Le deuxième niveau d’interprétation correspond à l’hypothèse dans laquelle il n’existe pas d’alternance entre le vide et le plein, mais soit un règne du vide soit un règne du plein. Autrement dit, soit l’univers (ou la nature) n’a aucun sens, et tout sens est donc créé, soit le sens est déjà contenu dans l’univers (ou la nature), et il ne nous reste plus qu’à le découvrir et, surtout, à le respecter. Dans le premier cas, la construction du sens est un acte de douleur nihiliste ; dans le deuxième, le sens de l’univers conduit à distinguer entre l’authentique et le perverti.

L’apport de Nietzsche à la compréhension du nihilisme est capital, puisque son analyse donne une origine unique et une expression univoque à ce que nous entendons ici par « nihilisme du trop-plein » et « nihilisme du vide ». Pour n’en rappeler que l’essentiel, Nietzsche appelle nihilisme toute forme de pensée dominée par la structure religieuse, c’est-à-dire toute forme de pensée partant d’un ressentiment du réel pour déployer un idéal dans le temps. La forme la plus connue en est naturellement le christianisme : si Dieu est mort – *formule hautement paradoxale pouvant aussi être comprise comme une déclaration de* foi – ce n’est pas parce que le ressentiment du réel est mort, mais parce que le dieu créé par les hommes s’est montré incapable de l’endiguer. La structure religieuse ne cesse alors de se déployer dans toutes les nouvelles formes de nihilisme – la préférence du rien sur le réel – que sont la croyance en la science ou toutes les idéologies politiques qui n’existent qu’en s’opposant au réel présent. Tout le charivari du « *il faut ceci*» ou « *il faut cela*» n’est donc pour lui que la énième déclinaison du refus de l’existence. Le seul temps étant le temps présent, puisque le passé n’existe plus et que le futur n’existe pas encore, refuser le temps présent revient tout simplement à se projeter dans la mort. C’est que, pour Nietzsche, l’homme et l’univers n’ont aucun sens déterminé. Bien au contraire, l’un et l’autre sont traversés par une multiplicité infinie de forces qui s’y affrontent. Dès lors, la philosophie nietzschéenne ne consiste pas à préconiser de bonnes valeurs contre des mauvaises, ce en quoi elle serait elle-même nihiliste, mais à dresser le tableau d’un principe d’harmonie et d’équilibre entre les différentes forces : la « grande santé ».

L’éternelle question se pose, à laquelle il serait vain de rechercher une réponse dans l’œuvre du célèbre misologue : en voyant dans l’homme et l’univers une multitude de forces et en songeant à un principe d’harmonie et d’équilibre entre elles, le mouvement qui conduit à un tel principe n’est-il pas un choix moral, en tant qu’il provient d’une articulation choisie, du moins recherchée de forces ? *Mais alors*…

La pensée écologique se situe à l’extrême opposé de la précédente. La nature n’est pas le lieu du vide mais du plein. Comme les Grecs se figuraient le cosmos comme un grand ensemble ordonné et harmonieux, les écologistes se figurent la nature comme un milieu soumis à ses propres lois et à ses propres humeurs, dans lequel l’homme ne fait qu’élire domicile. Il lui revient donc d’entretenir l’authenticité originelle de la nature en s’abstenant de la pervertir.

L’homme est donc du côté du vide, puisque l’écologie opère une dichotomie entre la nature et l’homme, d’après laquelle l’homme dans la nature n’a aucun droit sur la nature. Les droits dont il jouit ne sont pas des droits naturels mais des droits politiques déterminés en fonction des exigences de la nature. Autrement dit, non seulement toute perspective jusnaturaliste attachée à la seule nature de l’homme est exclue par l’écologie, mais de surcroît le bien pour l’homme se trouve défini par la préservation de la nature. Si la nature a des lois, c’est qu’on peut la penser comme telle, indépendamment de ce trublion qu’est l’homme ; si l’homme n’a que des devoirs, c’est qu’on ne peut le penser comme tel mais seulement comme un élément dans la nature et en même temps distinct d’elle. L’homme seul est la cause de tous les malheurs de la nature. Son œuvre l’a *dé-naturée*. Elle a détruit la nature en fonction de ses propres exigences. Pire encore, elle a perverti l’authentique. On trouvera cette idée notamment dans *La technique ou l’enjeu du siècle* de Jacques Ellul, ouvrage dans lequel le théologien protestant et penseur de l’écologie politique estime que « *l’homme s’est éloigné de son milieu naturel*».

Si l’on adopte la grille de lecture nietzschéenne, on reconnaîtra dans l’écologie une forme typique de structure religieuse, donc nihiliste. Mais plus largement, on peut en observer la formidable plasticité, puisqu’elle semble tout autant convenir à des soubassements théologiques que politiques. Remplaçons nature par Création, ce qui ne change rien à son économie générale, et voilà l’écologie propulsée au rang de théologie des temps modernes. À une nuance près cependant : pour l’écologie, le pardon n’est accordé aux hommes que s’ils expient leurs péchés en se rachetant de leur vivant auprès d’une nature nostalgique de son authenticité, non pas parce qu’ils sont hommes et que tous les hommes portent en eux le péché. Remplaçons nature par protection de l’environnement, ce qui ne change rien non plus à son économie générale, et voilà l’écologie propulsée au rang de doctrine progressiste. À une nuance près également : que l’écologie n’entame pas la marche inéluctable du progrès et qu’elle s’adapte à la consommation intelligente. Dans le premier cas, le meilleur des mondes serait que l’homme n’ait jamais existé ; dans le deuxième, qu’il poursuive encore longtemps son devoir de contrition.

– Le troisième niveau d’interprétation propose d’aborder les questions de la violence et de la culture de mort à partir d’une analyse anthropologique et philosophique des mythes et des sociétés.

Pour René Girard, le repère principal d’une telle analyse est la pratique sacrificielle. L’auteur bien connu de *La Violence et le sacré* (1972) ou *Le Bouc émissaire* (1982), réinvestit le terrain des rapports entre le religieux et le sacré défriché par Durkheim. Pour le principal inspirateur de la sociologie holiste, le religieux en tant que tel, même s’il peut aussi exister du sacré profane, génère toujours un phénomène de violence en ce qu’il établit un choix moral entre différents possibles. René Girard reprend ce rapport à son compte, mais en inversant la proposition : le religieux n’est pas la cause de la violence, comme le pensait Durkheim, mais sa conséquence.

L’œuvre de René Girard a ceci d’original de partir de la raison pour arriver à la théologie. Ce point de départ est d’une extrême simplicité : à un moment donné de leur histoire, toutes les sociétés ont à trouver une solution au problème de la violence. Celle-ci n’est pas le mal en soi, mais la conséquence logique du mimétisme à travers lequel l’homme désire la possession d’une chose, non pas parce que cette chose a de la valeur ou est précieuse, mais parce qu’elle appartient à un autre homme à qui il souhaite ressembler. Le mimétisme est d’abord animé par le désir de ressemblance, puis ce désir crée de l’indifférenciation, puisqu’il se porte sur le même objet. Une publicité pour du café mettant en scène l’acteur Georges Clooney en est une parfaite illustration : on ne souhaite pas acheter telle marque de café parce qu’il est réputé bon ou mauvais, mais pour ressembler à Georges Clooney buvant ce café. Le mimétisme entraînant la rivalité, et la rivalité, la violence, il arrive un moment où la société n’a pas d’autre choix pour survivre que de désigner un coupable unique dont la mise à mort doit faire taire la violence : *le bouc émissaire*. Le choix de ce coupable peut se porter sur une personne quelconque mais n’est pas totalement innocent, puisque cette personne provoque aussi la réconciliation. Dans la structure des mythes archaïques, le bouc émissaire est toujours coupable d’une certaine manière, même si ce n’est pas de ce dont on l’accuse : Œdipe lui-même est coupable de parricide et d’inceste. Sur cette base, René Girard appelle « sacrifice » la pratique, sanglante à l’origine, consistant à se remémorer l’exécution du bouc émissaire et les causes qui ont conduit à cette exécution. Le bouc émissaire, jadis coupable, est désormais loué parce qu’il a permis la réconciliation. En somme, la violence de tous, conduit à la mort d’un seul et la mort d’un seul donne la possibilité d’une paix à tous. L’état de paix apparent dans lequel règne la rivalité mimétique n’est donc qu’apparent : il contient déjà en lui la mort du bouc émissaire.

L’originalité de René Girard est de remarquer que toutes les structures des mythes archaïques se rejoignent, sauf une : celle du christianisme. Le christianisme emprunte bien la trame mythique commune – la crise de Jérusalem ; Jean 11, 50 : « il *vaut mieux qu’un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas*» ; la crucifixion du Christ –, mais s’en détourne sur un point capital : tout le monde sait que la victime est innocente, même Pilate qui en prononce l’arrêt de mort. Pour René Girard, cette différence entraîne trois conséquences de premier ordre. La première est que le christianisme connaît parfaitement l’origine de la violence. Elle ne réside pas dans la vertu ou dans le vice, mais dans l’instinct de conformation de l’individu à la foule : Pilate ne fait que la suivre ; le peuple réclame la libération de Barrabas ; Pierre lui-même renie le Christ trois fois avant que ne chante le coq. La deuxième est la conviction chrétienne que la justice des hommes n’est toujours qu’un simulacre. La troisième est de loin la plus décisive : l’innocence du Christ est *la seule façon* de détruire les mythes archaïques qui sont faits de *l’inconscient* du bouc émissaire, autrement dit, de l’ignorance que la victime en est un. En détruisant la structure mythique, le christianisme détruit en même temps le rapport sacrificiel qui en constitue l’expression. Ainsi, « *Je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais le glaive*» (Matthieu 10, 34), serait à entendre au sens de la préfiguration de l’abolition des institutions sacrificielles : « *Car je suis venu mettre la division entre l’homme et son père, entre la fille et sa mère, entre la belle-fille et sa belle-mère*» (Matthieu 10:35). En somme, le christianisme est la seule religion de prohibition de la violence.

Bien que René Girard n’ait pas beaucoup commenté l’actualité de sa propre pensée, il ressort de quelques écrits et de quelques interventions publiques l’orientation suivante : le monde moderne ne connaît certes plus le sacrifice en soi, mais il connaît par contre très bien le sacrifice de soi, c’est-à-dire la suppression d’un obstacle censé entraver la jouissance recherchée, comme ce fut par exemple le cas avec le régicide. Ce sacrifice ne connaissant plus le sens de la faute, mais étant animé par la jouissance, produit une société plus riche en promesses de violence que la violence sous sa forme archaïque. Des contempteurs de l’histoire ou de ses adorateurs, lesquels sont donc les plus violents ?

Le repère sur lequel se fonde Pierre Legendre pour évaluer la culture de mort est assez différent du précédent, pas seulement parceque sa formation est d’abord celle d’un juriste mais aussi parce qu’il développe une analyse de la formation de l’État nourrie de l’apport d’autres disciplines comme la psychanalyse. Précisons en un mot, si tant est que cela puisse nous renseigner un peu sur la pensée féconde de cet autre esprit hors du commun. Dans un article publié en 1993 dans la revue Le Débat, intitulé « Ce que nous appelons le droit », Pierre Legendre explique :

« On peut poser sans crainte que le droit n’a pas de fondement par lui-même ; son fondement, c’est d’être dépendant structuralement d’un principe de légitimité, que j’appelle la Référence, parce que, effectivement, sans ce mécanisme institutionnel qui réfère le droit à la causalité sous la forme d’un discours de Référence, il n’y aurait pas de droit. Autrement dit, le droit fonctionne en tant qu’effet d’un principe de légitimité ».

Pierre Legendre étudie le mécanisme de formation du droit, donc de la référence, à la manière d’un archéologue qui sait dater les différentes couches sédimentaires formant le sol qu’il découvre. À qui lit son œuvre, ces couches apparaissent de manière de plus en plus précise : d’abord les pierres de support et les minéraux les plus robustes – ceux du droit romain – ; ensuite les pierres tout aussi robustes, mais de reflets différents du droit ecclésiastique – le « *droit romain second*» – ; les quelques ornements révolutionnaires qui ne changent pas grand-chose à la nature du terrain et ainsi de suite. À chaque niveau, on ne cesse de découvrir l’extraordinaire subtilité des « *montages juridiques*», c’est-à-dire des fictions fécondes, apparemment les plus simples : par exemple, pourquoi l’opinion de la majorité est-elle censée représenter celle de la totalité ?

Mais il étudie aussi le mécanisme de formation du droit à la manière d’un observateur décrivant ce qui s’offre à sa vue, grâce à l’échelle de compréhension la plus élevée dans l’ordre de la réalité. De ce point de vue, son analyse de l’État peut être grossièrement résumée de la sorte : la fonction anthropologique de l’État est de fonder la raison, laquelle permet la reproduction du sujet institué, l’homme, autrement dit « *l’animal parlant*». Pour cela, il s’appuie autant sur ce qui permet de situer l’homme dans une histoire – c’est-à-dire sur les conditions élémentaires de la généalogie : *un homme n’est pas une femme ; une femme n’est pas un homme ; un enfant a un père et une mère*… – que sur ce qui symbolise et définit la limite. Cette limite est la condition même de l’humanisation de l’homme qui par la douleur de cet apprentissage doit apprendre « *à se séparer*» de l’univers du fantasme maternant pour naître une deuxième fois.

Depuis plusieurs décennies, Pierre Legendre ne cesse de constater une entreprise de déconstruction des montages juridiques de ce que nous appelons l’État, ainsi qu’une disparition progressive de l’univers de la limite qui constitue le noyau dur de la raison. Ce constat est en soi indiscutable, puisqu’il est patent que l’État est devenu une machine à intégrer en son sein les projections identitaires que chaque individu ou groupe d’individu se fait de lui-même. D’où qu’elle vienne et quelles qu’en soient les justifications, cette déconstruction organisée et méthodique de la raison sous prétexte de liberté ou d’émancipation est le signe le plus manifeste de la culture de mort. Dans un opuscule intitulé L’homme en meurtrier paru en 1996 aux éditions Mille et une nuits, Pierre Legendre écrit :

« Gardiens de camps staliniens, exécuteurs de la Shoah, gardes rouges de Mao assassinant jusqu’à leurs parents avec la bénédiction du Parti, ces démons ont inventé le style ultramoderne de la banalisation : faire entrer dans nos têtes l’idée qu’il n’y a plus ni père ni fils, l’idée que le meurtre n’est plus un meurtre et que nous sommes libres, libres, libres jusqu’à l’ivresse de se tuer et de tuer. Voilà ce que ne comprendront jamais les comptables d’aujourd’hui : qu’ils ont pour héritage la leçon totalitaire, et qu’ils enseignent le désastre ».

II. Caserne libertaire ou comment le triomphe  
 du fantasme conduit la masse  
au totalitarisme anomique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons détruit par le trop-plein autant que par le vide cette partie invisible de nous-mêmes qui nous renvoyait à la raison d’être. Désormais, la seule scène à partir de laquelle la parole peut être prononcée est ce que Pierre Legendre appelle « la caserne libertaire ». « Modernes » et « anciens » s’y côtoient derrière ses murs infranchissables. Mais à qui s’adressent leurs plaintes, si ce n’est à ceux qu’ils ont enchaînés ?

*Terrain*. Faisons donc une rapide visite des lieux en commençant par le bâti. La question des troubles de voisinage est d’ores et déjà réglée : le voisin du dessus, beaucoup trop bruyant, a fini par être expulsé. Il n’est pas parti de gaieté de cœur, bien évidemment, mais il s’est bien mollement défendu et a même tenté de s’amender. De temps en temps, nous lui envoyons une carte postale que nous signons : valeurs. Mais notre petit « chez-nous » a gardé son nom ancestral : politique.

*Valeurs*. C’est ce que nous croyons être. Et comme c’est ce que nous croyons être, nous n’en possédons aucune. Nous ne pouvons donc plus en découvrir ni en créer. Dans les moments de confusion, les valeurs sont rappelées. Comme elles sont partout les mêmes, la caserne libertaire a inventé un nouveau métier : crieur de valeurs. À qui ? À nous : aux valeurs.

Il est bien difficile de parler des valeurs sur un autre ton, tellement ce terme est devenu le véritable cache-sexe d’une identité autoréférentielle se nourrissant de sa propre vacuité. L’inversion de la logique classique de la valeur est spectaculaire : elle n’est plus un but à atteindre ou du moins un horizon à espérer, mais la base même de tout but, le point de vue unique de tout horizon ; elle est ce qui inclue et ce qui exclue, non ce qui peut donner un horizon aux inclus et aux exclus ; elle doit s’apprendre et se réciter, non pas se penser et se formuler. En un mot, le pluriel du mot « valeurs » a l’intérêt d’éviter le singulier du mot « vide ».

Les valeurs sont une, mais cette unité est extensible à l’infini en fonction des besoins de la caserne libertaire, puisque c’est elle qui dit *ce qui est*, du moins ses « sages » qui lui vouent leur adoration autant qu’ils chantent leur détestation de l’ancien voisin du dessus. Les droits de l’homme leur fournissent une matière tellement inépuisable que plus personne ne sait ce qu’ils contiennent, hormis droits et homme, c’est-à-dire valeurs. Les juristes distingués feront remarquer que l’esprit a dépassé depuis bien longtemps la lettre, sans se donner la peine de se demander ce qui pouvait bien faire que cette lettre en était une. Qui sait donc ce que nous entendons par droits de l’homme ? *A priori* personne puisque personne ne peut le savoir *a priori*. Qui peut alors sérieusement se reconnaître dans ce qu’il ignore ? Et qui peut contester ce qu’il ignore tout autant ? La seule vraie valeur des droits de l’homme réside dans le balisage topographique que réalise son intitulé. Il n’est pas étonnant qu’il convienne si bien à la caserne libertaire.

Il l’est d’autant moins que ce que nous appelions jadis « le politique » prend l’alibi de la défense des cultures pour les écraser, les folkloriser et les ringardiser. Cette mécanique fonctionne en deux temps. Dans un premier temps, la fameuse diversité de la caserne libertaire prend les différences comme référence pour abolir la règle de l’unité ou, plus précisément, pour abolir tout principe de distinction entre ces différences, là où ces mêmes différences avaient toujours pris la règle de l’unité comme référence, ce qui leur avait permis d’exister dans un espace commun. Dans un deuxième temps, une sélection est faite entre ces différences en fonction d’un seul critère : leur capacité de se considérer comme des équivalences fonctionnelles du même agrégat « culture », faute de quoi les crieurs de valeurs hurleront à la phobie de quelque chose ou de quelqu’un. Il peut exister une culture corse, pourvu que pour la même raison et dans les mêmes conditions, il existe une culture du rap, pourvu que pour la même raison et dans les mêmes conditions il existe une culture de la musique classique, et ainsi de suite… En somme, d’abord on nivelle puis on rabote. Ce produit informe et inerte fabriqué en batterie sous le nom de culture s’est développé partout dans le monde occidental et fait partout les fiertés nationales. N’est-ce pas étrange ?

À l’extérieur de ses murs, la caserne libertaire méprise et parfois même punit ceux qui ont encore l’outrecuidance d’afficher un principe culturel distinctif. « *On ne peut quand même pas soutenir un président qui est contre le mariage gay*» disait récemment sur une radio périphérique un progressiste de premier plan à propos du président Poutine. On comprend bien que la distinction entre le camp du Bien et celui du Mal change de nature. Le Bien devient la conformité à l’indifférencié et le Mal le principe de culture par nature hostile à cette indifférenciation, ce qui n’est pas le cas de tout principe de culture. Que le Bhoutan prenne comme principe culturel le bonheur éternel de ses habitants ne nous dérange en rien, mais qu’un pays adopte des comportements que nous prohibons, et soit ce pays est puissant et le dialogue des cultures se fait alors les armes à la ceinture, soit il ne l’est pas, et il se fait les armes à la main. Le fond du fond est que la caserne libertaire entend s’implanter partout où elle a la possibilité de le faire, et pousse des cris de vierge effarouchée là où elle ne peut pas le faire. Pour la caserne libertaire, la nature a horreur du plein.

Le relativisme culturel serait en cause. Unanimement accusé par les Anciens d’avoir établi le règne du *tout-et-n’importe-quoi*, il est visé avec tout autant de force par les Modernes pour ne pas accorder à la doxa des droits de l’homme la place centrale qu’elle mérite. Ces deux critiques sont assez déroutantes de prime abord, puisque le relativisme culturel ne signifie pas que toutes les cultures sont égales, mais au contraire que chaque culture ne peut s’apprécier qu’à partir de ses propres clés de compréhension. Pour son principal penseur, Claude Lévi-Strauss, la condition d’existence des différentes cultures est même qu’elles demeurent jalouses d’elles-mêmes, au point de manifester une certaine animosité envers les autres pour survivre. Le monde de Lévi-Strauss n’est donc en rien le monde du *tout-et-n’importe-quoi* et de l’indifférenciation : c’est au contraire un monde aux mille éclats dont chacun représente l’image de la même humanité. On comprend alors que les critiques adressées au relativisme culturel sont en réalité des critiques adressées à cette idée de l’humanité : soit parce qu’elle ne part pas de l’homme français, soit parce qu’elle ne parle pas des valeurs. Mais depuis Jules Ferry et Jean Jaurès, nous savons bien que les Modernes ont le gène colonial dans le sang et que les anciens ne tardent pas à les rejoindre.

Du reste, les uns et les autres ne voient rien à redire à l’extension indéfinie de la caserne libertaire à l’intérieur de ses murs, même si les Anciens sont peut-être un peu plus réservés parce qu’ils ont lu Montesquieu. Cette extension indéfinie porte différents noms, dont « *progrès du droit*». N’est-ce pas paradoxal que nous considérions comme un progrès l’extension à outrance de la normation juridique, quand nous savons que derrière toute règle se cache la puissance de l’État ? N’est-ce pas paradoxal que les amoureux de la liberté individuelle que nous fûmes acceptent sans broncher leur mise sous tutelle de l’État et que leurs seuls motifs de mécontentement soient d’en réclamer encore plus ? N’est-ce pas paradoxal que toute vision d’avenir, d’où qu’elle vienne, ne s’accompagne jamais d’une déréglementation salvatrice, mais, au contraire, d’un nouveau « *progrès du droit*» ? En un mot comme un mille, le droit est la nouvelle idéologie qui permet de ne surtout pas parler d’idéologie.

On en parle d’autant moins, qu’à l’intérieur des murs de la caserne libertaire, le droit se construit sur un nouveau mode : celui de la reconnaissance *de ce qui est*. Comme l’État a abandonné la fonction anthropologique classique consistant à dispenser une idée de raison pour assurer la vie et le maintien de la société, il ne s’exprime plus sur le mode du *ce qui doit être*, autrement dit de la conformation de ce qui n’est pas encore à la règle, mais sur celui du *ce qui est*, à savoir de la conformation de la règle à ce qui est déjà, ce qui lui assure l’existence et la pérennité. Ce qui est déjà s’appelle alors « *droit*» et se trouve désormais protégé par la puissance de l’État. Cette évolution entraîne une nouveauté radicale : l’abolition de toute idée de limite, puisque nous sommes dans une logique de reconnaissance et non de normation. L’État n’est plus un principe de sélection entre plusieurs comportements possibles, mais une chambre d’enregistrement de toutes les pratiques sociales possibles. Il n’a donc apparemment plus d’autre autorité que celle de les garantir. Qui plus est, il existe un moyen très efficace d’en garantir toujours plus : la lutte contre les discriminations. Voilà bien la plus formidable trouvaille de la logique juridique la plus perverse, puisque la discrimination se basant sur la comparaison entre deux situations, il y a autant de raisons de trouver des discriminations qu’il y a de situations différentes. Avec cela en plus : le discriminé est une victime. La victime, en somme, d’une caserne insuffisamment libertaire.

Quand l’univers de la limite tire sa révérence, on parle de la « levée des tabous », on se congratule et on se souvient de l’époque sombre de l’autorité comme d’un passé fasciste. Que l’on ne se fasse aucune illusion : tous les tabous finiront bien par sauter, puisque la masse a déjà choisi son camp. Déjà, le Conseil d’Éthique allemand recommande de lever la prohibition de l’inceste entre un frère et une sœur, quand des juridictions sensibles à la lutte contre les discriminations ont déjà reconnu les « trouples » (couples à trois) homosexuels, comme au Brésil.

Cette déshumanisation rend certes bien des services à ceux qui en profitent pour s’acheter la possibilité de reculer encore les murs de la caserne libertaire –  c’est ce que l’on appelle l’ambition ou l’ascenseur social –, mais pour les autres, elle n’est qu’une plongée mortifère et horrifiante dans les fantasmes identitaires. Il se peut paradoxalement que l’aboutissement en soit une sorte de bonheur apaisé, comme dans la conclusion de *1984*. C’est aussi ce à quoi pensait Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, fort de la connaissance des logiques qui traversent les siècles :

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d’hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. Chacun d’eux, retiré à l’écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres, ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l’espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d’eux ; mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n’existe qu’en lui-même et pour lui seul, et s’il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu’il n’a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là, s’élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d’assurer leurs jouissances, et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle, si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l’âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu’à les fixer irrévocablement dans l’enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu’ils ne songent qu’à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l’unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? »

Certains suspecteront Tocqueville d’être un « Ancien » ; d’autres d’être un « Moderne ». *Il faut absolument que*, crient-ils en chœur…

*Mœurs*. D’abord et avant tout, l’aspect le plus apparent de la continuité : l’obsession égalitaire, dont le neveu de Chateaubriand avait compris où elle mènerait. Autrefois, la raison était le noyau dur de l’État et l’égalité en était une modalité d’application. Désormais, l’égalité est le noyau dur de l’État et la déraison en est l’application même.

Le déploiement de l’obsession égalitaire dans le temps n’a rien à envier au discours communiste avant la chute de l’Urss, lequel avait d’abord mis en avant la notion de communisme, avant de parler de communisme réel et enfin de communisme avancé. La caserne libertaire prend l’égalité comme dogme, garantit l’égalité de droit, passe alors à l’égalité réelle (*du nom authentiquement stalinien d’un nouveau secrétariat d’État*), et évoque déjà la société des semblables, faute de pouvoir parler de celle des identiques puisque la technologie n’en produit pas encore.

Un tel déploiement ne peut produire que du ressentiment chez ceux dont la croyance consiste à ne pas accorder la même valeur à toutes les croyances et qui, en conséquence, méprisent ce que nous appelons benoîtement le « *métissage*». « *À mon avis, l’Islam reviendra, le couteau à la main*», estimait Pierre Legendre dans un entretien accordé au journal Le Monde du 22 octobre 2001. Nous y sommes. La première réaction de la caserne libertaire est typique : en faisant une docte distinction entre l’Islam de paix et l’Islam de guerre, la nouvelle cohorte de ses docteurs en théologie musulmane traduit son impossibilité de penser au-delà d’elle-même. La projection de son règlement intérieur sur ce qu’elle ne veut pas comprendre ne réside pas dans sa faiblesse intellectuelle, mais parce que si elle montrait la moindre compréhension elle se renierait elle-même. Ainsi naît la qualification de terroriste. Ceux qui, au nom d’un discours sécuritaire, utilisent aujourd’hui ce mot en reviennent à la même logique que ceux qui, hier encore, justifiaient par principe la violence d’extrême gauche comme Jean-Paul Sartre ou les Khmers rouges, comme Alain Badiou. S’il y a un mot terroriste, c’est bien le mot terrorisme, puisqu’il justifie tout et n’explique rien de la culture de mort.

Mais en cela, les islamistes rendent sans le savoir un fier service à la caserne libertaire, puisqu’étant une expression paroxysmique et pour le moins peu sympathique de la logique de la non égalité, ils lui permettent à l’avance de dénoncer tous les adversaires de *l’obsession égalitaire*, surtout s’ils ne sont pas des tueurs. Comme Jean-Marie Le Pen en 2002, l’islamiste d’aujourd’hui est l’ennemi providentiel : il est *notre* mal qui justifie *notre* bien. Il est notre plein qui justifie *notre* vide. Plus notre mal croit nous affaiblir, plus il nous renforce dans la logique morbide qui constitue notre bien. Plus il se croit notre supérieur, plus il nourrit notre supériorité égalitaire qui le détruit symboliquement avant qu’il ne le soit par les bombes du bien. Nul autre que Philippe Muray n’a mieux compris et analysé ce phénomène. Dans Chers djihadistes…, il écrit :

« Nous nous battrons. Nous nous battrons pour tout, pour les mots qui n’ont plus de sens et pour la vie qui va avec. […] Nous nous battrons. Et nous vaincrons. Bien évidemment. Parce nous sommes les plus morts ».

Un autre degré de lecture de l’extraordinaire violence générée par l’obsession égalitaire reste bien entendu la théorie girardienne du désir mimétique à laquelle nous avons fait allusion. Il y a de toute évidence dans ce point de vue d’irremplaçables clés de compréhension de phénomènes concrets et modernes comme, par exemple, la lutte effrénée et apparemment ridicule pour des petits strapontins de pouvoir. Appliqué au domaine des relations internationales, il donnerait à voir une vaste surchauffe mimétique planétaire créée par le désir de possession des mêmes objets de consommation. Si le déchaînement de la violence était alors proportionnel à celui d’une crise mimétique « locale », on peut très bien imaginer qu’il s’agisse d’une sorte d’apocalypse. Mais le modèle girardien suppose toujours deux choses : une société et un instinct de préservation de cette société.

Or, il n’est pas certain que le but ultime de la caserne libertaire soit *quelque chose* qui ressemble encore à une société, puisqu’elle en détruit une par une toutes les conditions anthropologiques : les structures, les espaces et les limites. On peut alors penser que le désir mimétique serait alors impensable, puisque chacun se verrait empereur en son propre royaume identitaire et que tous seraient – enfin – des égaux.

Mais en plus de l’obsession égalitaire, la caserne libertaire affectionne tout particulièrement le simulacre. Elle ne fait pas semblant : elle est ce semblant. Une attitude le révèle : la certitude de la vérité ; une autre la trahit : l’impossibilité de comprendre la fiction.

La caserne libertaire ne repose sur rien d’autre qu’une structure de certitude. Il ne s’agit pas d’un dogme, puisqu’on devrait alors pouvoir penser une distinction entre son contenu et sa pratique. Il s’agit encore moins d’une croyance, puisque le terme renvoie à une certaine humilité. Il s’agit de convictions : autre mot pour dire certitude avec l’autosatisfaction du travail de la raison accompli en plus. L’apprentissage ne peut avoir lieu que dans la cadre de la certitude ; il est lui-même un acte de certitude. Il n’est donc pas possible d’enseigner quelque chose qui dépasse le cadre de la certitude et si l’on faisait, par exemple pour une religion, on le ferait motif pris du « fait religieux », c’est-à-dire du catéchisme politique. Seul le politique considère son catéchisme comme une certitude. Le problème est que même « le croyant » a pris cette mauvaise habitude, puisque sa croyance est devenue peu réceptive au mystère.

Au total, on connaît déjà ce qui est attendu de la connaissance et la manière de la comprendre. La connaissance elle-même n’est, pour ainsi dire, qu’une question subsidiaire sur laquelle les esprits formés à la caserne libertaire auront tout loisir « *d’exprimer des opinions*», c’est-à-dire d’ânonner la structure de certitude. Et quand ils le feront, ils ne manqueront pas de dire *et cetera* à tout bout de champ, par déférence et soumission envers ce qui n’a même plus besoin d’être expliqué. Comme toutes les connaissances viennent du même contenant, l’enseignement et l’éducation se résument à quelques vagues indications sur les « contenus », ceci sur le mode de l’apprentissage immédiat puisqu’il n’y a plus rien à découvrir. La structure de la certitude impose l’intelligence à celui qui s’y soumet. Trois chiffres et deux explications, et voilà le béotien promu au rang de spécialiste de la structure qu’il sert pourvu qu’il en adopte la certitude. Et c’est à travers ce prisme que s’expriment désormais les logiques multiséculaires.

Dans *Le Réel et son double*, Clément Rosset écrivait : « *La fausse sécurité est plus que l’alliée de l’illusion, elle en constitue la substance même*». Que dire alors de l’effrayant monologisme qui renvoie perpétuellement à la posture de certitude, si ce n’est qu’il est l’illusion même plus la certitude de ne pas être dans l’illusion, c’est-à-dire le simulacre ? Dans Orthodoxie, le philosophe chrétien Gilbert Keith Chesterton en livrait l’interprétation suivante :

« Si vous discutez avec un fou, il est probable que vous aurez le dessous ; parce que, de multiples façons, son esprit se meut d’autant plus vite qu’il n’est pas retardé par les choses qui entrent en ligne de compte dans un bon jugement. […] Car le fou n’est pas celui qui a perdu la raison : le fou, c’est celui qui a tout perdu, sauf sa raison ».

Les figures du simulacre sont trop nombreuses pour être toutes citées. On lira avec délectation l’œuvre de Philippe Muray qui en dresse un véritable panorama : le simulacre de la joie par le *ludique* – la célébration nihiliste permanente de toute cause de joie et donc de peine ; le simulacre de la mémoire par la *commémoration* – la célébration nihiliste de la supériorité de nos valeurs sur l’histoire – ; le simulacre de la culture par le triomphe de l’inculture – la célébration nihiliste de l’absence de dogmes – ; enfin, le simulacre de la résistance par « *les mutins de panurge*».

Le fou de la certitude ne pouvant voir dans les choses que ce qu’il y recherche de toute façon, il n’y trouve toujours que de la certitude et en ignore en conséquence le caractère construit, c’est-à-dire l’incertitude productrice d’effets. Il ignore donc tout de la fiction et la prend comme une vérité plus vraie que la réalité. L’univers juridique, tout entier fondé sur des fictions que la minutie et la rectitude d’un Pierre Legendre permettent de comprendre comme telles, est cruellement affecté par une telle folie de la certitude. On lit : « *souveraineté du peuple*», on en ignore la construction et la signification, et l’on déploie immédiatement les fantasmes de la caserne libertaire sous prétexte de dire le vrai droit. On lit « *représentation*», on en ignore tout autant la construction et la signification, et l’on déploie immédiatement les mêmes fantasmes en distinguant entre la démocratie directe et la démocratie représentative, la première étant la seule et la vraie. Les attitudes qui en découlent font partie du même simulacre, puisque la caserne libertaire préfère de toute façon que la vérité univoque qu’elle a instaurée détermine le sens de la fiction plutôt que les fictions ne produisent leurs effets dans la réalité.

III. Corps politique ou comment le corps physique  
est devenu un organe de l’État

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les totalitarismes du XXe siècle n’ont pas échoué parce qu’il y avait des âmes, mais parce qu’il y avait des corps. Le rêve était de le domestiquer tout entier, d’en faire un organe de l’État pour qu’il retrouve sa pureté originelle ou se libère de ses chaînes ancestrales. Beaucoup d’âmes se sont laissé domestiquer parce qu’elles n’étaient que des corps transparents avides de recevoir la lumière du dehors. Celles qui ont résisté étaient au contraire des corps obscurs et insondables, ouverts à eux-mêmes, c’est-à-dire au mystère de l’être.

Nul ne pénétrera jamais ce mystère, mais la volonté de l’oublier en le vidant de sa profondeur ou en le remplissant de vacuité répond à ce vieux rêve de supprimer l’obscur et l’insondable. La civilisation de la transparence reprend ce vieux rêve à son compte, mais cette fois d’une autre manière : par la désensibilisation, la planification et la chosification des corps.

*Désensibilisation*. La culture est sensible ; le sensible est culture. En cas de doute, relisons *les Iks* de Colin Turnbull, pour avoir une parfaite illustration que même la perception du sentiment de douleur est culturelle. Que signifie donc le mot vie lorsque c’est *valeurs* qui le prononce ?

L’évitement de la mort, bien entendu, et son corollaire paradoxal : le culte de la vie. Comme valeurs appelle vie, ce qui est dénué de tout mystère, il ne peut pas penser la vie en même temps que la mort, et cette dernière ne tarde pas à lui apparaître comme la chose en soi la plus scandaleuse. Il peut être digne devant la mort, mais de toute façon s’indigne.

La vie doit être un grand ensemble cohérent, bien organisé, festif, à l’intérieur duquel toute déchéance ne peut être pensée comme autre chose qu’une insulte à la vie. C’est pour cette raison que seule la forme initiale de la vie qui a toute la vie devant elle, c’est-à-dire l’enfance à peine dégrossie, est prise par tous comme l’étalon-repère de l’apparence physique et du comportement légitime. À qui tire de la curiosité de l’observation de ses semblables apparaissent des phénomènes étranges d’êtres humains, à coup sûr, mais dont on ne sait même plus s’ils sont des vieillards-enfants ou des enfants-vieillards. Dans les deux cas, il faut « *se maintenir*».

L’évitement de la douleur entre dans la même logique. D’ailleurs, la douleur est souvent affublée de l’adjectif *anormal*, comme s’il s’agissait d’un synonyme. Mais considérer la douleur comme forcément anormale revient à plaider pour une vie sous anesthésie constante, puisqu’il faut alors multiplier les traitements préventifs et curatifs, ceux-ci générant une sensibilité accrue à la douleur, celle-ci appelant de nouveaux traitements et ainsi de suite. Il en est exactement de même pour l’autorité dans le domaine de l’éducation. L’effet est identique : le renforcement de la faiblesse.

Bien que l’auteur ait certainement trop cédé aux sirènes freudo-marxistes de son temps, il n’est tout de même pas inutile de relire Herbert Marcuse, en particulier *L’Homme unidimensionnel*, pour avoir une idée d’un des vecteurs principaux de la désensibilisation : ce qu’il appelle la « *désublimation répressive*». Il existe, selon lui, un rapport entre le sensible et l’injonction sociale au sensible, de telle sorte que la deuxième se calque sur les besoins d’une cause politique. Que, sous prétexte de nouveauté, Marcuse récite l’éternelle leçon anticapitaliste n’a pas grand intérêt. Par contre, le schéma qu’il propose mérite d’être pris en considération. À qui observe de manière purement clinique le rapport entre les injonctions sociales et l’évolution des mœurs depuis une trentaine d’années, apparaît en effet clairement que l’évolution des mœurs est conditionnée par les injonctions sociales et non l’inverse, même si on déploie des trésors d’imagination pour faire croire en la spontanéité des « évolutions sociétales ». Par exemple, ce que l’on appelle la jeunesse est d’abord à définir comme l’effectivité des règles principales de la caserne libertaire : l’obsession égalitaire ; l’indifférencié ; la certitude ; le simulacre.

Le domaine privilégié de déploiement de la désensibilisation est certainement celui de ce que l’on appelle « *les arts*». Jadis, les « *moutins de Panurge*» s’indignaient de ne pas avoir « *accès*» à la culture. Grâce aux ressources thaumaturgiques de l’électronique moderne, c’est chose faite. Qui en a profité pour (re)lire Montaigne ou Rabelais ? Personne. Personne, parce que les arts ne sont plus conçus comme un espace de découverte d’une altérité mystérieuse, une langue magnifique que l’on ne parle pas encore, mais comme le procédé privilégié d’auto-encensement des règles de la caserne libertaire. La chose apparaît de manière tellement grossière dans le cinéma actuel (l’infantilité érigée en vertu cardinale, l’abominable lourdeur des sentiments, le sentiment perpétuel de déjà-vu) que l’on en est presque à rechercher un deuxième degré consolatoire.

Mais c’est certainement dans le domaine de la sexualité que la désensibilisation produit ses effets les plus radicaux et décisifs. Jadis le mystère et le plaisir ; aujourd’hui la transparence et la frustration. La triple injonction moderne de jouissance, de performance et de constance a fait disparaître jusqu’au souvenir que la sexualité, elle aussi, était la mise en scène de quelque chose. Mais nous vivions certainement dans le mensonge, puisque la civilisation de la transparence nous a enseigné par l’intermédiaire d’une sociologue : « *vous comprenez, aujourd’hui, la sexualité ça demande des compétences*». On suppose qu’avec convivialité, il aurait fallu lui dire merci de reléguer le désir à la frustration perpétuelle ou à la mort certaine.

La sensibilité n’est plus soumise au sensible, mais à l’irréel total donc insensible du fantasme politique. C’est elle qu’on assassine quand on croit donner aux hommes leur ration d’autosuffisance qui leur fait baisser la tête au lieu de la redresser résolument. Quel sera donc notre chemin de la connaissance s’il ne peut plus commencer par un sensible perceptible, même trompeur ? Sommes-nous déjà condamnés à n’être que des êtres théoriques ?

*Planification*. Une fois le terrain déblayé des obstacles qui l’encombrent, il faut encore en circonscrire la partie à investir. Pour le corps, cette opération se fait d’abord dans le temps.

Un début et une fin, comme pour tout ce qui s’agite et ne s’agite plus : un *début de vie* et une *fin de vie*. On ne parle plus de naissance ni de mort, puisque ces deux termes font encore appel au mystère de l’être.

Le débat sur l’avortement conduisit à trancher la question du début ; celui sur l’euthanasie conduira sans aucun doute à trancher celle de la fin. Il importe peu de savoir dans quel sens, puisqu’il le sera de toute façon sur le mode de la *décision*.

L’homme peut être contraint de trancher des questions surhumaines pour de bonnes ou de mauvaises raisons, mais ce n’est pas parce qu’il le fait que les réponses qu’il donne sont également surhumaines. Elles restent au contraire humaines, donc faillibles et profondément incertaines. Elles auraient donc une prétention surhumaine et deviendraient inhumaines si elles se paraient de la certitude, autrement dit de la négation du mystère. En la matière, la rigidité extrême des positions de principe des uns et des autres est peut-être le signe le plus manifeste que l’inhumanité a déjà triomphé.

Mais la planification s’effectue également dans l’espace. L’organisation de l’espace fondé sur le modèle totalitaire classique, tel qu’il peut par exemple être observé dans le quartier des ministères à Berlin, n’a plus cours dans la caserne libertaire. Comme le remarque Paul Virilio dans Bunker archéologie : « *Le bunker est devenu un mythe, à la fois présent et absent, présent comme objet de répulsion pour une architecture civile transparente et ouverte, absent dans la mesure où l’essentiel de la nouvelle forteresse est ailleurs, sous nos pieds, désormais invisible*».

« *Sous nos pieds*» : tout est dit. Le sol même est politique. Le sol comme lieu de normation spatiale des corps. Les flèches des cathédrales disparaissaient dans les matins embrumés et renvoyaient les corps à des ailleurs imperceptibles ; les édifices staliniens écrasaient de leur masse la moindre prétention ontologique ; le sol de la caserne libertaire fait beaucoup mieux : il organise le déplacement horizontal des corps et les trie en fonction de l’identité qu’il est le seul à leur allouer, étant bien entendu que tous devront se retrouver autour du totem égalitaire dans la festivité de l’authentique reconstruit. Il est alors inutile de regarder en-dessous du sol, car il ne doit rien au passé ; il est tout aussi inutile de regarder au-dessus, car il ne doit rien à l’avenir.

Sur une page web de la mairie de Bordeaux consacrée au projet *Garonne Eiffel* d’aménagement de la rive droite, on peut en trouver une étonnante illustration :

« L’enjeu du logement est au centre du projet urbain : 7500 logements seront construits qui accueilleront près de 12 500 personnes. Une ville plus dense se développe en rive droite avec ses fonctions et ses services, tout en conservant certaines typologies de faubourg. L’offre en logements sera diversifiée, adaptée aux nouvelles manières d’habiter, en particulier des familles, dans le respect de la mixité sociale ».

La planification des corps dans l’espace de la caserne libertaire s’apparente très étroitement à de la gestion bouchère, dont la seule préoccupation est d’organiser de la manière la plus rationnelle et la plus efficace l’espace qui recevra les différents quartiers de viande. On objectera ici qu’aucun corps physique n’est martyrisé ni blessé. Il faut reconnaître la valeur de cette objection, mais il faut aussi admettre que dans un cas comme dans l’autre, l’espace soit organisé en fonction d’une valeur parfaitement univoque et interchangeable des choses qu’il accueille. Si ces choses sont des corps, cela signifie tout simplement qu’ils n’ont aucune valeur en tant que tels. La caserne libertaire construit la modélisation des mœurs ; elle organise sur le même mode la transparence des corps. Le regard droit, l’allure décontractée, la mine satisfaite mais déjà blasée de sa nouvelle émancipation, valeurs déambule dans les rues lisses de la caserne libertaire à la recherche d’un lieu de convivialité. Il passe devant un panneau publicitaire et lit : « *parce que vous le valez bien*».

*Chosification*. Premier acte : la désacralisation du corps. L’évanouissement de la transcendance et de son rapport mystique entre le Créateur et le corps des hommes, dont Bartolomé Leonardo, cité par Baltasar Gracián dans un de ses traités, offre ici une vision poétique :

« Son souffle en expirant, comme la vie frissonne,

Fait vibrer, étonnées, les muettes sépultures

Et les corps, libérés, livrent leurs âmes pures

Des justes renaissants quand la trompette sonne. »

La transcendance disait : « *je suis un corps*» ; le règne du tout-politique nourri de la désacralisation dit : « *j’ai un corps*». Le tout-politique reprend la distinction entre le corps et l’âme, mais remplace l’âme par la volonté. L’étrange syncrétisme de la proposition « *j’ai un corps*» signifie alors que mon corps est une chose qui appartient à ma volonté. Du moins tant que je prétends qu’il existe quelque chose comme ma volonté et que j’oublie que ma volonté n’a jamais créé mon corps et que mon corps ne m’a toujours offert que la possibilité d’une volonté.

Deuxième acte : le démembrement de l’unité du corps. Un homme guéri d’une maladie grave par une greffe d’organes, lance cet appel : « *Donnez vos organes plutôt que de les laisser périr dans un cercueil*». La générosité de cet homme n’est pas en cause, mais la formulation qu’il emploie trahit l’extrême ambiguïté de la cause qu’il défend.

Ce qui est réputé mort dans un cercueil est un corps physique composé d’organes. Lui ne voit déjà plus dans le cercueil qu’un ensemble d’organes et, plus précisément, la fonctionnalité de certains d’entre eux. De plus, il ne veut pas les « *laisser périr*», comme s’ils n’étaient pas déjà morts de la mort du corps. Est-ce à dire qu’il existe pour lui une vie dans le corps séparée de la vie du corps, celle de l’organe, ou bien que la vie se résume au caractère biologiquement exploitable de l’organe, moyennant quoi le corps ne serait qu’une chose ? Comment peut-il étayer la première hypothèse et ne pas voir que la deuxième le conduit à soutenir une logique dont le sens est de se retourner contre le corps lui-même ?

À la commisération à laquelle tout animal vivant a droit, à la mort qui constitue l’idée de notre fin et la mesure de notre existence, nous substituons l’exigence de maintien coûte que coûte dans une vie dont nous sommes contraints de détruire une par une les représentations que nous nous en faisons. Il est malheureusement à craindre que cette logique de *dépouillement subjectif* ne conduise bientôt à la mort du corps.

Troisième acte : la mort du corps. La greffe d’organes est un procédé de maintien dans la vie que l’on peut déjà considérer comme artisanal par rapport aux promesses des nouvelles technologies. Tant que la finalité de l’existence sera d’étirer le temps entre le début de la vie et la fin de la vie, rien n’arrêtera jamais la logique de chosification de déployer ses effets. Et plus elle le fera, plus elle éloignera le souvenir des corps obscurs et insondables jusqu’à le faire disparaître. Ce jour-là, bien confortablement installé au poste de commande, valeurs pourra dire : « *je suis les corps*».

Enfin, la culture de mort que nous connaissons ne correspond pas à la victoire d’un principe politique sur l’autre, mais à la combinaison de deux nihilismes unis dans la même trame logique : le nihilisme du trop-plein donnant son sens du temps au vide et le nihilisme du vide donnant son sens de l’espace au trop-plein.

À l’accumulation de trop-plein et de vide que constitue le nihilisme, la seule manière possible de répondre est de le laisser devenir ce qu’il est, c’est-à-dire rien, puisque tenter de le détruire revient nécessairement à le nourrir. Et le laisser devenir ce qu’il est revient d’une certaine manière à ne rien faire. En somme, à opposer à la certitude du rien la possibilité de quelque chose, c’est-à-dire l’espérance.

« Celui qui persévérera jusqu’à la fin sera sauvé », nous dit l’espérance chrétienne (Matthieu 13:24) ; « Il ne faut pas remuer le marais. Il faut vivre sur les montagnes » nous dit l’espérance nietzschéenne (Ainsi parlait Zarathoustra). Mais de même qu’il n’est pas possible de construire des nuages, il n’est pas possible d’apprendre l’espérance. On peut donc aussi l’attendre malgré l’absurde et le vacarme avec un bon whisky et peut-être… un cigarillo.

**Troisième partie***De quelques idées politiques «modernes»*

12

“Lecture martrienne  
 du texte d’Emmanuel Sur :  
 « Les deux nihilismes, espaces  
modernes de la culture de mort ».”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’opus d’Emmanuel Sur suscite un indéniable intérêt, voire une certaine séduction, tant les exemples ou constats égrenés au fil du texte sont observables et « nous parlent ».

Mais, que ce soit dès les premières lignes ou à la fin de la lecture, on est cependant frappé par la ressemblance de certaines idées clefs martriennes formulées sous d’autres vocables. Comme si des éléments d’un texte originaire étaient présents sous le texte ou transposés sous des formes différentes. Serions nous en présence d’un palimpseste ? (I)

Par ailleurs un certain nombre d’assertions et de termes nous invitent à nous demander, selon la méthode martrienne, si l’analyse proposée ne masque pas une interprétation ayant un tout autre objet que la fonction d’exposition et d’explication d’une problématique. Ne serait-on pas en présence d’un discours de « réactualisation » du code n° 1 (« manichéen inégalitaire ») défini par Jean Louis Martres [[1222]](#footnote-1222) ? En ce cas il y lieu de relever ce qui en serait les signes (II). Ce qui n’enlève rien à la réalité, ou la pertinence, de tels ou tels phénomènes idéologiques ou sociétaux cités par Emmanuel Sur. Car, comme le dit Jean Louis Martres, le discours engendré par le code n° 1 s’appuie toujours sur la réalité socio-politique au sein de laquelle il s’élabore.

I.

Le calque des idées martriennes apparaît clairement lorsque Emmanuel Sur écrit, à propos de nazisme et du communisme, que leur construction est fondée sur l’idée de logique. Il s’agit, dit-il, d’une « partition logique et idéelle » qui se déploie à travers des « circonstances toujours singulières ». Il suffit de la débusquer sous le nouveau vocabulaire qui leur sert de vecteur. Nous avons là toute l’idée de structure et toute l’épure de l’hypothèse « de base » de Jean-Louis Martres. Emmanuel Sur appelle cette logique « nihilisme du vide » et « nihilisme du trop plein », porteurs de la « culture de mort » (qui affecterait notre société). Ce qui fait immanquablement penser au code n° 1, mais autrement dit.

Pour Emmanuel Sur, la querelle des anciens et des modernes, ou la distinction entre conservatisme et progressisme, ne sont que la traduction des deux nihilismes identifiés. À y regarder de près on voit que les notions de Bien et de Mal, en leur acception martrienne, et leurs métamorphoses dans l’analyse martrienne du changement des idées politiques, ne sont pas loin.

Emmanuel Sur reprend, d’ailleurs, à son compte, sous le nom de certitude et d’idée de Vérité, la conception martrienne de construction du code n° 1, ainsi que certaines de ses conséquences, comme la répression du Mal au nom de l’altruisme. Autre emprunt au corpus martrien, mais comme illustration des deux nihilismes, l’aperçu de l’histoire des idées depuis le XIIIe siècle.

Si donc nous sommes en présence d’un élément essentiel de la pensée martrienne, mais que celui-ci est formulé autrement et que cette reformulation est au fondement du « concept » de « caserne libertaire » dont Emmanuel Sur fait le creuset de tous les maux actuels, on peut légitimement se demander s’il n’y pas lieu de lire le discours dans une perspective toute martrienne. Ce qui veut, alors, décrypter le texte. C’est-à-dire que nous serions en présence d’une interprétation dont la « fabrication » s’est faite selon le mode classique du code n° 1. À savoir que le processus du discours est l’inverse de celui de la pensée. Dans celle-ci la conclusion est acquise d’avance (on connaît le Bien) il suffit de trouver les arguments (le Mal, i.e. ce qui paraît intolérable autour de soi) pour la justifier. Le discours développera, lui, d’abord les arguments pour aboutir, d’évidence, à une conclusion qui s’impose d’elle-même et ainsi s’en trouve d’autant plus légitime.

Il y a donc lieu de repérer les signes qui permettent d’induire le code de valeurs. Sachant que selon la logique structurale martrienne il y a un ensemble de liaisons causales « […] de telle sorte que la possession d’un seul fragment autorise à reconstituer l’ensemble [car] la chaîne est entièrement réversible, un seul élément permet de retrouver tous les autres et particulièrement de remonter jusqu’au code de valeurs qui engendre le système ». Ainsi « […] l’intérêt réside dans une capacité de “dévoilement” interne de la pensée, forcément masquée [[1223]](#footnote-1223) ».

II.

Emmanuel Sir nous invite en conclusion à « l’espérance » en citant la Bible (Matthieu) [[1224]](#footnote-1224). Or l’espérance est un des marqueurs essentiels du code n° 1. Comme le disait Jean Louis Martres au terme de son exposé sur Platon, figure archétypale du code n° 1, « le prix à payer pour instaurer la Cité du Bien c’est le totalitarisme. Mais en niant toutes les aspirations de l’individu on crée un univers insupportable et incompréhensible. Comme contrepoids à la tyrannie de La Cité idéale on propose alors à l’homme Le Paradis céleste ou terrestre. Et si l’homme accepte, c’est qu’il croit au Progrès. La suprême récompense qui fait tout accepter c’est l’Espoir [[1225]](#footnote-1225) ».

L’espérance postule qu’il y a donc une Bien et un Mal qui sous-tendent le discours. Quel est ce Mal ? Quels sont les maux représentatifs de la « culture de mort » qui caractériserait notre société ?

En une formule percutante Emmanuel Sur identifie la cause du Mal « la caserne libertaire » toute entière fondée sur une « structure de certitude [[1226]](#footnote-1226) ». Cet oxymore, aussi séduisant que doté d’une grande plasticité qui autorise d’y inclure tout ce que l’auteur considérera comme non conforme au Bien.

Une première caractéristique de cette structure est le fait que la « caserne libertaire », nihiliste, célèbre l’absence de dogmes. Donc a contrario cela signifie que la Cité « surienne » doit se construire sur la Vérité, connue de l’auteur. Pour lui l’indifférenciation des croyances aboutit à ce que la « caserne libertaire » ne voit pas la différence entre le christianisme et l’islam. Selon lui la religion chrétienne se fonde sur le péché originel, le pardon, l’espérance, la charité et la différenciation entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Alors que l’Islam se caractérise, pour l’essentiel, par la fusion des deux pouvoirs et la prescription, dans certaines sourates, de l’acte de tuer [[1227]](#footnote-1227). L’Inquisition est éludée ; selon lui c’est le discours officiel (i.e. « la caserne libertaire ») qui s’en sert pour souligner le danger de toutes les religions… On mesure le fossé qui sépare l’analyse martrienne de l’exposé d’Emmanuel Sur. En effet la première permet justement de comprendre pourquoi, le christianisme, en dépit de son discours, a par exemples : dès qu’il fût en capacité de le faire persécuta violemment les païens puis tous les non chrétiens, instaura l’Inquisition et L’Index, ou n’a pas empêché au XIe siècle la théocratie pontificale. Ou bien encore pourquoi au sein du protestantisme on vit des phénomènes de persécution similaires à ceux qu’il dénonçait. Comme le soulignait Jean Louis Martres, et pour les mêmes raisons structurales, le marxisme – qui se veut matérialiste et scientifique – a fini par la terreur et les procès « staliniens » [[1228]](#footnote-1228).

Un deuxième dogme spécifie la « caserne libertaire ». C’est l’Égalité. Le dogme égalitaire génère une extraordinaire violence. Emmanuel Sur n’hésite pas à mettre sur le compte de ce dogme l’islamisme qui ne serait qu’une réaction paroxystique de « la logique de non-égalité » au cœur de celui-ci. L’islamisme est, pour Emmanuel Sur, l’ennemi providentiel. Par un extraordinaire retournement du raisonnement il explique qu’il est notre Mal qui justifie notre Bien (i.e. « la caserne libertaire », qui pour lui est donc Le Mal). Par là-même l’islamisme » nourrit notre supériorité égalitaire ». Mieux la qualification de terroriste n’est qu’une figure du discours sécuritaire de la « caserne libertaire » et « s’il y a un mot terroriste, c’est bien le mot terrorisme, puisqu’il justifie tout et n’explique rien de la culture de mort ». Suprême paradoxe, on pourrait penser que le djihadisme – en sa forme extrême de « l’état islamique » (Daesh) qui décapite, viole en masse, mutile, projette partout ses bombes humaines- serait l’archétype de la « culture de mort ». Emmanuel Sur n’en dit mot, car dans une stricte logique du code n° 1, seule « la caserne libertaire » est le Mal, elle seule donc incarne « la culture de mort » et est responsable de cette terreur islamiste. Supprimez le Mal (« la caserne libertaire ») et tout rentrera dans l’ordre. Tout autre interprétation reviendrait à  relativiser la « caserne libertaire » donc le Mal et donc ruiner la démonstration.

Une troisième caractéristique détermine la « caserne libertaire ». « En plus de l’obsession égalitaire [elle] affectionne […] le simulacre ». Les esprits ne peuvent exprimer que des opinions puisque la connaissance et sa compréhension sont délimitées par « la structure de certitude ». Emmanuel Sur énumère comme exemples [[1229]](#footnote-1229) :

– « … le triomphe de *l’inculture*[[1230]](#footnote-1230) » sans autre précision. Car peut-on définir l’inculture autrement que par ce qu’on entend par culture ? Mais celle-ci peut- elle être définie de façon universelle, pour l’appliquer en tous lieux et toutes époques ? Rien n’est moins sûr. Même à l’échelle de La France, aura-t-elle le même contenu selon les époques ? À l’intérieur d’un même siècle ce qu’on entend comme culture (donc inculture) est-il constant ? Autre problème selon le niveau du cursus scolaire la culture peut-elle s’apprécier *in abstracto*? Ainsi entre le primaire, le secondaire et le supérieur ? Ce qui pose aussi la question des catégories (classes) sociales qui, on le sait, n’accèdent pas toutes aux mêmes filières. Va-t-on alors faire entrer un critère subjectif de l’ordre du préjugé ? En « haut » du cursus – par nature donc – on serait cultivé, en bas « inculte ».

En réalité la réponse nous est donnée par la logique du code n° 1. Ceux qui détiennent La Vérité, les « experts » du Bien et du Mal définiront la culture et donc l’inculture. Emmanuel Sur, à son tour, tombe dans les rets du code, qu’il appelle « la logique de certitude » qu’il rejette pourtant dans son discours.

Dans le même ordre d’idées il récuse le cinéma actuel et l’accès à la culture via *Internet*.

Enfin parmi les atours de la « caserne libertaire » on peut relever :

– l’État qui ne fait qu’entériner *ce qui est* alors, dit-il, qu’il devrait s’exprimer sur le mode de *ce qui doit être*. Il s’en évince une production juridique qui vise simplement à enregistrer et à garantir les pratiques sociales possibles. Ce qui s’avère être un processus sans limites d’autant que pour parvenir à en légaliser toujours plus il suffit de promouvoir la lutte contre les discriminations. Car la discrimination résulte « […] de la comparaison entre deux situations », donc il y aura autant de discriminations que de situations différentes. Le code n° 1 se révèle pleinement lorsqu’Emmanuel Sur appelle à une « […] dérèglementation salvatrice [[1231]](#footnote-1231) » contre les progrès du Droit et lorsqu’il affirme qu’il y a *désacralisation*[[1232]](#footnote-1232) des corps et évanouissement de la *transcendance*[[1233]](#footnote-1233) et du *rapport mystique*[[1234]](#footnote-1234) entre le Créateur [[1235]](#footnote-1235) et le corps des hommes.

Dès lors sont considérés comme maux, la non acceptation de la douleur, l’avortement, l’évitement de la mort, la pratique de l’euthanasie (inéluctable selon lui) qui ne conclura plus la mort mais ce que la « *caserne libertaire*» nomme « *fin de vie ».* Il y a, pour lui, négation du *mystère et l’inhumanité*[[1236]](#footnote-1236) a déjà triomphé.

Si le Bien n’est pas décrit explicitement il n’est que de suivre la méthode martrienne pour en connaître les contours, à savoir que ce sera l’inverse du Mal dénoncé. Nous n’en ferons pas le descriptif puisqu’il est donc d’évidence et que les assertions et la terminologie employée par Emmanuel Sur (soulignée par nos soins ci-dessus) nous donnent des indications sur le *corpus* de rattachement du Bien. Disons de façon élémentaire que le Bien en son essence est un hymne à la vie en sa formulation transcendantale chrétienne voire catholique [[1237]](#footnote-1237), *corpus* d’autant plus prégnant si on relit (*cf. supra*) les propos tenus sur le christianisme et l’Islam. D’ailleurs la notion de « culture de mort » est un thème professé par l’Église catholique pour dénoncer l’évolution des sociétés occidentales.

Conclusion

« On ne badine pas avec la force » écrivait Pierre Hassner [[1238]](#footnote-1238). Osons reformuler la formule pour notre propos de la manière suivante : on ne badine pas avec l’analyse martrienne des idées politiques. « La lecture symptômale [[1239]](#footnote-1239) » martrienne permet de décrypter sous les habits de la « raison raisonnante » ou le détour de la « forme » philosophique « qui ennoblit le sujet [[1240]](#footnote-1240) » le ressort profond du discours, c’est-à-dire le code qui y préside, et donc sa nature réelle. En l’occurrence s’inspirer, sous d’autres formes, telle ou telle idée essentielle martrienne ne suffit pas pour éviter d’être pris dans les filets du code « manichéen inégalitaire ».

Nous avons pu mettre en évidence celui-ci et formuler l’hypothèse de rattacher le contenu du Bien implicite au christianisme – si ce n’est à sa version catholique – lequel est l’expression la plus proche du modèle n° 1, qui en se réalisant a opéré une coupure radicale [[1241]](#footnote-1241) avec le monde antique et marqué pour plus de 2000 ans l’Occident.

Aussi à rebours de l’explication d’Emmanuel Sur concernant la cause des maux actuels « la caserne libertaire », et du remède à apporter au Mal ainsi défini, le Bien tel qu’il transparaît, et est esquissé ci-dessus, nous pouvons dire avec Jean Louis Martres que s’ils « […] subsistent dans les démocraties certains mots et ressorts manichéens [et que] le relativisme, fondement de la démocratie, se trouve infiltré par un manichéisme masqué […] rien désormais ne peut plus éviter que le Bien ne soit “glissant”, impossible à déterminer a priori, étroitement soumis aux avatars du temps. L’illusion d’une transcendance vertueuse cache […] la fluidité déconcertante des “multiples biens” démocratiques [[1242]](#footnote-1242). La seule boussole qu’un démocrate peut accepter […] se limite à dire le permis et l’interdit, et non à décider Le Bien et Le Mal [[1243]](#footnote-1243) ».

Les volutes du cigarillo [[1244]](#footnote-1244) ont dessiné pour Emmanuel Sur les formes du Bien et du Mal qui dévoilaient la cause de nos maux et suggéraient le sens d’un avenir fondé sur la possibilité de voir triompher le Bien. Ces arabesques étaient d’autant plus fascinantes que c’étaient le reflet de sa propre vision.

Fumer un *cigarillo*[[1245]](#footnote-1245) suffit-il pour ne plus être captivé par la figure ensorcelante de la Cité du Bien, renoncer à la volupté de l’encens qui s’en exhale et être privé de l’ivresse du dévoilement du monde et de l’exaltation de participer au combat contre le Mal, contre « le coté obscur de la force » ?

Ce serait oublier que le *cigarillo* n’est rien, seulement des volutes en devenir. C’est le fumeur qui a dressé la carte d’exploration des idées politiques [[1246]](#footnote-1246), et donné les règles de son interprétation, qui est tout.

**Analyser les idées politiques.***Hommages au Pr. Jean-Louis Martres*

Quatrième partie

DE QUELQUES IDÉES  
« INTERNATIONALES »

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

13

“Empire, Morale et Realpolitik.”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

« Tel est pris qui croyait prendre ». Ce pourrait être le libellé de bandeaux qu’on pourrait apposer sur les livres de Chantal Delsol [[1247]](#footnote-1247) d’Hubert Védrine [[1248]](#footnote-1248), consacrés aux relations internationales. Ce serait également une mise en garde qu’on pourrait apposer sur la plupart des écrits relatifs à la dénonciation – véhémente – de « l’Empire américain », incarnation du « Mal sur Terre » [[1249]](#footnote-1249).

Récuser la morale, refuser l’Empire américain ou prôner un retour à « *la realpolitik*», et en déduire de séduisantes démonstrations et propositions ne suffit pas pour s’émanciper du corpus dénoncé ; ou pour considérer que le phénomène étudié sera éradiqué, d’une manière ou d’une autre, pour ne plus revenir. On peut mettre en évidence que la prégnance de ce qui est dénoncé est telle, que les auteurs, malgré eux, accumulent les contradictions qui ruinent leurs beaux édifices intellectuels et fait ressurgir, tel un phénix, ce à quoi ils avaient voulu échapper…

Ainsi de la notion d’Empire, terme galvaudé depuis l’écroulement de l’Union soviétique, et surtout défini constamment de façon univoque – et négative – par rapport aux États-Unis d’Amérique. Nonobstant tout ce qu’on pourrait écrire sur ce dernier point [[1250]](#footnote-1250), il ressort de cela que les approches restent essentiellement descriptives. On ne répond pas vraiment à la question : pourquoi la rémanence de cette forme de fonctionnement des relations internationales ? Pourquoi est-ce une constante ?

Il faut donc penser *théoriquement* l’Empire en tant que « mécanisme » inhérent aux relations internationales. Il faut tout à la fois l’inscrire comme Essence et pouvoir en expliquer sa manifestation tant dans sa dimension temporelle que dans sa diversité d’expression.

Cela passe par une articulation entre les concepts de Puissance et de Système dans la Théorie des relations internationales, afin de comprendre pourquoi l’Empire est un phénomène logique et récurrent dans l’histoire. On peut pour de bonnes ou mauvaises raisons s’élever contre tel Empire (ou qualifié de tel…), mais on ne peut faire croire que celui-ci affaibli, voire détruit, il en serait fini de cette forme – abhorrée – des relations internationales. Car tel un phénix, un jour, l’Empire renaîtra.

C’est sous l’angle de la philosophie politique que nous nous sommes attachés en 2005, à critiquer [[1251]](#footnote-1251) l’ouvrage de Chantal Delsol. En effet nous avons lu avec intérêt, puis avec perplexité au fil des pages, la vigoureuse attaque de l’auteur contre la morale (*c’est-à-dire* les Droits de l’homme) qui dominerait les relations internationales et mettrait en péril, *in fine*, notre devenir en tant que *Polis*. Une lecture attentive du texte montre nombre de contradictions dues à l’amphibologie de notions clés sur lesquelles la démonstration est fondée, et dont il résulte, au terme de notre analyse, que l’auteur est resté prisonnier de ce qu’elle dénonçait…

Il est particulièrement frappant que ce soit le même constat que l’on doit faire à propos du livre d’Hubert Védrine qui tente de penser les relations internationales à partir, d’ailleurs, de la même position que Chantal Delsol. De la même manière que chez cette dernière, la démonstration finit par se diluer dans de nombreuses contradictions qui s’égrènent au fil des pages. Si la « *realpolitik*» est convoquée au profit de l’Histoire, l’idéalisme dénoncé (*in fine*: la morale) – « Dieu caché » [[1252]](#footnote-1252) inscrit au cœur de l’argumentaire – réduit à néant le projet initial. En définitive, tout bien pesé, on retire davantage d’enrichissements et de matière à penser dans les courts, mais denses ouvrages de Robert Kagan [[1253]](#footnote-1253). Toutefois, notre propos suppose de poser une question préalable qui touche à la légitimité de celui-ci. Le temps de penser [[1254]](#footnote-1254) est-il ouvert à « l’honnête homme » ?

Peut-on ne pas avoir le « titre » de journaliste, enseignant, consultant, haut fonctionnaire, homme politique, ou plus généralement ne pas faire partie d’une catégorie sociale bien étiquetée et néanmoins savoir *penser le Politique*?

La lecture de la presse versée en la matière, généraliste ou spécialisée, sans parler bien sûr de l’audiovisuel, tendrait à prouver que non. Faire partie du « cénacle » implique visiblement qu’*ipso facto* « vous pensez » (ne pas en être impliquerait l’inverse). Même l’absurdité du propos n’est pas rédhibitoire.

C’est ainsi qu’en 2004, l’acmé de l’aberration intellectuelle en politique fut publiée par le journal *Le Monde* sous la signature d’un écrivain de renom [[1255]](#footnote-1255) qui demandait aux peuples du monde de se mobiliser… pour voter contre G.W. Bush. On imagine sans effort le sort d’un tel article venant d’un quelconque citoyen [[1256]](#footnote-1256). Pourtant, *penser le Politique* comme simple citoyen est de l’ordre du possible. C’est ce que nous souhaitons montrer ci-après en prenant le temps de penser pour contribuer modestement aux débats de philosophie politique et participer ainsi au « *métier de citoyen*» [[1257]](#footnote-1257) au sein de la *Polis*.

I. La « Puissance », le « Système »  
et « l’Empire » (ou l’attracteur caché)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis la guerre en Irak en 2003, le débat qui s’est installé sur la place et le rôle des États-Unis dans les relations internationales a pris une acuité particulière voire un tour souvent passionnel, notamment en France. Deux notions sont ici indissolublement associées : celle de Puissance et celle d’Empire, plus ou moins connotées moralement.

Or l’approche moraliste ou l’analyse strictement conjoncturelle ne sont d’aucune utilité pour comprendre la permanence des phénomènes et leur caractère protéiforme. Pour autant, si la théorie des relations internationales a su s’enrichir du concept de Système tout en n’abandonnant pas le concept de Puissance, elle a quelques difficultés à articuler conceptuellement les deux et à penser l’Empire comme concept intégré de l’approche systémique. « L’Empire était au Milieu, les Barbares étaient autour » [[1258]](#footnote-1258). La problématique théorique qui s’ouvre pourrait se formuler ainsi : la Puissance était au milieu, le système était autour et… l’Empire était caché.

La littérature consacrée aux relations internationales, que ce soit sous l’angle de la Science politique ou celui de l’Histoire, n’ignore pas, tant s’en faut, la notion de Puissance. C’est même la ligne de départage, extrêmement classique, entre « réalistes » et « moralistes » selon l’utilisation qui en est faite. Il faut cependant constater que les définitions proposées n’ont pas vraiment permis de comprendre en quoi la Puissance était une réalité structurante des relations internationales.

En enchâssant (comme en linguistique [[1259]](#footnote-1259)) la *structure* de Puissance dans le concept de système, on peut transformer l’approche théorique des relations internationales et développer une construction *conceptuelle* rendant au paradigme systémique toute sa portée en ce domaine et faisant de l’Empire une composante fonctionnelle de tout système de relations internationales.

Car si l’Empire est absent des approches conceptuelles des relations internationales, en revanche il est présent dans l’Histoire des relations. Plus exactement, en ce qui concerne les études théoriques des relations internationales – qui comprennent toujours une partie historique – il n’y a pas de lien entre l’évocation des Empires et la place de la notion d’Empire dans la théorie. Les Empires participent de l’illustration de la théorie, mais l’Empire n’existe pas dans celle-ci.

Pourtant historiens et philosophes de l’Histoire sont à même d’en donner le sens premier (l’imperium romain), son acmé occidental : l’Empire romain, ou encore la multiplicité de ses formes (Empire terrestre, Empire de la mer, Empire des steppes, etc.) ou de ses réalisations (Empires perse, chinois, mongol, byzantin, ottoman, austro-hongrois, etc.). Tout un chacun constate la récurrence du phénomène qui ne manque de nous fasciner et de nous interpeller.

Pour leur part, les peuples voient, peu ou prou, dans l’Empire simultanément la domination, voire la soumission, du plus grand nombre d’entre eux sous une même férule ; et l’unité de tous, gage de paix, en tout cas de stabilité. L’idéal de la *Pax Romana* hante les élites occidentales depuis la fin de l’Empire romain d’Occident, archétype – avec l’Empire chinois – de ce qu’est un Empire.

On peut observer, dans le même esprit, depuis quelques années, le développement d’un discours sur la double monarchie comme modèle récent (et moderne pour ses zélateurs) de la paix par l’Empire, redonnant lustre, ainsi, à la devise de la Maison d’Autriche : *Austriae est imperare orbi universo*[[1260]](#footnote-1260)…

La constance du phénomène, comme son emprise sur les esprits, conduit donc à penser que l’Empire ne peut être que partie intégrante du mécanisme de tout système des relations internationales ayant en son cœur la *structure de Puissance*.

– Chacun admet, dans la discipline que sont les relations internationales, que celles-ci (entendu comme objet) ne sont pas les sommes des « politiques étrangères » ou des jeux de Puissances. Les relations se situent dans un cadre. Avec l’idée – ne serait-ce que d’intuition – que celui-ci déterminerait, plus ou moins, – en tout cas, influencerait – la conduite des acteurs.

Ainsi comprend-on, même empiriquement, que l’architecture des alliances d’avant 1914 a pesé sur les événements et a, peut-être, dicté la marche vers la guerre une fois les conditions factuelles réunies. De même saisit-on, sans véritable démonstration, que l’affrontement des deux super-Puissances et de leurs alliés après 1945 a organisé toute la vie internationale et que les acteurs devaient inscrire leurs actions dans ce cadre. Enfin, avec l’effondrement de l’Empire soviétique, chacun a ressenti que les relations internationales étaient différentes et a pu constater, au travers des livres et des articles, que nombre d’auteurs s’interrogeaient ou proposaient de nouvelles explications du fonctionnement *global*[[1261]](#footnote-1261).

Les spécialistes ont donc cherché un concept susceptible de rendre compte de cette appréhension de la réalité, opératoire, quelles que soient les époques [[1262]](#footnote-1262).

C’est l’adoption du point de vue systémique [[1263]](#footnote-1263), que l’on pourrait illustrer par l’image d’une maison : une maison est bien la somme de briques, mais suivant une architecture qui s’impose aux briques et leur assigne une fonction. De même, un être vivant est composé d’organes fonctionnant suivant un certain processus, le tout s’adaptant à l’environnement dans lequel cet être vit. Cette notion a été largement vulgarisée (parfois de manière un peu réductrice, voire inappropriée) par la « vague » écologiste.

Ces exemples, bien entendu, restent de l’ordre de la métaphore, car sur le plan épistémologique, il est évident qu’il faut éviter, par exemple, de poser comme semblables les systèmes vivants et les systèmes sociaux, ceux-ci étant des systèmes ouverts, c’est-à-dire capables de recevoir de l’information [[1264]](#footnote-1264) de l’environnement et de s’adapter à celui-ci ; de plus, de par leur nature sociale, intervient la notion de complexité tant dans leur organisation que dans le mode de fonctionnement.

En ce qui concerne les relations internationales, le recours au concept de Système va, selon les auteurs, du mot utilisé dans le texte – sans que cela implique un quelconque changement de méthode – [[1265]](#footnote-1265), à la volonté de bâtir une théorie consistant en l’élaboration d’un modèle de façon à replacer chacun des acteurs dans une totalité qui assigne aux différents éléments une fonction et détermine ainsi leur comportement. La finalité étant d’arriver à un modèle explicatif et – autant que faire se peut – prédictif (tout au moins à court et moyen terme).

La notion de système entendue comme « éléments interdépendants unis par des liaisons réactives formant un ensemble organisé » implique l’utilisation de certains concepts.

D’abord celui d’interaction, en effet la théorie des systèmes présuppose l’interaction des éléments constitutifs. Sans liaisons réactives il n’y a pas de système. Les interactions définissent une configuration qui est la Structure du Système, laquelle, selon l’analyse systémique, détermine le rôle des éléments (suivant un degré qu’il appartient au chercheur de déterminer).

Ensuite celui de fonction, chaque élément joue un rôle défini par la Structure du système, celui-ci ayant un certain nombre de fonctions à maintenir s’il veut se conserver comme Système. Toute la question est de savoir quelles sont les fonctions essentielles du système étudié, avec le risque d’arriver à une explication type téléologique.

Par ailleurs, l’approche systémique repose sur le principe de *totalité*, c’est-à-dire l’existence de propriétés émergentes ; autrement dit des propriétés nouvelles du seul fait de l’agrégation d’éléments au sein d’un ensemble (par exemple : la production de concepts par le cerveau est une propriété émergente résultant de l’interaction entre les milliards de neurones).

Enfin, la notion de système comporte le concept *d’équilibre*, c’est-à-dire le maintien du système. Cette notion, fructueuse par certains côtés, a pour danger de pouvoir déboucher sur une vision mécaniste laquelle est applicable, seulement, aux systèmes dits fermés. Or la théorie des systèmes a fait ressortir qu’un système qui reçoit des impulsions de son environnement peut rétroagir suivant un « *feed-back*» (une rétroaction) négatif assurant une autorégulation parfaite (homéostasie et morphostase) ou suivant un « feed-back » positif qui amplifie les phénomènes au point d’entraîner des modifications de la structure (morphogenèse). Les systèmes sociaux, de par leur nature, sont des systèmes complexes relevant de ce type de conceptualisation, et ce processus adaptatif a mis en valeur les notions d’information et de communication.

Les relations internationales en tant que système social entrent donc dans le cadre des systèmes adaptatifs complexes et des concepts inhérents à ceux-ci.

Cette méthode a ainsi permis de renouveler l’étude des causes d’une action et des fonctions qui peuvent y être associées, fonctions qui ne sont pas nécessairement le fruit de la volonté de l’acteur. Mais il n’est pas exclu que celui-ci puisse, par compréhension de la « mécanique », utiliser par la suite les fonctions et en faire la cause de ses actions après un « apprentissage » des règles du système (car l’acteur ne maîtrise pas entièrement le système dont il fait partie).

En définitive, on peut imaginer le système des relations internationales comme un ensemble dans lequel circulent des influx unissant une multiplicité de centres de décision, chacun ayant un comportement résultant des « lois » de régulation du système.

Bien entendu, le recours à l’analyse systémique en relations internationales ne va pas sans soulever un certain nombre de questions d’ordre épistémologiques débattues entre spécialistes. Par exemple la notion d’environnement qui, du fait de la globalité du système issu de la Seconde Guerre mondiale, ne paraît pas utilisable telle quelle en la matière, ou encore la notion de centre régulateur, etc. Surtout, il faut avoir à l’esprit que le système élaboré par le chercheur en sciences sociales n’a pas d’existence phénoménale.

Néanmoins, sans entrer dans le débat théorique [[1266]](#footnote-1266), on peut estimer que ces questions sont, ou peuvent être résolues ; en tout état de cause, des analystes utilisent, peu ou prou, la méthode systémique pour rendre compte du monde contemporain. Car cette méthode, comme nous le disions, a renouvelé l’étude des causes d’une action ; elle a également orienté les recherches sur les enchaînements, les réactions et la communication.

Elle a aussi eu des conséquences sur un certain nombre de notions considérées comme naturelles ou acquises. Par exemple l’idée d’État, entendu comme « forteresse » et symbolisé par l’idée de frontière s’est fortement estompée (bien avant qu’on ne parle de la « mondialisation »).

Dans la nouvelle perspective, la frontière, comme trait continu, disparaît au profit de flux. Les frontières, alors, deviennent des discontinuités dans la fréquence des réactions (discontinuités dans les degrés de covariances) et dans la fréquence des transactions. Ce qui veut dire qu’une décision prise à un endroit du système entraîne des effets dans tout le système dès lors qu’il y a connexion [[1267]](#footnote-1267). La frontière n’existe qu’autant que l’acteur puisse canaliser et contrôler l’influx.

Apparaît une autre vision des relations internationales, conçues comme un monde de réseaux où chacun est dépendant et ne peut, sans risques, se couper du réseau [[1268]](#footnote-1268). On peut utiliser le réseau pour propager et amplifier des perturbations. Les conflits peuvent découler de l’appropriation de biens, mais aussi de tentative de contrôle de flux (mener « une guerre » sur l’assurance crédit à l’export peut obliger l’organisme spécialisé d’un État à augmenter ses interventions, c’est-à-dire celles du bailleur de fonds qu’est l’État, et donc à déséquilibrer les finances de celui-ci) [[1269]](#footnote-1269).

On peut donc, à partir du concept de système et des principes qui le qualifient, élaborer des modèles dont les constantes seraient, par exemple, le nombre d’acteurs (systèmes bipolaires et multipolaires, avec toutes les variantes possibles) et la nature des relations (systèmes homogènes – les acteurs se réclamant d’une même conception de la politique, ou systèmes hétérogènes) [[1270]](#footnote-1270). Chaque modèle ayant des règles minima de fonctionnement, faute de quoi le système défini ne pourrait se maintenir.

Mais la plupart du temps, les modèles sont des répliques synthétiques d’exemples historiques des relations internationales. En ce sens, ils sont statiques et ne permettent pas de comprendre « comment ça marche », encore moins d’avoir une « cartographie » des niveaux d’analyses et des théories explicatives afférentes.

Or le concept de système permet de préciser un outillage conceptuel répondant à la double exigence d’intégration des méthodes (qui ne sont pas exclusives les unes des autres, mais complémentaires en fonction du niveau de l’analyse effectuée) et de modèle explicatif. Ce modèle doit être de nature résolument abstraite et doit avoir pour fonction d’offrir une grille d’articulation des concepts utilisés en relations internationales, des niveaux de la réalité internationale, et des enchaînements de ceux-ci.

À partir de ce modèle, on peut construire – par l’observation empirique et historique – le schéma du système des relations internationales fonctionnant à un moment donné. Toute la démarche revient à concevoir un modèle qui, d’une part expliquerait le mode de constitution de la structure du système ainsi que les modalités de la régulation, étant entendu que la structure se constitue par les interrelations des acteurs et que ceux-ci à leur tour subissent les « lois » de la structure, et d’autre part tiendrait compte des différentes théories en relations internationales. Il convient donc de proposer un modèle que l’on pourrait qualifier de modèle « à variables multiples » [[1271]](#footnote-1271) dont il faut définir les règles.

Dans tout système international, les relations sont réglées par le calcul des forces et les exigences de l’équilibre. Cela suppose le recours à la notion de Puissance, telle que définie par Jean-Louis Martres [[1272]](#footnote-1272).

La force des propositions de ce dernier réside dans le fait que la Puissance, intuitivement et factuellement perceptible, devient un véritable concept à même de rendre compte des composants de la Puissance *in abstracto*, mais aussi in concreto à un moment donné (aspect synchronique du concept), et d’en comprendre la dynamique *logique*, comme ses différentes figures historiques (aspect diachronique du concept).

La Puissance ce sont d’abord des *éléments objectifs*: l’espace (mais sa valeur va dépendre de l’évolution des techniques – qu’on songe à l’invention du canon ou de l’avion par exemple, et de l’Histoire) ; la population (importance, pyramide des âges, des sexes, etc.) ; les ressources ; l’organisation économique et financière ; la technologie ; la force militaire ; etc. Tous éléments observables ou quantifiables.

Mais la Puissance se son ensuite des *éléments subjectifs*. C’est-à-dire qu’il faut intégrer la valeur attribuée par l’acteur à l’élément objectif. Ainsi les idées de frontières naturelles ou les théories géopolitiques modifient la perception de l’espace et son intérêt. Il en est de même pour les doctrines raciales à l’égard de la population ou encore des théories économiques pour ce qui concerne les sources de la richesse.

Ainsi en est-il de chaque facteur de la Puissance. Mais la subjectivité c’est aussi la capacité de l’acteur à mobiliser. C’est-à-dire à passer du potentiel au réel. Or cela n’est pas quantifiable. Il paraît fortement improbable que l’on puisse enfermer dans les chiffres un tel passage. D’où l’image approximative de la Puissance d’un acteur. Mais cet aléa dans l’évaluation de la Puissance n’est pas le seul élément introduisant un certain relativisme dans le calcul de la Puissance.

Nonobstant le fait que chaque facteur doit s’apprécier simultanément en termes de force et de faiblesse, il faut également relever que les facteurs de Puissance ne s’additionnent pas purement et simplement. Chaque facteur est un moyen autonome. Il n’y a pas addition, mais seulement cumul d’aptitudes à influencer ou à agir pour un acteur. Dès lors, évaluer la Puissance des acteurs c’est établir des « hiérarchies parallèles » [[1273]](#footnote-1273).

Autrement dit, cela revient à procéder à des classements de Puissance à l’intérieur de chacun des facteurs. Mais ceux-ci étant autonomes, il y a une hiérarchisation différente suivant chaque facteur. La conséquence c’est que la structure de la Puissance est différente pour chaque acteur. Et admettre que deux acteurs sont des superPuissances ne veut pas dire qu’il y a symétrie de la Puissance [[1274]](#footnote-1274).

La Puissance c’est aussi *une* *relation*. La Puissance n’existe pas dans l’absolu, mais se mesure à l’occasion d’une relation entre un, ou plusieurs, autre(s) acteur(s). Or toute relation met en jeu les systèmes de croyances (idéologies, stéréotypes, etc.) qui conditionnent le comportement des acteurs. D’où l’incertitude qui s’instaure dans le calcul de la Puissance et qui dicte les conduites des acteurs qui n’ont pas une vision transparente, mais une image de la réalité.

Par ailleurs, la Puissance va dépendre de *l’espace abstrait de Puissance* dans lequel s’inscrit l’acteur. L’idéologie [[1275]](#footnote-1275), l’ethnie, langue, les alliances, la monnaie, etc. dessinent des espaces abstraits qui influencent les acteurs et participent à leur Puissance (exemples : le Vatican par le jeu des populations catholiques [[1276]](#footnote-1276), Israël par le biais de la diaspora, l’Iran par le canal islamique chiite, et de façon générale le levier de la communauté des croyants pour tout État, ou autre acteur, d’obédience musulmane, la Chine et la diaspora chinoise).

Enfin la Puissance c’est un moment. En effet, elle varie dans le temps et dépend de l’époque. De ce fait, elle dépend, aussi, du système de référence dans le lequel elle se situe (exemple avant 1945 ou après, avant la fin de l’Union soviétique ou après). La Puissance, schématiquement résumée, va attribuer des moyens et une fonction à chaque acteur.

Ainsi par rapport à l’hypothèse systémique le modèle théorique de fonctionnement des relations internationales pourrait s’articuler de la manière suivante :

Le Système est composé d’éléments, plus ou moins interdépendants, à tendance homéostatique pour certains d’entre eux (les systèmes politiques par exemple).

On peut donc avoir une interdépendance forte et un faible équilibre. L’interdépendance entraînant le développement de « *feed-back*» négatifs qui suscitent un affaiblissement de l’équilibre.

La complexité du Système entraîne de multiples boucles de rétroaction qui font qu’une décision prise à un endroit peut engendrer des effets opposés à ceux attendus. On peut, aussi, avoir une interdépendance faible et un équilibre élevé, ce qui permet l’absorption locale de « traumatisme » sans réaction sur l’équilibre.

La tendance normale à l’autonomie de toute cellule se trouve en contradiction avec la tendance à l’intégration du système. Contradiction d’autant plus forte que la cellule est fortement homéostatique (cas des systèmes politiques). Toutes les parties, par ailleurs, n’ont pas forcément un intérêt équivalant au maintien du système de relations internationales.

Les parties du système ayant une certaine autonomie pourront devenir source de « déviances » organisées [[1277]](#footnote-1277). Le cumul des facteurs de Puissance va accroître l’autonomie et pouvoir susciter une coalition (« la déviance pure » n’existe que lorsque l’acteur n’a pas les moyens d’activer une coalition et dont l’action, alors, s’apparente à une cause perdue dont il fait les frais : isolement politique, économique, pauvreté, etc.).

Lorsque se crée une convergence d’intérêts entre « le déviant » et d’autres centres de Puissance, la déviance ne sera perçue comme telle que par ceux qui ont un intérêt au maintien du système (« les déviants », eux, verront ceux-ci – à leur tour – comme « déviants », car empêchant, justement, le nouvel équilibre). Un élément fortement homéostatique pourrait entreprendre une réorganisation du système de relations internationales dès lors que se conjuguent Puissance et circonstances adéquates.

Mais il pourrait aussi se retirer (l’autonomie se mesurant plus par les chances de survie quand l’élément est séparé du système. L’idéologie joue ici un grand rôle : les origines de la Puissance à un moment donné véhiculent, ou sont véhiculées, par un modèle sociétal qui peut être reconnu de l’opinion. Le Prince désirant l’autarcie risque alors d’être en opposition avec l’opinion, ce qui affaiblirait son pouvoir [[1278]](#footnote-1278)).

Le Système peut tenter, en ces différents cas de figure, par le réseau de communication, de contrôler la cellule dissidente ou d’exclure la cellule. La tension existant à un moment donné signifierait soit que la cellule n’a pas encore été contrôlée ou n’a pas encore été exclue, ou bien que la cellule amorce une réorganisation du Système.

La régulation c’est alors le maintien des équilibres fondamentaux [[1279]](#footnote-1279) *considérés* par les acteurs comme intérêts vitaux. « Chaque fois qu’un équilibre s’instaure entre les valeurs et la nécessité, la politique étrangère doit commencer par définir ce qui constitue un intérêt *vital*[[1280]](#footnote-1280) autrement dit, quel changement du contexte international est susceptible de compromettre la sécurité nationale au point qu’il soit nécessaire de s’y opposer, quelle que soit la forme revêtue par la menace ou *si légitime que paraisse ce changement*» ( [[1281]](#footnote-1281) et [[1282]](#footnote-1282)).

La Paix c’est l’équilibre – c’est-à-dire la régulation –, mais la régulation n’est pas l’absence de conflits.

La Guerre, *conçue alors comme processus de rupture du Système*, supposerait un certain nombre de conditions. Avant tout, l’implication des principaux acteurs, soit directement, soit par le biais de centres de Puissance, connectés directement sur les centres vitaux du système, et qui seraient considérés eux-mêmes comme vitaux.

On peut donc admettre qu’il y aurait des guerres fonctionnelles : elles devraient être périphériques aux centres vitaux, ou connectés à eux, qui en contrôlent le processus, ou s’accordent sur l’expectative (ces guerres serviraient alors à maintenir le système ou à éliminer des déséquilibres). La connexion est la sphère du passage de la guerre fonctionnelle à la « guerre-rupture », ce qui dépend des systèmes de croyances, des circuits de communication, etc. La « crise » est la zone de dangereuse incertitude où se nouent les fils de ce qui peut basculer vers un conflit qui lui-même peut dériver de la fonctionnalité vers la « guerre-rupture » ; dont il peut s’avérer qu’elle n’est que la traduction d’une réorganisation inéluctable – considérée comme telle par des acteurs – du système, par redistribution de la Puissance (la guerre devenant alors, par là même, fonctionnelle…).

Enfin, on pourrait envisager des guerres « afonctionnelles », c’est-à-dire périphériques et non connectées aux centres vitaux. Car il existe toujours, selon la configuration réelle du système, des lieux périphériques qui ne suscitent guère de l’intérêt et où la violence peut s’exprimer sans troubler l’ordre international.

– Or tout comme la guerre doit s’entendre selon une acception spécifique au regard de ce qu’est la régulation du système, l’Empire doit également, conceptuellement, se définir par rapport au *modèle* construit. Pour cela, il faut revenir à la conception réticulaire induite par la notion de système retenue.

Le système peut donc se concevoir comme constitué sur le même mode que les réseaux de neurones. C’est-à-dire suffisamment interconnectés pour que l’activité de chacun dépende des activités des autres neurones. Or il s’avère que lorsque « la connectivité » d’un réseau de neurones est complète, le réseau évolue jusqu’à un état particulier, ou attracteur, c’est-à-dire un état d’activité de réseau qui porte sens. Autrement dit c’est la réponse apportée par l’évolution du réseau à un moment donné, l’apprentissage conduisant à la formation d’attracteurs qui représentent les objets à mémoriser.

Au regard de la définition de la Puissance donnée et des conséquences sur le fonctionnement du système, on peut formuler l’hypothèse que l’Empire est un attracteur inscrit dans tout système de relations internationales. Cet « état » justifierait la rémanence de l’idée d’Empire, mais aussi, et surtout, la récurrence de sa traduction dans l’Histoire.

Mais pour expliquer la possibilité d’existence de cet attracteur, il faut admettre que l’Empire est constitutivement lié à la régulation. Il en est l’acmé, la réalisation dans sa plénitude, redonnant toute sa signification à la formule : la Paix par l’Empire (c.-à-d. l’absence de guerre au sens ci-dessus).

L’Empire est donc un attracteur, mais un attracteur caché. En caricaturant un peu on pourrait dire que les Empires sont partout dans l’histoire des relations internationales, mais l’Empire n’est nulle part dans les modèles. Il y a un hiatus entre d’une part l’utilisation de la notion d’Empire en relations internationales, qui relève de la description [[1283]](#footnote-1283), et, d’autre part, l’explication conceptuelle de la nature d’un mécanisme permanent des relations internationales.

L’Empire est *constaté empiriquement* (il n’est certes pas ignoré), mais il n’est pas pensé théoriquement. Il n’est pas *nommé*. Les Empires relèveraient du visible, l’Empire serait de l’ordre du caché, de l’invisible… de fait il ne peut en être qu’ainsi.

C’est bien l’analyse phénoménale de la Puissance qui conduit à la structure de la Puissance, au fonctionnement théorique du Système, et nous dévoile l’essence de l’Empire, forme archétypale de la régulation, attracteur caché qui tend à répondre à l’entropie qui guette tout système.

L’Empire c’est le cumul des contrôles des réseaux. Un acteur, optimisant les facteurs de la Puissance va agir sur la structure de la Puissance de telle sorte qu’il puisse déterminer, à son profit, le fonctionnement du système pendant une période donnée en maîtrisant, voire en annexant, l’ensemble des interrelations, de manière parfois démesurée à l’aune des ressources dont il dispose.

Mais, conformément à la structure de Puissance, il n’y a d’Empire que pour autant qu’il soit *perçu* comme mondial dans l’univers dans lequel il se déploie, aussi bien par les minorités (les élites) qui le gouvernent que par ceux qui, bon gré mal gré, vivent sous sa « loi ».

En fonction de l’Histoire, de la technique, de l’économie, des idéologies, il y a possibilité d’une variété de réseaux, de leur forme ou de leur fonction, et donc des modalités multiples de contrôle de ces réseaux. Il y a donc une pluralité de formes d’Empire.

Si, de tout temps, l’information et les réseaux de communication ont été les éléments clés des Empires, en revanche le, ou les, élément(s) déterminant(s) – ou perçu (s) comme tel(s) – dans leur constitution et/ou leur maintien ont varié (force militaire pure, capacités économiques et/ou financières, capacités technologiques…).

Le point commun des différentes formes est que le contrôle des réseaux *pertinents* dans le contexte considéré, contribue à accroître et à magnifier la Puissance de l’acteur qui prend figure de l’Empire. Lequel à son tour accroît son rôle dans la régulation du système. Rôle identifié par les groupes sociaux comme ayant vocation à absorber – ou à tout le moins – à unifier les modes de fonctionnement des divers centres de Puissance que ce soit en termes culturels (croyances, modes de vie, art…) ou politiques (formes de pouvoir, idéologies).

Au sens universel, c’est-à-dire ayant couvert la totalité du globe, à ce jour, l’Empire n’est pas de l’ordre de la réalité. Mais au sens d’une logique tendant à englober tous les peuples du monde ayant – « à ses yeux ou à leurs yeux » – une quelconque importance, et à incarner la régulation du système [[1284]](#footnote-1284), l’Empire s’est bien matérialisé à travers l’Histoire sous différents Empires.

Le modèle systémique proposé permet de mettre à jour les facteurs qui déterminent la Structure du système des relations internationales étudiées et, à partir de là, d’en élaborer les règles de fonctionnement, les acteurs agissant dans ce cadre.

Mais les acteurs, comme nous l’avons vu, par leurs actions et leurs comportements, influencent ou modifient les déterminants de la structure et donc font bouger le système, avec toute la part d’incertitude inhérente à l’humain. En supposant des décideurs parfaitement rationnels, ceux-ci ne maîtrisent cependant pas la dimension temporelle de leur décision, et le temps peut rendre négative une action jugée, à un moment précis, positive (et inversement).

Sur le plan conceptuel, le modèle proposé, par son abstraction, nous semble posséder une fonction heuristique permettant au chercheur de se situer, mais aussi de situer sa problématique et d’expliquer ainsi le caractère aléatoire, ou partiel, de l’explication proposée. Laquelle trouve son fondement dans une approche « scientifique » [[1285]](#footnote-1285) qui s’appuie sur l’apport des différentes approches (ou théories) – qui chacune comporte une part de « vérité » – et non sur un postulat « métaphysique ».

Le modèle a donc l’avantage d’intégrer les niveaux d’études et leurs enchaînements et justifie, par là même, le recours aux multiples méthodes qui retrouvent leur complémentarité. Le concept de système (et ses implications) suscite, nécessairement, le recours à cette pluralité d’approches qui reprennent tout leur intérêt en les situant chacune à leur niveau par rapport au modèle unifiant.

Toutefois méthodologiquement, comme en mécanique quantique, on peut se demander si lors de l’étude d’un phénomène international il est possible d’analyser simultanément le processus et la structure… Étudier la structure oblige à « figer » les choses, mais concrètement cela permet de pouvoir les décrire et les nommer. Étudier le processus c’est intégrer de la complexité, le Temps, l’incertain, le flou même, voire l’inconnu.

Sur le plan épistémologique, ce modèle écarte le déterminisme, car il n’exclut ni l’incertitude ni la probabilité. Il n’écarte pas non plus l’apprentissage des « lois » du système et ne fait donc pas fi de l’erreur, de l’échec et du hasard.

On comprend aussi qu’historiquement les Empires peuvent être analysés aussi bien comme des moments d’effondrement des civilisations qui viennent compenser, provisoirement, le vide social qui menace à l’issue de périodes d’anarchie dont ils procèdent [[1286]](#footnote-1286), que comme le résultat d’une dynamique de conquête qui vient s’épuiser dans le rêve de l’immuable.

II. De la bonne compréhension du Bien et du Mal.  
Ruse et métamorphose de la morale  
en Relations internationales. À propos de  
*La Grande Méprise* de Chantal Delsol [[1287]](#footnote-1287)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Lorsque nous avons effectué la lecture critique de la pensée de Chantal Delsol en matière de Relations internationales en 2009-2010, nous avons mis en évidence les contradictions de celle-ci et le fait que partie d’une récusation du moralisme elle aboutissait à réintroduire celui-ci par des arguties pour le moins étranges, mais qui laissait deviner une problématique plus profonde. L’auteur a validé en 2011 au plus haut point ce que nous envisagions antérieurement [[1288]](#footnote-1288), car dans l’interview, elle affirme sa foi en la vérité du judéo-christianisme. Certes, son essai *La Grand Méprise*, ne manque pas d’intérêt. Non pas tant du fait de sa mise en cause des Droits de l’homme – Edmund Burke l’avait fait dès 1790 – ou de la contestation du droit actuel « d’ingérence humanitaire » – après tout, celui-ci était déjà présent par exemple en 1774 dans le traité russo-turc de Kutchuk-Kaïnardji [[1289]](#footnote-1289) et il a servi d’instrument au lent dépeçage de « la Sublime Porte » –, mais pour la notion de morale qu’il investit.

Droits de l’homme, justice internationale, guerre d’ingérence, toutes choses éminemment dangereuses, sont à bannir parce que fondées sur la morale. Toutefois en un même mouvement l’auteur justifie le principe d’une guerre d’ingérence opérée par un acteur [[1290]](#footnote-1290) au nom de… la morale.

Singulier paradoxe. Sauf à en déduire que c’est parce qu’il y a deux natures de morale. Mais rien de tel n’est dit ou défini. C’est donc une lecture critique, au sens premier du terme, qui s’impose avec pour objet de saisir tout le sens et le contenu du terme afin de comprendre paradoxes, ambivalences ou contradictions, et d’expliquer en quoi il ne peut y avoir, sur le plan de la Science politique, deux morales dans le domaine abordé par Chantal Delsol.

Si phénoménologiquement la morale apparaît diverse – au point que de prime abord toutes les possibilités quant aux rapports avec le politique seraient ouvertes – ce ne sont que métamorphoses qui masquent une essence (et les conséquences qui s’en évincent) structuralement immuable (car logique et nécessaire) qui font que sa nature est unique. Chaque fois qu’on voudra la réaliser, elle se déploiera toujours selon le même schéma logique implacable, jusqu’à ses ultimes conséquences si le contexte s’y prête. Quand bien même arguerait-on de la différence du discours ou d’une mauvaise compréhension ou de tout autre argument – la ruse de la morale étant en la matière inépuisable ! Il faut et il suffit que les prémisses soient présentes dans la thèse pour ne pas pouvoir y échapper.

Chantal Delsol se livre à une critique radicale de la justice internationale qui s’incarne en une juridiction internationale fondée sur les Droits de l’homme, nouvelle forme de la morale, qui ne peut conduire qu’à la création d’un gouvernement mondial pratiquant des opérations de police. Or la conjonction de l’unicité du pouvoir et de la morale ouvre la voie au despotisme. En effet, l’Histoire montre que seule la diversité de communautés politiques (en l’occurrence les États) garantit la liberté.

Aristote, Montesquieu – on pourrait ajouter Machiavel – ont mis en évidence la relativité du bien et du mal (la morale) tant dans l’espace que dans le temps. Il ne saurait donc y avoir une seule Loi qui a pour corrélas la guerre d’ingérence et la désignation de l’ennemi (et non l’adversaire), ainsi que le principe de culpabilité de ce dernier, puisqu’immoral (du fait de transgression du bien).

En toute logique on s’attend à ce que l’auteur conclut, qu’en relations internationales, seule ne vaut que la Realpolitik d’équilibre des Puissances à l’étalon de leurs intérêts. Or il n’en est rien. Chantal Delsol, au terme de sa démonstration, réintroduit la guerre d’ingérence – récusée initialement car morale donc dangereuse – et la légitime parce qu’elle relève alors de la seule décision politique, élaborée et mise en œuvre en conscience par un acteur singulier à un moment donné.

Cette surprenante position, à y regarder de près, résulte (à notre sens) d’une oscillation de sa pensée entre, d’une part les implications du relativisme des valeurs qui autorise l’acceptation de toutes les entreprises, même les plus monstrueuses (dont elle admet et l’existence et leur caractère inacceptable tel « *crime contre l’humanité est universellement grave, quels que soient le temps et l’espace*» [[1291]](#footnote-1291)). D’autre part le refus de la morale de la justice internationale porteur d’une violence qui peut être extrême, car au nom du bien, ce qui n’est pas plus acceptable.

Mais alors, puisqu’on ne peut ni définir l’absolu ni tout relativiser, que faire ? Il suffit, dit-elle, de ne pas institutionnaliser la norme. La non-tolérance de certains crimes doit être le fruit d’une décision (et non d’une loi [[1292]](#footnote-1292)). Le tracé des limites entre bien et mal ne peut ressortir que de la seule conscience, ultime instance en la matière. Ériger une justice internationale revient donc à s’attaquer de plein fouet à la liberté de conscience personnelle en situation grave et complexe, justiciable exclusivement du singulier, et non de l’universel.

Mais ici aussi l’auteur est ambivalent. D’un côté elle pose que la morale est affaire individuelle, mais ensuite elle écrit que la relativisation ne doit pas empêcher de croire en des valeurs absolues, ni même de vouloir les défendre par tous les moyens, *y compris par la force*[[1293]](#footnote-1293), c’est-à-dire, écrit-elle, la guerre d’ingérence (qui était pourtant – en soi – illégitime).

Ce qui change la nature de la réponse c’est que la guerre résultera « d’une décision de conscience » [[1294]](#footnote-1294). La certitude intérieure du bien et du mal n’étant pas posée comme Norme il s’agira d’une guerre singulière. Dès lors qu’on n’invoque pas le droit, on peut parfaitement « libérer un peuple » [[1295]](#footnote-1295) puisqu’on agit en conscience.

*In concreto*, cela se traduit par le fait qu’à un moment elle affirme que les Américains ont fait la guerre en Irak celle-ci étant Puissance seulement dangereuse (on est proche de la realpolitik) – puis à un autre moment la même guerre d’Irak est *d’ingérence*, faite au nom de la morale, mais légitimée à ce titre parce que le bien a été défini « en conscience ». Toutefois, en conclusion, Chantal Delsol en appelle à la supériorité de la quête sur la conquête pour changer les choses.

Partie de la condamnation de toute justice internationale comme despotique par essence, *parce que morale*, dont la figure emblématique, inacceptable, est la guerre d’ingérence, l’auteur aboutit à la reconnaissance de pouvoir mener une guerre morale pour un acteur politique et à sa faculté de libérer un peuple. C’est-à-dire d’agir au nom du bien qu’il aura défini. La légitimité de l’action réside (uniquement) dans le fait que celle-ci ne trouve pas sa source dans un Droit, une morale, qui présuppose l’universalisme, mais dans une décision politique située, fondée sur une certitude intérieure sur le bien et le mal.

Ainsi le même concept, la morale, vient à l’appui de deux thèses *a priori* posées comme antinomiques.

Définie d’emblée par l’auteur comme relevant de l’éthique, c’est-à-dire un processus d’élaboration individuel, la morale ne relève pas de la foi. En ce sens Chantal Delsol préfère « l’homme juste qui respecte avant tout les principes éthiques dictés par sa conscience, à l’homme saint qui met en avant l’obéissance à une autorité discrétionnaire » [[1296]](#footnote-1296). Car le propre de la morale est la liberté [[1297]](#footnote-1297) et on ne peut contraindre un être libre pour des raisons morales. On est donc dans un schéma relativiste.

Mais, nous l’avons vu, en relations internationales, cela ne se traduit pas par la *realpolitik*. Mieux, l’auteur pose qu’il y a des crimes monstrueux, universellement graves. Ce qui implique donc bien un bien et un mal universels (définis d’une manière ou d’une autre), que ce bien est supérieur au mal – ce qui ouvre la voie à des actions, quelles qu’elles soient. Or elle condamne le recours à la morale dont les bonnes intentions pavent l’enfer. C’est pour cela, écrit-elle, qu’il ne saurait y avoir d’État universel « moralement homogène », sous peine de Tyrannie.

Pour résoudre ce propos contradictoire elle assimile, comme d’évidence – par le seul fait de l’utilisation du même terme – le sens individuel de celui-ci à l’acteur *politique* – dont d’ailleurs on comprend qu’il s’agit de l’État (mais l’ambiguïté est constante). Ce qui a pour effet d’introduire, *de facto*, une différence de nature selon qui définit le bien et le mal : d’ordre supranational (occidental…) c’est un danger pour l’humanité ; d’ordre singulier c’est une garantie de liberté. Le seul fait que la définition du bien et du mal vient d’un acteur politique singulier (c.-à-d. l’État ?) ou au contraire d’une instance unique, changerait la nature du problème, en tout cas ses conséquences. La morale n’est plus… la morale.

Ruse de la morale. Chantal Delsol en l’acceptant pour sa propre thèse comme paradigme n’avait pas d’autre choix, pour transmuter la guerre d’ingérence de mal en bien, que de recourir à une assimilation, discutable, mais incontournable. Sauf qu’elle ne résout pas le problème, c’est-à-dire les conséquences de la morale (qu’elle dénonce) du fait des implications de ce que, rigoureusement, la morale veut dire.

En effet, [[1298]](#footnote-1298) le jugement sur le Bien et le Mal est à l’origine de toute construction politique. Ainsi dès lors qu’on prétend, qu’on croie, qu’il y a un Bien et un Mal, que ces deux principes sont nécessairement séparés, que le Bien est supérieur au Mal et qu’il y a une possibilité individuelle ou sociale de connaître l’application concrète de ces deux principes, il y a un optimisme fondamental qui justifie la capacité de l’Homme, comme individu ou espèce, à réaliser ce destin par la victoire du Bien – le politique étant l’instrument de ce projet.

À moins d’être fou ou pervers, on ne saurait refuser le Bien et la possibilité de l’accomplir puisqu’il y va du bonheur de tous. L’homme n’est libre que s’il fait le Bien. Il faut donc le forcer à être libre (jusqu’à faire le Mal dans la pratique politique). Cela implique nécessairement – et non par quelque anormalité ou malignité d’individus – une société totalitaire. C’est de l’ordre de la pure application de ce « code de pensée manichéen inégalitaire » [[1299]](#footnote-1299).

Ce n’est pas un hasard s’il y a *identité des conséquences* pour des doctrines ou idéologies [[1300]](#footnote-1300) aussi dissemblables dans le *discours* que chez Platon, ou dans le christianisme, le marxisme, l’islam, etc. Alors même, d’une part que les doctrines ou les idéologies sont espacées dans le temps, dans l’espace, se sont même ignorées, et d’autre part que les définitions du contenu du code de valeurs sont diverses, voire ennemies, car « il y a prévalence de la logique structurale du code sur le discours » [[1301]](#footnote-1301).

Ce qui se traduit tantôt par des conflits inexpiables, tantôt par des tentatives de récupération, ou par des alliances de circonstances, surtout face à leur plus mortel ennemi : le libéralisme *politique*, d’essence relativiste, code par nature corrupteur du « manichéisme inégalitaire ». Les Droits de l’homme, tels qu’à l’œuvre et dénoncés par Chantal Delsol, ne seraient qu’une forme de réactualisation du contenu du code du Bien et du Mal. C’est d’ailleurs ce qu’elle pressent [[1302]](#footnote-1302). Le fait d’admettre que l’auteur aurait entendu par acteur singulier réellement l’individu – détenteur ultime *in concreto* du pouvoir –, d’une part ne peut prospérer tel quel au regard de la théorie et de la sociologie des relations internationales ; d’autre part il ne modifierait pas notre analyse. Soit « le décideur politique » agit en fonction des principes westphaliens et il affiche ceux-ci. Soit il agit selon la morale parce qu’il en est pénétré, et alors nous entrons dans le cadre de la logique que nous venons de décrire.

Pour ce qui est de la première hypothèse, celle-ci n’est plus vraiment possible. En effet la conjonction de la « pensée manichéenne inégalitaire » – qui domine l’Occident depuis la révolution chrétienne [[1303]](#footnote-1303) – et de la mobilisation des masses, l’émergence du nationalisme et les guerres du XXe siècle, fait qu’aucun décideur ne peut agir sans recourir à la morale. *A fortiori* lorsque la nation est pétrie de sa « destinée manifeste » [[1304]](#footnote-1304).

La nature même du code fait qu’il n’y a pas de différence de fond entre détention du Bien et du Mal par un acteur politique singulier (quelle que soit l’acception du terme) ou par un acteur supranational. La logique « structurale » se déploiera avec les mêmes conséquences : au mieux le nivellement des Polis par l’hégémonie sous toutes ses formes, dont le recours à la force (libérer les peuples – *nation building* en Irak), au pire à la tyrannie avec pour horizon le totalitarisme.

Croyant sortir du cercle de Bien et du Mal qui ne tient que par la contrainte des « corps et [des] consciences » [[1305]](#footnote-1305), Chantal Delsol y est restée, comme l’écureuil dans sa roue.

Elle s’est appuyée, à juste titre, sur la « pensée relativiste » pour montrer le potentiel funeste dont peut être porteuse l’idéologie des Droits de l’homme. Mais en restant dans le cadre de la morale elle se retrouve prise, à son tour, dans les rets de la « pensée manichéenne inégalitaire ». Au point, qu’*in fine* elle appelle de ses vœux le changement par… évangélisation, dont on peut dire que c’est l’expression même – l’avers – du code « manichéen inégalitaire » ; son envers étant la conquête (c.-à-d. la guerre juste, la guerre d’ingérence…).

Reste qu’on ne peut que lui donner raison en ce qui concerne la nécessité de *Polis* diverses, même sous forme d’Empires (au pluriel), seul rempart contre la démesure de la morale associée au Politique, a fortiori lorsqu’elle vise au gouvernement mondial, ou que le Politique s’appuie sur la morale dans le même but.

III. Les mondes d’Hubert Védrine,  
ou de la « realpolitik » en trompe-l’œil  
(à propos de *Continuer l’Histoire* [[1306]](#footnote-1306))

[Retour à la table des matières](#tdm)

En son temps d’aucuns avaient souligné que dans son ouvrage « Les Mondes de François Mitterrand : à l’Élysée (1981-1995) » on pouvait qualifier, à l’aune des faits et des sources disponibles, ces mondes d’imaginaires. Il est intéressant de relever qu’Hubert Védrine écrit, à propos d’un autre ouvrage : « François Mitterrand, le dessein et le destin », qu’il a adopté un ton « historique » [c’est lui qui met les guillemets], mais que « naturellement je donne de François Mitterrand une *vision positive*» [[1307]](#footnote-1307). Le « naturellement » exprime la filiation idéologique [[1308]](#footnote-1308) de l’auteur et explicite les guillemets à « historique » et, par là même, relativise fortement la connotation scientifique qui est associée au terme dans l’esprit du public.

C’est, à notre sens, le même esprit qui anime « continuer l’Histoire » [[1309]](#footnote-1309). Dans ce nouvel opus, l’auteur s’approprie l’appellation d’une école de pensée en théorie des relations internationales pour en donner une signification autre. Le public non averti ne peut faire le départage entre, le sens originaire et consacré ainsi que les conséquences qui s’en évincent en termes de conception de la nature humaine et d’action (honnies par la gauche et refusées par la droite [[1310]](#footnote-1310)) et le sens donné par l’auteur. Il tend à donner au terme « *realpolitik*» un sens acceptable pour l’idéologie d’appartenance. Mais la démarche doit aussi se décoder à un autre niveau, plus lié au contexte politique immédiat, comme un message envoyé en direction de dirigeants de l’autre famille politique –  fortement favori pour la magistrature suprême et de montrer qu’il pouvait y avoir convergence.

La séduction opère d’autant mieux qu’Hubert Védrine n’a pas la déplaisante suffisance de Claude Cheysson, ni le brillant, quoiqu’un peu sulfureux, entregent de Roland Dumas. À cent lieues de l’évanescent Philippe Douste-Blazy [[1311]](#footnote-1311), il apparaît – tant dans l’exercice de ses hautes fonctions diplomatiques passées que dans ses prestations médiatiques – comme praticien-penseur pondéré, sérieux, nourri par l’expérience du pouvoir.

En dénonçant, sans recourir à la polémique, ce qu’il qualifie « *l’irrealpolitik*» de la politique étrangère de l’Occident, on imagine que l’auteur va donner une leçon des principes [[1312]](#footnote-1312) de la « *realpolitik*» à la manière de « dear » Henry Kissinger (archétype moderne de cette école de pensée). Mais, à la lecture, on s’aperçoit que la « *realpolitik*» d’Hubert Védrine n’est pas, tout à fait, celle enseignée par les spécialistes des relations internationales.

La « *realpolitik*» raisonne en termes de maximisation de la Puissance, de « *balance of power*», de sécurité nationale et de recours à la force pour défendre celle-ci et assurer la survie de la « *Polis*» dans un monde irréductiblement hobbesien. Hubert Védrine fait bien comprendre que le moralisme, par son utopisme, paralyse l’action ou la dévoie en croisade.

En revanche, que ce soit dans les constats sur le monde actuel ou dans les propositions pour le monde futur, on note qu’au fil de l’exposé l’auteur projette, peu ou prou, l’idéalisme de sa famille politique à laquelle il est resté – durant les mois précédant le 6 mai 2007 – partie prenante (soutien à Ségolène Royal) [[1313]](#footnote-1313). Il n’y a pas eu d’*aggiornamento* réel de sa part. On est dans l’appropriation d’une notion qui définit une école de pensée de politique étrangère (appelée « réaliste ») par une école (qualifiée « d’idéaliste » par opposition à la première) pour tenter de réactualiser et rendre crédible les invariants français : d’abord, et surtout, restreindre (défier ?) « l’hyperPuissance » (c.-à-d. les États-Unis) [[1314]](#footnote-1314), perpétuer l’image de la France en tant que grande Puissance, légitimer les politiques africaines (d’hier et d’aujourd’hui), ainsi que « le rêve oriental ». Là se dessine le tableau des mondes d’Hubert Védrine qui se voudrait de l’école réaliste, mais dont les couleurs resteraient celles de l’école opposée. Il faut une lecture attentive pour s’apercevoir, pour reprendre une phrase de Pavan K. Varma [[1315]](#footnote-1315), qu’il y a un « écart entre la broderie et le tissu ».

Le monde actuel vu par Hubert Védrine ne laisse pas d’étonner. Il loue le président Clinton pour « *sa perception exceptionnelle des réalités politiques extérieures*», ajoutant qu’il « *bridait une volonté d’hégémonie qui montait des profondeurs de l’opinion américaine*». Or Bill Clinton a subordonné sa politique extérieure au strict intérêt politique personnel intérieur, comme le montre Charles-Philippe David dans sa « *somme*» [[1316]](#footnote-1316).

Pour ce qui est de la source de la volonté d’hégémonie, on ne peut que rappeler que l’Américain moyen est certes patriote, voire chauvin, mais de là à affirmer que l’opinion avait une volonté hégémonique, c’est considérer qu’un vocable a une réalité tangible : l’opinion, laquelle est assimilée à une personne, ce qui – à tout le moins – est très discutable. En revanche il y avait une offensive des « *think tanks*» – en majorité très conservatrices – qui arrivait à son apogée après des décennies de lente reconquête. Mais il ne faut pas confondre ce mouvement, qui relève bien de la volonté, et l’opinion elle-même.

L’auteur réitère ce point de vue lorsqu’il estime que la victoire des républicains en 1994 a montré l’évolution des tréfonds de l’Amérique : « méfiance envers toute dilution de la souveraineté […] croyance dans le règlement militaire des conflits ». Depuis toujours les masses américaines sont plutôt isolationnistes, et ne s’intéressent guère à la politique étrangère, on ne peut dire qu’il y a eu une évolution cette année-là. Il a fallu le 11 septembre 2001 pour qu’elles perçoivent les menaces et les dangers et acceptent de leurs dirigeants le « prix à payer » pour leur sécurité, comme cela s’était produit en d’autres temps [[1317]](#footnote-1317).

Mais ce sont les « *think tanks*» qui ont modifié la vision des élites et leur ont ouvert des perspectives nouvelles d’actions sur le monde et sur l’opinion. Écrire que G. Bush Jr. « *entre à La Maison Blanche avec des conceptions de politique internationale qui laissaient les Européens aussi stupéfiés qu’effrayés*» c’est quelque peu refaire l’histoire. Tous les analystes s’accordent pour dire qu’il n’avait aucune politique étrangère digne de la grande Puissance du siècle. Ainsi, au grand dam du département d’État, le conflit israélo-palestinien ne l’intéressait guère. À son arrivée au pouvoir, il était plutôt en retrait par rapport à Bill Clinton. Son équipe comportait des « *réalistes*» (école Kissinger) et des « *néoconservateurs*» [[1318]](#footnote-1318) – ceux-ci faisant du lobbying pour obtenir le changement décisif qu’ils appelaient de leurs vœux depuis des années. Tout va basculer, pour G. Bush, le 11 septembre 2001. Cet événement va donner un sens au discours « néoconservateur » et alimenter la recherche d’une mission à accomplir.

Les affirmations citées, de type général, montrent une prégnance du traditionnel antiaméricanisme [[1319]](#footnote-1319) qu’on retrouve, *mezzo voce*, lorsqu’Hubert Védrine fait allusion au motif pétrolier pour la guerre en Irak alors que, de l’avis des spécialistes, les États-Unis pouvaient obtenir le précieux liquide à meilleur compte [[1320]](#footnote-1320). On retrouve cette prégnance dans une phrase comme celle-ci : « *l’Amérique délégitimée dans le monde arabe […] par […] son cynisme*[[1321]](#footnote-1321) *dans le conflit israélo-palestinien*». On ne peut critiquer « *l’irrealpolitik*» (moraliste) et simultanément taxer les États-Unis de « *cyniques*», terme qui implique une référence morale. D’autant qu’en l’espèce, Védrine fait porter tout le poids du conflit sur Israël, sans un mot sur le rôle manipulateur et néfaste d’Arafat [[1322]](#footnote-1322), ni surtout sur le point politique essentiel relevé par le « *realpolitiker*» qu’est Henry Kissinger : « [les Arabes et les Palestiniens] *demandent à Israël de céder un territoire conquis, quelque chose de tangible* [contre] *la reconnaissance de son droit même à l’existence, c’est-à-dire un acte révocable. Ce qui constitue le point départ de la plupart des négociations – la reconnaissance de la légitimité de différentes parties en présence – est ici le résultat incertain de la diplomatie*… », dès lors tout, compromis devient concession dictée par la nécessité du moment, donc réversible.

Mais dans la logique que nous avons formulée comme grille de lecture, tout est cohérent y compris les termes employés. Pourfendant « *l’irrealpolitik*», s’il est exact de dire que les Européens refusent la force, il est douteux qu’ils « *jugent impératif d’imposer leurs propres valeurs à tous les autres*… ». En effet, ils oscillent entre relativisme et « *droit-de-l’hommisme*» [[1323]](#footnote-1323), ils sont aux « *abonnés absents*» par exemple vis-à-vis de la Chine et du Tibet ou encore de l’Islam [[1324]](#footnote-1324) et sont fervents adeptes de « *l’appeasement*», de si funeste pratique [[1325]](#footnote-1325), avec de brusques bouffées d'ingérence moralisatrice, pouvant déboucher sur des interventions armées (mais à géométrie variable selon la puissance concernée…). Il est tout aussi erroné d’écrire qu’ils considèrent « *le chantage à l’aide*… » comme légitime. Le financement de Yasser Arafat démontre le contraire, et lorsqu’il y a condition à l’aide c’est avec beaucoup de précautions et de palinodies.

Ce monde actuel appelle selon Hubert Védrine une politique qui serait donc plus « réaliste ». Or dans ce second monde, celui de l’avenir, on constate que le juridisme (autre face du moralisme), comme d’ailleurs l’idéalisme plus ou moins irénique, structure ce que l’auteur tend à faire passer pour de la « *realpolitik*».

Il part du point de vue selon lequel l’Occident n’a pas le monopole des valeurs et, sans l’avouer expressément, penche vers une sorte de relativisme qui implique une renonciation à toute prétention morale et il qualifie l’inquiétude vis-à-vis de l’Islam « d’obsidionale ». Pourtant il admet qu’il existe une fracture entre les tenants de telle ou telle civilisation et il ajoute « bien sûr [il s’agit] d’infimes minorités […] qui par ignorance […] jouent […] l’affrontement », il s’agit « de chocs d’incultures… » [[1326]](#footnote-1326). Sur quels critères, par rapport à quelles valeurs ou pratiques, peut-on estimer qu’il y a ignorance et inculture ? C’est forcément par rapport à des valeurs, lesquelles sont alors universelles. Or c’est l’Occident qui véhicule cette conception et jusqu’à aujourd’hui en a défini le contenu.

Autrement dit, H. Védrine ne peut échapper à une échelle de valeurs, laquelle est, de facto, occidentale. La force du propos réside dans l’évidence et il se garde bien d’expliciter d’où « il parle », ce qui révélerait l’aporie. Mais cela est anecdotique au regard de sa perception du fonctionnement des relations internationales à venir. Point de froids constats « réalistes » sur la répartition de la Puissance au sein du système international et l’évaluation des conséquences, y compris quant à la possibilité de mesures drastiques si les intérêts vitaux de la Polis sont en jeu – ce qu’Hubert Védrine ne saurait éluder puisqu’il croit en l’efficacité de la forme étatique du pouvoir.

Or l’auteur verse dans des propositions qui sont d’ordre institutionnel, juridique, dans la pure tradition « idéaliste ». Ainsi il préconise une réforme de Conseil de sécurité de l’Onu qui ressort de l’utopie du gouvernement mondial, en tout cas du mythe de la transposition nécessaire de l’idéologie démocratique dans les rapports entre États. En effet selon lui cinq ou six membres nouveaux, avec droit de veto, devraient siéger dans ce futur Conseil. Rappelons, tant avec la Sdn – dans l’entre-deux-guerres mondiales – qu’avec l’Onu, les difficultés de fonctionnement, dès lors qu’on multiplie les acteurs décisionnaires ; *a fortiori* lorsqu’il y a décalage avec la hiérarchie des Puissances.

Toutefois, l’auteur refuse de rendre le siège occupé par la France (et pour mieux légitimer ce choix il l’admet aussi pour la Grande-Bretagne) au profit d’un représentant de l’Europe car les mécanismes de décision « à 27 » empêcheraient toute action. Mais quelques lignes plus loin il définit ces nouveaux membres et attribue généreusement un seul représentant pour… l’Afrique, de même pour les Arabes ainsi que pour l’Amérique latine ! de surcroît ces représentants siégeraient par roulement… Si « *l’irrealpolitik*» trouve sa pleine expression, c’est bien ici. La France garde son siège, mais des continents entiers n’ont qu’un représentant et encore, chacun doit s’organiser pour pouvoir occuper le seul siège qui leur est, en fait, attribué. Qui peut croire à de tels mécanismes, à part les thuriféraires de l’idéalisme juridique ? Aucun analyste sérieux, *a fortiori* « *realpolitiker*», ne peut y souscrire.

Mais cela ne s’arrête pas là. Le droit de veto pourrait être suspendu pendant une certaine période dès lors qu’une population serait décrétée en danger par « un aréopage mondial à déterminer ». C’est l’utopie du gouvernement mondial, mais en plus complexe ! Qui peut croire qu’une Puissance acceptera de voir son droit de veto suspendu ? Comment déterminer que telle population est « en danger », pourquoi plutôt celle-ci que celle-là ? Qui peut croire qu’un aréopage (hypothétique tant en ses modalités de constitution qu’en sa représentativité) serait supérieur au Conseil de Sécurité ?

Ces mécanismes, flous et compliqués, se voient renforcer par un Conseil consultatif mondial de la société civile qui adresserait des vœux et des questions à l’Assemblée générale de l’Onu. Pourfendant (à juste titre) l’idée qu’il y ait une communauté ou une opinion internationale, il consacre organiquement une société civile internationale ! Qu’est-elle, par quel mécanisme réaliste et accepté prend-elle corps au sein de ce Conseil, on ne sait. Et ainsi de suite. *In fine* l’auteur affirme que « *ces réformes* […] *tendent* […] *à rendre plus légitime et plus efficace le système multilatéral*».

En réalité, toute la démonstration, sous couvert de la critique de « *l’irrealpolitik*», ne fait que recourir à l’outil préféré de celle-ci : le juridisme tous azimuts pour compenser la grande faiblesse de la France en tissant autour des États-Unis un ensemble de « chaînes » institutionnelles qui lui permettraient de paraître comme puissante. Le jeu des alliances au sein de ces organismes, l’élaboration de règles internationales légitimées par leur caractère nécessairement moral [[1327]](#footnote-1327) et les tribunes multiples seraient les instruments de ce dessein. Reste que, faute de capacités militaires, d’une démographie adéquate [[1328]](#footnote-1328) et d’une économie puissante, seule la politique actuelle du verbe resterait possible. [[1329]](#footnote-1329)

Au demeurant, Hubert Védrine exprime ce qui était la prémisse de son opus, lorsqu’il écrit qu’il faut brider les États-Unis ; il y ajoute la Russie et la Chine, qui devraient accepter ainsi les réformes qui s’imposent. Hormis le fait que le vouloir – si typique de la démarche idéaliste – ne signifie pas le pouvoir (cf. ci-dessus), qui détermine que des réformes s’imposent, et quelles réformes, sur quels critères ? Visiblement ce ne peut être que la France. Ce qui revient à dire que celle-ci détiendrait le Vrai. Or Hubert Védrine refuse l’universalisme prétentieux de l’Occident…

Les contradictions de la posture de l’auteur se manifestent avec éclat lorsqu’il affirme que les organismes internationaux qu’ils préconisent ne doivent pas se substituer (globalement, nuance-t-il) aux gouvernements des États membres. Si on ajoute qu’on oscille, par ailleurs, entre le multilatéralisme – si la France y participe – et la multipolarité qui porte en elle un potentiel d’instabilité, on comprend aisément que tout le discours sur « *l’irrealpolitik*» ne vise qu’à légitimer une autre manière d’y recourir en la drapant dans le sérieux connoté par la notion de « réalisme », qui a pourtant une signification très précise en théorie des relations internationales [[1330]](#footnote-1330).

Hubert Védrine en tentant cet exercice veut apparaître comme différent, iconoclaste. En fait, il ne fait que s’appuyer sur deux formes, devenues politiquement correctes, d’appréhension de la réalité politique et sociale.

La première forme, dite « réaliste », « *realpolitik*» en politique étrangère, a pour « Maîtres » Thucydide, Machiavel, Hobbes, Clausewitz, Niebhur, Aron – pour se cantonner à quelques noms de l’Occident. Mais, depuis les années quatre-vingt, l’ordre économique s’est imposé aux autres ordres [[1331]](#footnote-1331). Il s’est approprié le langage de cette forme de pensée en en dénaturant le sens et l’objet, s’est imposé aussi comme « naturel » : guerre (économique), stratégie [[1332]](#footnote-1332), références à Sun Ze, au jeu de go, ou à Machiavel… sont « la vulgate » du management des entreprises et de l’économique au prix de non-sens. Ironie de la situation : le langage « conquérant » – en parole ! – se pratique au nom de la Paix (par le commerce) et la mise à l’*Index* de la violence et des conflits armés, considérés comme obsolètes, voire obscènes et pervers. C’était oublier la sagesse des (vrais) « réalistes » (des origines à nos jours), à savoir qu’il y a toujours la même somme de violence, de Bien et de Mal, dans le monde. Bannissez la guerre et la violence ressurgira ailleurs. De fait, celle-ci sourd de tous les « pores » du corps social (sport, rue, école, images…), terrorisme et guerres civiles explosent.

Mais simultanément, « l’idéalisme » n’a jamais autant prospéré. En marche depuis les années soixante-dix le politiquement correct – revendiqué explicitement – s’ingénie à imposer son paradigme, surtout au Politique, source du Mal. On ne juge plus, c’est immoral ; on doit constamment être en empathie, à l’écoute des autres et entretenir des relations apaisées. L’Autre, devenu figure christique et substitut du pauvre chrétien et du prolétariat marxiste, est par nature source de rédemption et révélateur de toutes nos turpitudes qu’il faut avouer. L’Histoire est réécrite selon ce canon, dont les injonctions sont culpabilité, repentance, pardon, devoir de mémoire à tous propos… jusqu’à se nier et se renier soi-même… Chacun est sommé de battre sa coulpe et de tendre l’autre joue s’il est frappé. Ce n’est pas un hasard si Gandhi est plus une icône en Occident qu’en Inde [[1333]](#footnote-1333)…

Ce syncrétisme que pratique Hubert Védrine est parfaitement fonctionnel par rapport à l’objectif visé : « redorer » le discours socialiste en matière internationale, tant vis-à-vis des élites externes à la France que vis-à-vis de l’interne, en cette période de redistribution des cartes d’accès au pouvoir [[1334]](#footnote-1334). Son propos autorise, tant vis-à-vis de la famille socialiste, que du jeu du centre, ou par rapport à la famille adverse, toutes les ouvertures. Cette dernière pourrait voir en Hubert Védrine un acteur de gouvernement « sérieux ». Il peut ainsi revenir, en toute cohérence avec ses thèses, au service du Prince, quelle que soit la posture politique de celui-ci.

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

14

“Au-delà des idées internationales ?  
L’exemple des réseaux de  
la diplomatie française.”

Constanze VILLAR

[Retour à la table des matières](#tdm)

En sciences sociales, le concept opératoire de réseau est relativement jeune. Madeleine Grawitz indique que « l’école des réseaux voit le jour aux États-Unis et en Angleterre en 1970 » [[1335]](#footnote-1335). Dès 1962 pourtant, la première édition de son manuel contenait deux passages sur la théorie des graphes et l’utilisation des réseaux en sciences sociales d’après les chercheurs français [[1336]](#footnote-1336). Après ces débuts, un certain nombre d’études sont venues explorer ce champ dans la perspective quantitative de l’interactionnisme structural [[1337]](#footnote-1337).

En science politique, également dans les années soixante-dix, le concept a permis d’analyser, par exemple, les élites administratives et politiques [[1338]](#footnote-1338). Cependant, son usage s’est étendu à l’étude des relations internationales [[1339]](#footnote-1339). Il a été intégré en effet par les paradigmes concurrents qui se partagent cette discipline. C’est le cas de certains courants réalistes ou néoréalistes (Hans Morgenthau, Raymond Aron, Kenneth Waltz, Pierre Hassner ou Jean-Jacques Roche). De même, il est utilisé par des institutionnalistes libéraux, qui insistent sur les relations d’interdépendance entre les États et les acteurs transétatiques (Joseph Nye, Robert Keohane, et surtout James Rosenau). Ou encore par des « constructivistes », dont certains réduisent les relations internationales à un ensemble réticulaire complexe (James Burton, par exemple). Le concept de réseau révèle donc une dimension transparadigmatique.

Le débat sur l’utilisation de cette notion connaît en France, on le sait, un rebondissement actuel en science politique internationaliste. Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts [[1340]](#footnote-1340) ont suggéré une approche du « désordre international », d’un « *monde qui se déterritorialise [et qui] est ainsi désormais à la merci des solidarités proposées*» [[1341]](#footnote-1341). Les réseaux transnationaux sont perçus par eux comme les fossoyeurs de l’État-Nation. Ils parlent crûment de « *la fin des territoires*» ou d’un « *monde sans souveraineté*» [[1342]](#footnote-1342). À l’inverse, d’autres analystes [[1343]](#footnote-1343) continuent à considérer que l’État reste un objet incontournable dans le système international, un « *acteur privilégié*» même s’il est effectivement concurrencé par des réseaux [[1344]](#footnote-1344). Et si, au lieu d’opposer État et réseaux, comme le font Badie et Smouts, on considérait leurs relations comme indissociables et fonctionnelles ?

Explorons cette hypothèse. On peut considérer, en effet, que l’État investit à son tour l’espace transnational, le récupère éventuellement. Les politologues précités évoquent parfois cette possibilité :

« Les États savent même capter la déterritorialisation pour se créer de nouveaux avantages. […] L’Arabie saoudite ou l’Iran servent leur diplomatie par un usage massif des réseaux religieux ; bon nombre d’États du Sud-Est asiatique savent utiliser leurs diasporas à leurs profits. Les États-Unis ont fait un usage immodéré des flux de communication, des flux culturels, scientifiques, universitaires pour bénéficier des relais de toute nature et confirmer leur emprise politique sur tous les continents *[[1345]](#footnote-1345)*. »

Toutefois Badie et Smouts n’insistent pas sur cette hypothèse et ne reprennent nullement cette idée, ni dans les conclusions de leurs travaux ni pour réviser leur thèse principale. D’un côté, on réintègre le phénomène des réseaux dans l’analyse des relations internationales, mais de l’autre, on oppose leur transnationalité à la réalité souveraine intrafrontalière des États, dans le contexte mondialisé de la fluidité des échanges.

Par rapport à cette approche exclusiviste, on peut penser que les activités des États, hier comme aujourd’hui, se situent à différents niveaux officiels et officieux, publics et privés, parallèles et concurrents, dans des réseaux. La sphère internationale comme l’univers diplomatique en constituent un champ singulier où les exemples anciens et modernes foisonnent [[1346]](#footnote-1346). On peut alors se demander si les rapports entre unités stato-nationales et réseaux transnationaux se déroulent uniquement sur le mode concurrentiel ou s’il y a place pour une certaine coopération. Au lieu de les opposer en termes conflictuels, ne peut-on envisager une interdépendance qui, au bout du processus, produirait un effet de synergie ? Autrement dit, en relations internationales, l’émergence des réseaux conduirait, certes, à une « *dilution de l’autorité centrale dans des liens multiples*» [[1347]](#footnote-1347), mais celle-là procurerait *ipso facto* à celle-ci des opportunités de ressources supplémentaires.

Dans cette perspective de rapprochement des contraires, on peut poser l’existence d’un ordre international dualiste. Nous suivons là Marie-Christine Kessler qui distingue « *d’un côté l’univers de l’État, codifié, composé d’un nombre fini d’acteurs connus et identifiables ; de l’autre, un monde multicentré, constitué de participants potentiellement très nombreux qui ont une capacité d’action autonome par rapport à l’État dont ils dépendent*» [[1348]](#footnote-1348). Ainsi, les acteurs nationaux sont impliqués dans l’élaboration et la mise en œuvre de la politique étrangère et dans les réseaux qu’ils constituent.

États et réseaux s’interpénètrent, s’entremêlent dans des interactions complexes. Un secteur étatique reste particulièrement intéressant, car il permet de dégager l’importance des structures et du fonctionnement réticulaire dans l’action transfrontalière : la diplomatie. Dans un premier temps, nous rapprocherons les deux objets, État et réseau, sans pour autant tenter une systématisation théorique (I).

Cependant, attachés à la concrétude indispensable de toute analyse complexe des relations internationales, nous nous efforcerons dans un second temps de voir si les liens envisagés sur le plan intellectuel entre État, diplomatie et réseaux, ont une réalité sur le terrain. Pour cela, nous avons retenu le cas d’un État qui a toujours tenu à se distinguer de façon nationaliste, relativement indépendante et « non alignée » par rapport au système international dominant : la France de la Cinquième République en situation de cohabitation. Il s’agit là de l’affaire Albertini, coopérant français arrêté et emprisonné par le gouvernement d’Afrique du Sud en 1986, que la France s’efforça de faire libérer. Cette affaire diplomatique est susceptible de permettre d’apprécier la capacité d’un État indépendant à établir des liens avec d’autres États et des réseaux informels dans une aire d’intervention lointaine par rapport à sa zone d’influence : l’Afrique australe (II).

I. Diplomatie et Réseaux :  
les liaisons dangereuses de la souveraineté

[Retour à la table des matières](#tdm)

Est-il pertinent de rapprocher la diplomatie, acte concernant par excellence la puissance d’un État souverain, et l’objet réseau, fluide, opaque, mouvant, par essence informel plus qu’institutionnel ? Les deux objets révèlent, lorsqu’on les met en relation, des éléments communs, mais aussi des différences notables.

Des réseaux en général

On définit souvent l’objet réseau comme une répartition des éléments d’un ensemble en différents points [[1349]](#footnote-1349). On relève deux caractéristiques : pluralité et topographie, dans la mesure où plusieurs éléments sont répartis dans un espace.

Lorsque l’on suit, à travers les siècles, ses nombreuses occurrences, l’emploi métaphorique du terme réseau se rencontre dans des domaines aussi variés que la médecine, la physique, la broderie, l’architecture ou la télématique, etc., longue série égrainée dans les dictionnaires et les encyclopédies [[1350]](#footnote-1350). L’emploi du terme va des beaux-arts, où il désigne le dessin qui forme des lignes entrecroisées, entrelacées (par exemple les nervures d’un remplage, les plombs d’un vitrail, etc.) [[1351]](#footnote-1351), à l’informatique, pour quelques ordinateurs géographiquement éloignés les uns des autres, interconnectés par des télécommunications, généralement permanentes [[1352]](#footnote-1352), aussi bien que par l’Internet. En biologie, le réseau sanguin décrit l’entrelacement des vaisseaux [[1353]](#footnote-1353). En zoologie, le terme désigne la deuxième poche de l’estomac des ruminants [[1354]](#footnote-1354). En physique, on parle d’ensemble de traits fins, parallèles très rapprochés, qui diffracte la lumière [[1355]](#footnote-1355). Mais c’est la géographie qui use ou abuse le plus du concept. Celle-ci analyse des réseaux urbains, de voies ferrées, de lignes téléphoniques ou des liens télématiques, des lignes électriques, des canalisations d’eau ou de gaz, des liaisons hertziennes [[1356]](#footnote-1356), des réseaux hydrographiques, des ensembles de fleuves et d’affluents drainant une région, etc. À travers toutes ces occurrences, nous sommes en présence d’un élément constitutif redondant : le lien qui transforme des points positionnés dans l’espace en une « machine circulatoire » [[1357]](#footnote-1357). Le réseau, c’est aussi un système de relations entre des éléments. La réalité de la structure réticulaire est marquée par la connexité, à moins que l’on préfère parler de « connectivité » ou mieux encore de « connectibilité » [[1358]](#footnote-1358). Ce trait traverse la longue filiation de la notion de réseau, et l’idée que les éléments de l’ensemble sont reliés entre eux paraît déjà contenue dans l’origine étymologique du latin *retis*, « filet ».

Autre trait de la configuration réticulaire : la finallité. En effet, pluralité, topographie et connexité concourent au fonctionnement de la structure. Avec les disciples de Saint-Simon, au dix-neuvième siècle, l’idée du réseau devient vectrice d’une philosophie du progrès, d’une mystique de la communication généralisée. Le réseau est réputé préférable au non-réseau et devient l’instrument du bien collectif [[1359]](#footnote-1359). Mais surtout, l’idée sous-jacente est que plus qu’une addition des éléments, le réseau procure une économie d’échelle ; son utilité y réside. C’est ce que souligne A. Colonomos :

« La structuration du réseau fait apparaître l’économie qui résulte d’une telle démarche motivée par la recherche d’un profit social, économique et politique. […] Les réseaux sont orientés par la recherche d’une logique utilitaire, le fruit d’une économie d’échelle résultant de l’agrégation de nouveaux intervenants *[[1360]](#footnote-1360)*. »

Ces caractéristiques générales des réseaux sociaux concernent-elles le secteur étatique de la diplomatie ?

La diplomatie est-elle un réseau ?

Premier élément de réponse : les diplomates parlent eux-mêmes, dans leur logique d’autoréférence, de réseau. Qu’entendent-ils par là ? Associer le terme à l’art de la diplomatie semble aller de soi pour les praticiens de la chose. L’expression est banale et désigne d’abord l’ensemble des représentations diplomatiques d’un pays à travers le monde. Les hommes politiques, eux, ont bien conscience de cette réalité. Le président de la République française appréciait par exemple en ces termes, devant un public d’ambassadeurs, la dimension réticulaire du réseau diplomatique dont dispose la France :

« En vous recevant avant vos départs en poste, en vous rencontrant lors de mes visites à l’étranger, en lisant chaque jour votre correspondance, j’ai pu mesurer la qualité des femmes et des hommes qui animent le deuxième réseau diplomatique et consulaire du monde, le premier dans le domaine culturel » *[[1361]](#footnote-1361)*.

Le ministre des Affaires étrangères déclarait de même :

« Nos structures, c’est aussi notre réseau diplomatique, consulaire et culturel. Sa densité est un formidable atout, qu’il faut préserver, en l’adaptant. Cette carte doit vivre, ce qui signifie des ouvertures, et des fermetures, non pas en fonction d’impératifs uniquement budgétaires, mais en considération de l’évolution politique, économique et démographique du monde et des priorités de notre action *[[1362]](#footnote-1362)*. »

Le réseau de la diplomatie évoqué par le ministre français a une réalité ancienne. On le repère dès l’Antiquité, au treizième et au quatorzième siècle avant J. C. [[1363]](#footnote-1363). Cependant, c’est la Renaissance qui marque un tournant qualitatif avec l’instauration de missions permanentes disséminées dans un espace de plus en plus large : l’Europe d’abord, l’Asie et les Amériques ensuite, l’Afrique plus tard. Dès lors, certaines puissances ont pu compter sur une structure et une organisation bureaucratique développées. Il est possible de parler là de « réseau diplomatique », en ce sens qu’il y avait une occupation du terrain par des postes d’abord peu nombreux, dispersés, reliés à une centrale. Celle-ci pouvait être lointaine, si l’on tient compte des moyens de transport et de transmission de l’époque [[1364]](#footnote-1364). On peut suivre à travers l’histoire d’un pays le développement ou le repli de son réseau diplomatique en fonction de variables environnementales ou endogènes. Ainsi, peuvent intervenir différents éléments : la situation internationale (entente/tension, guerre/paix [[1365]](#footnote-1365), décolonisation [[1366]](#footnote-1366)), les moyens financiers [[1367]](#footnote-1367), le facteur idéologique [[1368]](#footnote-1368), le progrès technique [[1369]](#footnote-1369), des considérations stratégiques [[1370]](#footnote-1370) ou des motivations plus complexes [[1371]](#footnote-1371).

À travers son histoire, l’appareil diplomatique de l’État s’est donc construit sous la forme d’un vaste réseau de postes structuré, transfrontalier, déterritorialisé, unifié depuis une centrale. En France, la clé de voûte de l’ensemble, le ministère des Affaires étrangères, fut justement créée [[1372]](#footnote-1372) par un homme considéré comme le « père de l’État moderne » et le praticien de la « Raison d’État » : Richelieu [[1373]](#footnote-1373). Celui-ci édifia un système réticulaire régulier, structuré bureaucratiquement, et prôna en ces termes la négociation permanente sur tous les dossiers : « *Négocier sans cesse, ouvertement ou secrètement, en tous lieux, encore même qu’on n’en reçoive pas un fruit présent et que celui que l’on peut attendre à l’avenir ne soit pas apparent, est chose du tout nécessaire pour le bien des États*» [[1374]](#footnote-1374).

La carte diplomatique des postes de terrain de même que l’administration centrale sont animées par des hommes, les diplomates, qui, à l’origine, divisés en clercs et représentants du souverain, ont fini par former un corps professionnel unique. Dans ce sens, le terme de « réseau » concerne à la fois les hommes et l’institution, avec ses techniques d’organisation et de fonctionnement réticulaire. Il convient bien à l’instrument bureaucratique qui met en œuvre la politique étrangère d’un État.

Au sein de l’univers diplomatique, les acteurs sont reliés entre eux de façon réticulaire : leurs relations professionnelles présentent une certaine » connexité. Ils sont rattachés à leur centrale par des liens de nature d’abord hiérarchique. Pensons à l’importance de la procédure d’accréditation, aux instructions plus ou moins détaillées remises au diplomate, aux comptes rendus que celui-ci doit faire parvenir : autant de marques d’attachement. Puis, en même temps, la correspondance diplomatique, qui est largement flux d’informations, relève d’un autre type des liens, celui de la communication. Enfin, toutes les représentations diplomatiques accréditées auprès d’un État forment le « corps diplomatique ». Celui-ci se définit donc spatialement par rapport aux chancelleries des ambassades et aux résidences des ambassadeurs dans une capitale étrangère, sauf en cas de double accréditation, ce qui est rare. Mais les liens de ce réseau diplomatique local sont également qualitatifs.

D’une part, les diplomates développent des liens de sociabilité [[1375]](#footnote-1375). D’autre part, des réunions de contacts entre diplomates d’un même champ géographique, idéologique, économique se tiennent par groupes d’intérêts communs. On peut ainsi évoquer « des groupes diplomatiques au sein desquels ils [les ambassadeurs et hauts commissaires] sont amenés à travailler avec leurs collègues en fonction d’intérêts caractéristiques de l’espace d’activité auquel ils appartiennent. […] des chefs de missions de la Communauté européenne, le groupe latino-américain, le groupe africain, le groupe des pays de l’Est, le groupe du vieux Commonwealth, le groupe des pays membres du G-7, le groupe de l’organisation de la conférence islamiste et le groupe arabe [[1376]](#footnote-1376) ».

Des liens hiérarchiques, sociaux et fonctionnels sont aussi directement observables pour les équipes et entourages qui travaillent pour un acteur individuel ou collectif dans l’espace national [[1377]](#footnote-1377).

D’autres types de liens viennent relier les éléments institutionnels : les normes et les valeurs. En quoi consiste la « culture diplomatique » ? Il s’agit du droit international, notamment diplomatique (par exemple la Convention de Vienne), celui des régimes internationaux, etc. Les valeurs peuvent résulter aussi de liens familiaux communs, de l’origine sociale (la tradition du recrutement aristocratique), d’une culture partagée, d’une même origine géographique (région, nationalité, etc.), d’une expérience vécue en commun (par exemple une même scolarité, une affectation antérieure dans une même capitale, voire un même poste pour des diplomates d’un même pays), de pratiques clientélistes de don et de contre-don, de relations de confiance, de convictions politiques, philosophiques, religieuses.

L’espace réticulaire de l’activité diplomatique est donc structuré par des liens hiérarchiques, fonctionnels et de socialisation. Quel « fluide » [[1378]](#footnote-1378) y circule ? L’information au sens large, trait communément partagé par les tous les diplomates. Il s’agit de savoir et de faire savoir afin de faire ou de faire faire, exercer de l’influence aux fins de la puissance… Et y a-t-il une finalité diplomatique ? Sir Ernest Satow, membre du sérail, affirme que la diplomatie constitue « l’intelligence et le tact mis au service des relations officielles entre les gouvernements d’États indépendants ».

Au service des relations officielles… pour quoi faire ? On peut répondre selon son inclination : idéaliste ou réaliste… Dans un cas, ce sera la recherche de la paix, dans l’autre celle de la puissance à travers une action orientée vers un profit social, économique ou politique ou plus pudiquement la « représentation des intérêts » [[1379]](#footnote-1379). Là, le réseau diplomatique institutionnalisé est porteur de sens différents. Mais il met en œuvre une culture commune, partagée par l’ensemble des diplomates du monde entier. Le réseau formel, pourtant, est loin d’être homogène sur le plan de son organisation et de son fonctionnement.

Globalement parlant, la diplomatie présuppose, par essence, une pluralité d’États. Elle est en effet « *science et pratique des relations politiques entre les États*» [[1380]](#footnote-1380). Le réseau diplomatique institutionnalisé doit donc être décomposé.

La sociologie des politiques publiques, contrairement à une vision embrassant le monde, analyse de l’intérieur les centres de décision et la logique des élites impliquées, montre la multiplicité d’acteurs intervenant de près ou de loin, de manière permanente ou occasionnelle, à des niveaux divers, dans l’élaboration et la conduite des politiques étrangères. Marie-Christine Kessler, par exemple, rejette « *le recours au paradigme du héros ou du bouc émissaire*», récuse l’idée d’« *un seul acteur : le président de la République*», pour affirmer : « *Les acteurs sont nombreux*» [[1381]](#footnote-1381). Puis, formulant l’hypothèse selon laquelle « *l’idée que la multiplicité d’acteurs ne se limite pas à la sphère étatique est devenue courante dans les théories des relations internationales*» [[1382]](#footnote-1382), elle postule cette multiplicité non seulement pour les acteurs de la sphère étatique, mais aussi pour les acteurs transnationaux : « *l’ordre international apparaît déterminé par une conception dualiste : […] l’univers de l’État [et] […] un monde multicentré*» [[1383]](#footnote-1383).

On se trouve en effet en présence d’une pluralité d’acteurs (les États), de décideurs collectifs stato-nationaux, internationaux ou transnationaux, en relations systémiques d’échanges, de négociations, de conflits, d’interdépendances. Le réseau diplomatique est à la fois spatial et social, c’est-à-dire relationnel. Ces acteurs sont eux-mêmes multiformes, locaux, régionaux voire transnationaux. On doit distinguer les acteurs officiels, institutionnalisés, des acteurs officiels périphériques. Mais « *autour de ces acteurs publics gravite une série de groupes, d’individus, d’institutions qui collaborent avec eux ou s’opposent à eux*» [[1384]](#footnote-1384). Autant d’espaces et de relations de réseaux où se répartissent acteurs et décideurs politiques, administratifs, bureaucratiques, techniques, marchands, culturels…

Ce réseau diplomatique officiel multiforme peut être étayé également par des réseaux informels, révélés par certains travaux de sociologie politique. Meredith Kingston de Leusse a notamment souligné l’importance des réseaux interpersonnels dont les diplomates sont les points d’ancrage : « *l’ambassadeur professionnalise sa sociabilité*» affirme-t-elle à partir d’une étude sur le métier d’ambassadeur [[1385]](#footnote-1385). Avant son départ en poste, par les contacts qu’il prend dans son pays d’origine, avec son ministère de tutelle, d’autres ministères, son prédécesseur, ainsi que, le cas échéant, avec des entreprises implantées dans la région, l’ambassadeur doit mettre en place son réseau et ses relais personnels [[1386]](#footnote-1386). Sur le terrain, il poursuit le travail de « *réseau de contacts*» [[1387]](#footnote-1387), notamment par son intégration au corps diplomatique local. L’ensemble est concrétisé par « *le carnet de l’ambassadeur*» [[1388]](#footnote-1388). Véritable ressource du professionnel de la diplomatie et de l’État au service duquel elle exerce, cette dimension réticulaire du métier diplomatique a été peu étudiée dans ses effets par les recherches internationalistes.

Enfin un troisième type de pratiques réticulaires pourrait être pris en compte : les réseaux informels non directement dépendants de l’appareil diplomatique, mais liés à ses actions. Si les praticiens évaluent volontiers le rendement d’un réseau diplomatique, les chercheurs le négligent souvent. Cet objet est absent des manuels qui, soit se refusent à l’étudier sur le terrain, soit privilégient l’exposé formaliste des seuls moyens officiels et des institutions diplomatiques [[1389]](#footnote-1389). Quelle est sa réalité ? À quelles fonctions sert-il ? Bertrand Badie limite ces réseaux à des acteurs agissant en dehors ou contre les États. Il parle en effet des « *liens entre acteurs (individus ou collectifs) qui transcendent les frontières et qui, à ce titre, entrent en concurrence avec les États dans les structurations de la scène internationale (réseaux migratoires, réseaux marchands, réseaux religieux, réseaux associatifs, etc.)*[[1390]](#footnote-1390). Ne peut-on pas, à l’inverse, tout en admettant la réalité de ce niveau d’appréhension du problème, envisager la complémentarité entre les réseaux institutionnels de l’État et des réseaux informels ?

La diplomatie semble riche d’exemples qui le démontrent. En constatant la congruence entre le concept général de réseau, dans toutes ses dimensions, et ce secteur caractéristique de la souveraineté de l’État, nous allons vérifier sur le terrain la compatibilité posée ici comme hypothèse, contraire aux assertions de Badie, entre l’institutionnel et l’informel.

Pour cela, nous avons retenu un cas qui paraît particulièrement pertinent : l’affaire Albertini, caractéristique de la façon dont un État indépendant, la France, a établi des liens entre son appareil officiel et des réseaux informels, afin de résoudre une crise diplomatique encombrante. Y aurait-il congruence entre l’État et réseau ?

II. Les réseaux français dans tous leurs états :  
le cas Albertini

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pierre-André Albertini, jeune coopérant français, fut arrêté le 23 octobre 1986 en Afrique du Sud, pour trafic d’armes et de fonds. Le 20 mars 1987, il se vit condamné à quatre ans de prison pour refus de témoigner. Pendant plus de dix mois, en pleine cohabitation, l’affaire Albertini mobilisa diplomates, hommes politiques, opinion publique et média. Elle entraîna une crise dans les relations entre les deux pays, dont le point culminant fut atteint le 19 juin 1987, avec l’ajournement, par le président de la République française, de la remise des lettres de créance de l’ambassadeur sud-africain. La crise ne trouva son dénouement que le 7 septembre 1987, avec la libération du jeune Français dans le cadre d’un vaste échange de prisonniers qui impliqua cinq pays (l’Afrique du Sud, l’Angola, la France, le Mozambique, les Pays-Bas).

Ce cas peut nous permettre d’illustrer de quelle manière les autorités françaises (et étrangères) ont géré le problème en relation avec des réseaux [[1391]](#footnote-1391). Plusieurs phases peuvent être dégagées dans cette crise, qui font ressortir le lien indissociable entre État et réseau, conjugué différemment à chaque étape.

Les États et leurs réseaux institutionnels officiels :  
l’impasse

Dès que l’incident surgit (le 23 octobre 1986), les appareils judiciaires et politico-administratifs sud-africains et français le traitèrent selon les procédures habituelles. Cette tâche incomba d’abord aux réseaux institutionnels destinés à gérer les infractions au droit et les relations entre les États, c’est-à-dire les instances judiciaires et les réseaux diplomatiques. Mais, pour différentes raisons, les acteurs se heurtèrent à un blocage. En fait, il s’agit d’une série de blocages à différents niveaux, cristallisés autour de deux dates charnières : le 20 mars 1987 (condamnation d’Albertini) et le 19 juin 1987 (ajournement de la remise des lettres de créance).

Le blocage judiciaire

Comme le fait remarquer Jean-François Deniau, au début, « *le cas se présente mal*» [[1392]](#footnote-1392). Le « héros » des événements se trouvait dans une situation triplement bloquée. Bénéficiant du statut de coopérant qui lui imposait un devoir de réserve, il enfreint cette obligation et prit une posture engagée. Toutefois, cet aspect – la faute statutaire – ne fut évoqué, en public, qu’assez tardivement. Ainsi, *Le Monde* ne s’interrogea qu’en juin 1987 : « *on peut se demander si l’engagement aux côtés de l’Anc*[[1393]](#footnote-1393) *en lutte contre le pouvoir établi était compatible avec le statut de coopérant*» [[1394]](#footnote-1394). La diplomatie française, probablement soucieuse de ne pas alimenter l’argumentaire des autorités sud-africaines, resta longtemps très discrète à ce sujet. Jean-Bernard Raimond, ministre des Affaires étrangères, après dix mois de tractations et seulement quelques jours avant la libération du prisonnier dont on pouvait penser qu’elle était désormais acquise [[1395]](#footnote-1395), jugea le 29 août 1987 que celui-ci ne s’était pas comporté comme il aurait dû. Cela fut interprété par le journaliste comme un possible, un ultime gage donné aux autorités sud-africaines [[1396]](#footnote-1396). Il n’y eut d’ailleurs pas de suite disciplinaire en France : interrogé sur l’éventualité d’une sanction, le représentant du Quai d’Orsay [[1397]](#footnote-1397) répondit : « *La sanction, il l’a déjà eue*» [[1398]](#footnote-1398). Cet écart du jeune Français ne semble donc pas avoir pesé bien lourd. Mais, fait bien plus gênant, Albertini avait tout raconté à la police sud-africaine. N’avait-il pas écrit ses aveux (sept pages manuscrites) [[1399]](#footnote-1399) ? Difficile de s’en tirer au bénéfice du doute. De plus, « *reconnaissant n’avoir jamais été maltraité*[[1400]](#footnote-1400), il lui était impossible de plaider la contrainte…

Dans un premier temps, Albertini, ressortissant français, envoyé dans le cadre d’un accord de coopération, arrêté et emprisonné à l’étranger, le problème fut pris en charge par les diplomates. L’ambassadeur français à Pretoria entra en contact avec les services du ministre sud-africain des Affaires étrangères, « Pik » Botha : Le Quai d’Orsay à Paris traita de même avec l’ambassadeur sud-africain [[1401]](#footnote-1401). En décembre 1986, on crut avoir obtenu un compromis consistant à abandonner les poursuites malgré de solides présomptions, en échange d’un témoignage à charge. Cette sortie, avec une expulsion après la fin du procès, sembla « *convenir à tout le monde dans un premier temps*» [[1402]](#footnote-1402). En conséquence, le 15 janvier 1987, le magistrat sud-africain décida de lever toutes les présomptions de charges pesant sur Albertini, mais il ordonna son maintien en détention afin de l’utiliser comme témoin à charge [[1403]](#footnote-1403). Or, jamais – c’est ce qu’il affirma après sa libération – Albertini n’aurait accepté d’être témoin à charge. Le procureur général décida d’en faire « son témoin », sans le consulter. (Il est formel, il l’a appris par son avocat [[1404]](#footnote-1404)).

Face à ce blocage, le Quai utilisa la voie diplomatique normale. On convoqua une nouvelle fois l’ambassadeur sud-africain, afin de lui signifier la détermination de la France de récupérer au plus vite son ressortissant. « *Le gouvernement […] s’était efforcé d’éviter qu’on en arrivât à cette situation embarrassante. À deux reprises, en décembre 1986 et en février 1987, le précédent ambassadeur d’Afrique du Sud avait été convoqué au Quai d’Orsay*» [[1405]](#footnote-1405). Sans résultat…

Lors de son procès, Albertini refusa effectivement de témoigner contre les cinq coaccusés, ses amis, membres de l’Udf [[1406]](#footnote-1406). Sur les indications du gouvernement français [[1407]](#footnote-1407) ? Par déontologie personnelle [[1408]](#footnote-1408) ? Peut-être pour ces deux raisons. Il fut en tout cas condamné, le 20 mars 1987, à quatre ans de prison pour refus de témoigner. Même si, le 26 juin 1987, le magistrat W. F. Jurgens [[1409]](#footnote-1409) « *après réflexion*» décida « *de ne pas poursuivre P.-A. Albertini pour d’autres chefs d’accusation que le refus de témoigner*», sa condamnation – toujours pour refus de témoigner – fut confirmée [[1410]](#footnote-1410). Allait-il être contraint d’accomplir sa peine ? La France réussirait-elle à faire libérer son ressortissant ?

Le blocage diplomatique

La tâche des diplomates se trouva compliquée du fait de la situation diplomatique de deux des États impliqués. D’une part, un État – l’Afrique du Sud – qui existait, mais qui, en 1987, était de plus en plus isolé sur le plan diplomatique. De l’autre, un non-État – le Ciskei – qui avait une apparence étatique, mais n’existait pas diplomatiquement, car n’était pas reconnu sur la scène internationale.

En effet, Pierre-André Albertini, coopérant et lecteur à l’université de Fort-Hare au Ciskei, y fut emprisonné et condamné. Or, le Ciskei était l’un des quatre Bantoustans noirs déclarés indépendants par Pretoria en 1981, afin de sceller le destin politique séparé des Africains : un tiers de la population noire avait ainsi perdu sa citoyenneté sud-africaine suite à la séparation constitutionnelle du Ciskei, du Bophtatswana, du Transkei et du Venda. Conférer l’indépendance aux Bantoustans constituait bien sûr une étape capitale pour l’apartheid, le but étant de faire des vingt deux millions d’Africains des étrangers n’ayant pas à réclamer le droit de vote [[1411]](#footnote-1411).

Dans ces conditions, la France comme toute la communauté internationale ne reconnut pas les *homelands*. Du début jusqu’à la fin de l’affaire, elle se refusa à traiter au niveau diplomatique avec les autorités du Ciskei, ce qui aurait impliqué une reconnaissance de fait. Ainsi, toutes les démarches durent passer par la mission diplomatique en Afrique du Sud et le gouvernement de Pretoria. Cependant, « *la voie consulaire a été utilisée pour la demande de permis de visite, mais il n’est pas question que Paris utilise la voie diplomatique à laquelle l’Afrique du Sud voudrait contraindre la France en vue d’une reconnaissance de facto de ce homeland*» [[1412]](#footnote-1412). Aussi, Jean-François Deniau, contrairement à ce qui fut évoqué lors de sa discussion avec le ministre sud-africain des Affaires étrangères, « Pik » Botha, début mars 1987, ne fit pas avec l’ambassadeur une visite officielle au chef du Bantoustan où Albertini se trouvait incarcéré. Il écrivit à ce propos : « *Impossible. La France ne reconnaît pas le Bantoustan, décision européenne et internationale, l’ambassadeur ne peut pas y déroger. Blocage*» [[1413]](#footnote-1413). De même, le 19 juillet 1987, le ministre français des Affaires étrangères, Jean-Bernard Raimond, rejeta l’offre faite par le porte-parole du Bantoustan de régler l’affaire « *en une demi-heure*» par un entretien entre le président du Ciskei, Lennox Sebe, et l’ambassadeur de France, M. Boyer. Celui-ci serait reparti avec Albertini [[1414]](#footnote-1414), une telle rencontre ne devant pas impliquer la reconnaissance diplomatique du Ciskei par Paris [[1415]](#footnote-1415). Le chef de la diplomatie française ne céda pas. Il déclara publiquement :

« “Le Ciskei n’est pas vraiment indépendant… C’est tout le problème” *[[1416]](#footnote-1416)*. Enfin, Bernard Bosson *[[1417]](#footnote-1417)*, le 21 juillet 1987, rejeta également « toute possibilité de contacts directs entre les autorités françaises et le Ciskei. Le fait même que l’ambassadeur se rende dans un pays que nous ne reconnaissons pas […] est une reconnaissance de fait […]. Il s’agit là pour l’essentiel d’un piège [...]. Nous sommes prêts à toute discussion avec l’Afrique du Sud, mais pas avec le Ciskei *[[1418]](#footnote-1418)*, qui est un État qui n’existe pas *[[1419]](#footnote-1419)*. »

Quant à l’Afrique du Sud, elle se trouvait, en 1987, dans une situation politique, économique et diplomatique difficile.

Certes, – comme le fait remarquer Jacques Foccart dans ses entretiens avec Philippe Gaillard –, le président sud-africain, Pieter W. Botha, était venu en France en juin 1984 et avait été salué alors par le ministre socialiste des anciens combattants, Jean Lorrain. Quant à Pik Botha (le ministre des Affaires étrangères), il avait été reçu au Quai d’Orsay par Roland Dumas en janvier 1985 [[1420]](#footnote-1420). Mais, au lendemain de la proclamation par Pretoria de l’état d’urgence, le 21 juillet 1985, la France, autrefois considérée comme la « *meilleure amie*» de l’Afrique du Sud, « *du temps où elle équipait son armée et signait des contrats nucléaires*», rappela son ambassadeur [[1421]](#footnote-1421).

Isolée, à cette époque, sur le continent africain – où un seul pays, le Malawi [[1422]](#footnote-1422), entretenait des relations diplomatiques au niveau d’ambassadeur avec elle [[1423]](#footnote-1423), engagée dans une politique de domination et d’intervention en Afrique australe, l’Afrique du Sud était soumise aux pressions internationales, notamment des sanctions économiques [[1424]](#footnote-1424), à cause de l’apartheid. Après le 16 mars 1986, Jacques Chirac, Premier ministre du temps de la cohabitation, décida de rétablir les relations diplomatiques, mais les tensions persistèrent comme en témoigne la visite privée, le 11 novembre 1986, du président sud-africain P.W. Botha « *traité en véritable paria intouchable*» [[1425]](#footnote-1425). Puis, malgré l’agrément accordé au nouvel ambassadeur d’Afrique du Sud en France, alors que Pierre-André Albertini était déjà arrêté, mais pas encore condamné, F. Mitterrand décida d’ajourner la remise des lettres de créance prévue le 24 juin 1987. Cela afin de « manifester sa réprobation du traitement infligé » à Pierre-André Albertini [[1426]](#footnote-1426).

Or, contrairement à ce que laissa entendre l’Afrique du Sud par sa très vive réaction, qualifiant de « cynique » la décision de François Mitterrand [[1427]](#footnote-1427), l’agrément ne vaut pas accréditation. Et refuser la seconde après avoir accordé la première n’était pas contraire aux usages diplomatiques. Des événements passés attestent que ce type de pratique fait partie de l’arsenal diplomatique, même si l’emploi de cette arme reste exceptionnel.

En effet, on peut évoquer le cas de l’ambassadeur de Hongrie, arrivé en septembre 1968 à Alger, pour lequel, après l’obtention de l’agrément, l’audience de présentation des lettres de créance fut renvoyée, après que le gouvernement algérien ait appris que son propre parti communiste, interdit, avait participé, à Budapest, à la réunion préparatoire de la conférence mondiale des partis communistes qui devait se tenir à Moscou. Après avoir vainement attendu pendant trois mois à Alger, l’ambassadeur repartit peu avant Noël. Il fallut dix-huit mois avant qu’un autre ambassadeur puisse présenter ses lettres de créance [[1428]](#footnote-1428).

Dans l’affaire Albertini, plus de trois mois s’écoulèrent avant que l’Élisée n’annonçât, le 25 septembre, après le retour du coopérant, que la date de remise de lettres de créance du nouvel ambassadeur était fixée au 2 octobre 1987.

En attendant, l’Afrique du Sud, en réponse au geste symbolique du chef de l’État français, renvoya la France au Ciskei, pays avec lequel elle devait traiter ce problème [[1429]](#footnote-1429). Comment sortir du blocage diplomatique ? C’était aux hommes politiques d’entrer en scène.

Le blocage politique

Nous ne décrirons pas ici le blocage politique en Afrique du Sud : « la révolte des ghettos noirs et le pouvoir blanc ébranlé » [[1430]](#footnote-1430) : cela dépasserait notre cadre.

En France, la situation politique était autrement subtile. Sous le septennat d’un président de gauche, les élections de mars 1986 envoyèrent une majorité de droite à l’Assemblée nationale. Jacques Chirac, Premier ministre et leader du parti majoritaire à l’Assemblée, décida de jouer un rôle important dans la politique étrangère. Or, comme on le sait, celle-ci fait partie du domaine réservé du chef de l’État qui entend rester le maître du jeu en la matière.

Un Premier ministre aux ambitions présidentielles bloqué par la cohabitation ? En fait, l’ajournement de la remise des lettres de créance eut une portée double : diplomatique – nous l’avons vu –, mais aussi politique. Ce geste mit Jacques Chirac sous pression : il devait réussir la sortie non plus pour sauver Albertini, mais pour se préserver lui-même.

Les États s’appuient sur des réseaux de contournement

L’Afrique du Sud et la France, chacune de leur côté, tentèrent de débloquer la situation en activant des réseaux, soit pour agir sur l’opinion publique, soit pour négocier discrètement, voire en secret.

Des réseaux partisans

L’Afrique du Sud, par ses forces politiques au pouvoir, et la France, par ses forces d’opposition, déplacèrent leur jeu respectif au niveau de l’opinion publique française et internationale.

De manière presque symétrique, les deux pays activèrent des réseaux de sympathisants ainsi que les médias, surtout en France. Ces réseaux reposaient sur des milieux d’affaires et politiques, sur les tenants d’une Afrique du Sud plus ou moins réformable et sur les mouvances communistes aux mobiles multiples.

Neuf parlementaires français, membres du groupe *Amitié France-Afrique-du-Sud*, se rendirent dans le pays, à l’invitation du gouvernement sud-africain [[1431]](#footnote-1431). À l’issue de leur voyage, ils firent part de leur satisfaction :

« L’apartheid n’existait plus et […] la paix et la sécurité régnaient ! Ils se montrèrent confiants : “dans un an […] (après les élections présidentielles), l’Afrique du Sud sera de nouveau une grande amie de la France”. On joua l’ancienneté des relations traditionnelles *[[1432]](#footnote-1432)*. »

Selon le point de vue que l’on souhaite adopter, on qualifiera cette action de promotion ou de propagande. Pour évacuer l’éthique, les relais réactivèrent l’aspect judiciaire : une copie de la déposition d’Albertini fut remise à la délégation parlementaire. Ces « aveux » furent produits par Jean-Pierre Stirbois du Front national lors d’une conférence de presse à Paris, le 12 juillet 1987, ainsi que publiés dans le *Sunday Times*, le plus grand journal sud-africain, en première page, et en France, dans *Valeurs actuelles*[[1433]](#footnote-1433). Se faisant l’interprète du gouvernement sud-africain, ils défendirent la thèse que le dossier était indéfendable [[1434]](#footnote-1434). Mais devant les très vives critiques d’hommes politiques de gauche, tel Claude Malhuret, secrétaire d’État aux droits de l’homme, mais aussi de leurs propres rangs – Pierre Méhaignerie et Jacques Barrot – certains membres de la délégation, Jean Briane, député Udf-Cds, et René Couveinhes (Rpr) nuancèrent leurs propos. J. Briane évoqua d’ailleurs une possible manipulation d’Albertini par l’Anc, ce qui était aussi la conclusion à laquelle arriva Jean-François Deniau. Mais surtout, les réseaux, compte tenu de la composition de la délégation, ne furent pas vraiment efficaces : la manipulation ne marcha pas, la ficelle était trop grosse. Ressenti comme contre-productif par les initiateurs de l’opération eux-mêmes, ce voyage eut une suite : deux mois après la polémique déclenchée en France – et deux semaines après la libération de Pierre-André Albertini – cinq autres parlementaires firent le déplacement, dont le président du groupe *Amitié France-Afrique-du-Sud* à l’Assemblée nationale, Albert Brochard (Udf) [[1435]](#footnote-1435).

Les réactions furent d’ailleurs révélatrices. Elles ne portèrent pas sur les arguments judiciaires, mais sur le nœud du problème : *l’apartheid*.

C’est sur le terrain éthique des droits de l’homme qu’agirent quant à elles les forces communistes en France. La mobilisation de ce réseau ne surprend pas puisque les parents du prisonnier étaient membres du Pcf, sa mère étant même conseillère municipale à Évreux. Toutefois, le jeune Albertini n’avait pas la carte du parti. Cependant, après sa libération, il rendit hommage au travail des communistes en participant à la *Fête de l’Huma*et par sa présence sur le plateau de *L’Heure de vérité* du candidat communiste aux présidentielles, André Lajoinie.

Le Pcf – fait caractéristique – créa le prix des droits de l’homme en janvier 1987 et le remit, en première attribution, aux parents Albertini. Dans la campagne de mobilisation, le jeune coopérant fut appelé « l’otage de l’apartheid » [[1436]](#footnote-1436), ce qui revint à retourner l’argument judiciaire en criminalisant le gouvernement sud-africain comme preneur d’otages. Tous les réseaux communistes furent activés ; par exemple, outre le Pcf lui-même, le Mjcf, et la Cgt. Les milieux socialistes furent aussi impliqués. On appela à manifester, on manifesta devant l’Ambassade d’Afrique du Sud, et lorsque celle-ci, suite aux dégradations du 20 mars, fut protégée par un important détachement policier, les manifestants prirent pour cible l’office du tourisme sud-africain. Enfin, fait révélateur, dès la libération d’Albertini, le Pcf laissa aussitôt tomber la campagne contre l’apartheid… pour les « neuf de Renault-Billancourt ». Au point qu’en quelques heures, *L’Humanité Dimanche* changea d’article entre la première et la deuxième édition du même jour [[1437]](#footnote-1437) !

Deux réseaux partisans, décidément, car dès que le problème Albertini fut résolu, le « combat pour l’Afrique du Sud et contre l’apartheid » passa au second plan dans les rangs communistes. Et, soulignons-le, la solution vint non pas des réseaux partisans, lesquels se servirent de l’affaire afin de renforcer leur propre image, mais des relais en marge ou hors des institutions qui, activés par les acteurs officiels, se mirent et mirent leurs réseaux et leur savoir-faire – directement ou indirectement – au service de l’État.

Les réseaux parallèles au service de l’État

Dans l’affaire Albertini apparurent trois blocages majeurs, nous l’avons vu : l’un judiciaire, l’autre diplomatique, le dernier politique. Ces blocages résultèrent de deux décisions importantes, de la part de chacune des deux parties : la condamnation au procès par le juge sud-africain et l’ajournement des lettres de créance par le président français. Pour en sortir, par deux fois, le gouvernement français prit l’initiative, en activant des hommes et des réseaux non officiellement en charge de sa diplomatie.

La première tentative officieuse eut lieu avant la condamnation d’Albertini, qui se profilait comme une épée de Damoclès. Début mars 1987, avant le procès [[1438]](#footnote-1438), le ministère des Affaires étrangères fit appel à l’homme des situations délicates, le « *baroudeur et* [futur [[1439]](#footnote-1439)] *académicien, marin et énarque*[[1440]](#footnote-1440), [ancien [[1441]](#footnote-1441)] *ambassadeur et* [ancien [[1442]](#footnote-1442)] *ministre*» [[1443]](#footnote-1443), négociateur chevronné [[1444]](#footnote-1444) : Jean-François Deniau. « *Le cabinet du ministre des Affaires étrangères me demande d’essayer d’obtenir sa libération*», écrivit-il dans ses *Mémoires de sept vies*[[1445]](#footnote-1445). Son passé, sa culture, sa sociabilité diplomatique, sa passion du baroud et des missions secrètes [[1446]](#footnote-1446) en faisaient un émissaire tout désigné. Sa situation professionnelle – élu député depuis 1978, il était alors en disponibilité et ne faisait pas partie du corps diplomatique français –, ainsi que sa non-appartenance au gouvernement, le désignaient comme médiateur idéal. Institutionnellement, il n’appartenait ni au gouvernement ni aux Affaires étrangères. Tout en partageant la culture diplomatique, il n’engageait pas le ministère, et ainsi, en cas d’échec, sa démarche ne pouvait porter préjudice à la France. Il prolongeait l’action des diplomates du Quai, mais son intervention permettait de décrocher par rapport au niveau officiel : son action se situait sur un plan officieux.

Cependant, l’absence de couverture officielle le privait de l’accès facile aux autorités sud-africaines. Il avait besoin d’une introduction, qui ne pouvait être celle du ministère des Affaires étrangères – il lui était évidemment impossible de faire appel aux services de l’ambassade de France à Pretoria pour demander d’établir le contact. Il devait activer un réseau personnel. Il eut alors recours à un parlementaire et écrivain comme lui : Jacques Soustelle. Ce gaulliste de la première heure, défenseur de l’Algérie française, était devenu « *champion de la présence blanche en Afrique […], il soutient, sinon la politique de l’apartheid, du moins les velléités réformatrices du gouvernement sud-africain et la création des bantoustans*» [[1447]](#footnote-1447). De nouveau apparaît ici l’intervention du réseau parlementaire : Amitié France-Afrique-du-Sud. Jacques Soustelle, « *devenu le porte-parole du lobby sud-africain en France* […] *promet* [à Jean-François Deniau] *de faire passer le message*» [[1448]](#footnote-1448).

L’émissaire « privé » rencontra Pik Botha, le ministre des Affaires étrangères sud-africaines à Pretoria, obtint un accord sur le principe d’une expulsion, mais achoppa sur les modalités pour y parvenir. La demande sud-africaine tendant à engager l’ambassadeur de France accompagné de Jean-François Deniau dans une visite auprès du Président du Ciskei ne pouvait être satisfaite. Cette démarche aurait valu reconnaissance implicite. Le blocage diplomatique persistait dès qu’il s’agissait d’impliquer un représentant officiel… Selon Le Monde, Jean-François Deniau se serait de nouveau rendu en Afrique du Sud début avril [[1449]](#footnote-1449). Mais nous n’en avons pas confirmation dans ses Mémoires. Il nota sobrement : « *L’ambassadeur Wibaux a pris le relais de la négociation dans une opération triangulaire particulièrement complexe*» [[1450]](#footnote-1450). Toujours est-il que la solution ne vint pas par la mission Deniau.

La deuxième tentative de médiation par les réseaux parallèles se déroula pendant l’été 1987, dans un moment de crise aiguë, déclenchée le 19 juin, lorsque François Mitterrand décida d’ajourner la remise des lettres de créance du nouvel ambassadeur de Pretoria à Paris, pour protester contre le maintien en détention de Pierre-André Albertini [[1451]](#footnote-1451). Pour notre analyse, c’est la situation d’urgence qui importe et non la question de savoir qui fut à l’initiative, soit le responsable politique, Jacques Chirac – comme le soulignent les communiqués et informations à la presse après l’issue heureuse – soit le deuxième émissaire privé, Jean-Yves Ollivier. Celui-ci aurait joué ici un rôle d’homme d’influence [[1452]](#footnote-1452), qui à l’été 1987 partit pour plusieurs mois de pèlerinage en Afrique australe [[1453]](#footnote-1453) et qui « *entre deux portes* […] *arracha à Jacques Chirac son accord pour faire quelque chose*» [[1454]](#footnote-1454). Selon certaines sources, il aurait conçu l’idée d’un grand échange, déjà bien avant l’affaire Albertini, dès le 31 janvier 1986, jour du discours de P. W. Botha proposant de libérer Nelson Mandela, à condition que les Soviétiques en fissent autant pour Andréï Sakharov et Anatoly Chtcharansky [[1455]](#footnote-1455).

Ce qui est révélateur pour cette deuxième tentative de sortie de l’impasse, c’est le « qui » et le « comment ». En effet, tout comme Jean-François Deniau, Jean-Yves Ollivier, l’homme sur qui « tout a reposé » [[1456]](#footnote-1456) ne faisait ni partie du gouvernement, ni du corps diplomatique. Il n’appartenait pas aux appareils politiques ou administratifs. Il n’était ni diplomate ni homme politique, et ne l’avait jamais été. Bien plus, avec le deuxième émissaire officieux, on descendait d’un cran dans la gradation public-privé. Non seulement c’était un homme d’affaires « *du type de ceux qu’on appelle des agents d’influence*» [[1457]](#footnote-1457), mais c’était un acteur au passé trouble qui aurait même été « impliqué (...) *dans une sorte d’Irangate à la française : l’échange d’armes contre du pétrole transitant par les Comores, organisé par des réseaux parallèles proches du Rpr*» [[1458]](#footnote-1458).

Jean-Yves Ollivier incarnait la rupture totale avec l’institution par son passé, par sa culture, par ses mobiles. D’origine pied-noir, c’était un ancien de l’Oas et il avait fait de la prison. Il présentait « *d’étonnantes failles orthographiques*» [[1459]](#footnote-1459). Ce n’était pas un serviteur de l’État : il travaillait pour son compte personnel [[1460]](#footnote-1460). Mais étant donné la pression qui, dans le contexte politique, pesait sur le Premier ministre cohabitationniste, Jean-Yves Ollivier offrait une voie de recours, il constituait le pont vers le réseau parallèle qui passait par les affaires. Nommé, en 1986, par Jacques Chirac, comme administrateur aux Charbonnages de France où il avait débuté sa carrière [[1461]](#footnote-1461), ce « *Vrp multicartes de haute volée*», installé dans les locaux de la Minemet [[1462]](#footnote-1462), directeur de société (la Comoil [[1463]](#footnote-1463)), détenait également des participations dans des complexes touristiques en Afrique australe et aux Comores [[1464]](#footnote-1464).

« Il a de nombreux contacts en Afrique australe. Il a des moyens et il s’en sert *[[1465]](#footnote-1465)*. »

En effet, ce « célibataire sans enfants » [[1466]](#footnote-1466) a une « famille » que révèlent les photos dont il s’entoure : Léo Rusty Evans, à l’époque directeur adjoint des Affaires africaines à Pretoria, Jacinto Veloso, ministre mozambicain de la Coopération, et Alexandre Kito Rodriguez, ministre angolais de l’Intérieur [[1467]](#footnote-1467). Ce furent les têtes de pont de son réseau en Afrique australe. Ces liens le rendirent intéressant pour Matignon qu’il appelait « fréquemment » [[1468]](#footnote-1468).

Quant aux modalités de son intervention, lui non plus n’avait aucune couverture officielle : il agissait sans aucun titre dont il aurait pu se prévaloir, sans même une lettre d’introduction. « *Je n’ai eu que ma parole, mais, partout, on m’a fait confiance*» [[1469]](#footnote-1469). Il établit la communication dans une « *discrétion totale*» [[1470]](#footnote-1470), condition impérieuse qui, en cas d’échec, aurait évité à la diplomatie officielle, au Premier ministre, à la France, d’être compromis.

Une fois les ponts jetés, il y eut « *besoin d’une caution officielle pour que le geste se joigne à la parole*» [[1471]](#footnote-1471). Il fallut adjoindre à Jean-Yves Ollivier un deuxième homme pour remonter – d’un petit degré – dans l’échelle socioprofessionnelle de l’interlocuteur : ni homme d’affaires ni représentant du gouvernement, Fernand Wibaux était en effet un diplomate de carrière, mais – restriction de taille – depuis un mois, il n’était plus rien puisqu’il avait pris sa retraite. Ancien ambassadeur au Tchad, au Liban, négociateur à Nouméa, ami de Jacques Foccart avec qui, comme conseiller diplomatique, il avait travaillé depuis 1986 à la cellule africaine de Matignon, « *cet homme de courage n’a plus rien à apprendre des “missions impossibles” et… du fonctionnement des “services”. De plus, il connaît bien l’Afrique australe pour y avoir effectué des missions officielles*» [[1472]](#footnote-1472). Pour les Africains et pour les médias, il était connu comme tel. Son intervention bénéficia donc de l’ambiguïté de sa situation : une apparence d’officiel (pour les Africains) et un statut de personne privée (pour la France). Cet état lui procura un certain degré de liberté : il était en position de pouvoir se déplacer sans contrainte et de négocier avec souplesse. De plus, il était l’homme du moment : « *cohabitationniste, comme unique gaulliste d’une famille proche des socialistes*» [[1473]](#footnote-1473). A-t-il également pu faire jouer les réseaux franc-maçonniques très implantés en Afrique [[1474]](#footnote-1474) ? Toujours est-il que la dualité de l’apparence et du statut réel lui permit de débloquer la situation.

En effet, après avoir vu les Sud-Africains, qui le renvoyèrent au Président du Ciskei, il s’y rendit, chose impensable pour un représentant officiel de la France. Puis, nouveau décrochage : lors de l’entrevue avec Lennox Sebe, il ne se plaça pas sur le plan politique, diplomatique ou judiciaire, mais sur celui du droit coutumier. Ainsi, répondant aux explications du Président Sebe il manifesta sa compréhension : « *Albertini avait été jugé et condamné dans les formes légales, et […] devait purger sa peine*». Puis il poursuivit : « *Vous savez bien […] qu’en Afrique, quand quelqu’un est allé faire des bêtises dans une tribu voisine, les responsables de sa propre tribu considèrent qu’il doit être puni, mais par eux. Je suis donc venu vous demander de me remettre ce mauvais garçon de ma tribu. Séduit par ce langage auquel il n’était pas habitué de la part des Blancs, Sebe donna son accord*» [[1475]](#footnote-1475). Jean-Yves Ollivier dit l’avoir pressenti : « *Du fait de son âge, de son calme et de ses cheveux blancs de vieux sage, je savais que Wibaux passerait bien chez les Africains*» [[1476]](#footnote-1476). Mais comme le montra la suite, de contact en contact – l’Afrique du Sud, l’Angola, l’Unita [[1477]](#footnote-1477), ce fut l’ensemble du réseau austral d’Ollivier qui fut activé. À travers les paroles rapportées par Jacques Foccart, la suite se lit comme le scénario d’un film :

« Cela ne faisait pas l’affaire des Sud-Africains. En effet, s’ils étaient prêts à libérer Albertini, ils voulaient, par une étrange compensation, obtenir la libération du capitaine Wynand du Toit, chef d’un commando qui avait été fait prisonnier au Cabinda et qui était détenu par les Angolais. C’est ainsi que Wibaux est parti pour Luanda avec Ollivier. Il est passé par Maputo, pour demander au président Chissano, qu’il connaissait bien, de l’aider dans sa mission, et Chissano l’a fait accompagner par Jacinto Veloso, son ministre de la Coopération, d’origine portugaise et ami d’Ollivier. À Luanda, Wibaux a trouvé le président Dos Santos préoccupé par l’intransigeance des militaires sud-africains, qui torpillaient des accords conclus avec le gouvernement de Pretoria. Il a saisi la balle au bond. “Vous avez une bonne carte à jouer auprès d’eux, lui a-t-il dit : vous détenez un des leurs. En libérant Du Toit, vous les amadouerez”. Dos Santos s’est montré prêt à le faire tout de suite, et c’est Wibaux qui a dû freiner. Afin d’éviter qu’on puisse parler d’échange entre du Toit et Albertini, il a conseillé à son interlocuteur de proposer l’échange du capitaine sud-africain contre des prisonniers angolais. […] Au début, il n’en était pas question [de mêler l’Unita à l’affaire], mais Ollivier souhaitait que Wibaux prenne contact avec Savimbi, ce qui s’est fait avec l’accord de Dos Santos. Le chef de l’Unita voulait obtenir que le gouvernement fasse une ouverture vers le désengagement des troupes cubaines en échange de la libération par l’Unita, de prisonniers, parmi lesquels deux Cubains, dont l’un était un proche de Fidel Castro. Bref, le marchandage s’est compliqué. Il a abouti, le 7 septembre 1987, à la libération simultanée, par les Sud-Africains, d’Albertini et d’un Hollandais ; par le gouvernement angolais, de Du Toit ; par l’Unita, d’une centaine de prisonniers, dont les Cubains *[[1478]](#footnote-1478)*. »

Les réseaux négocient, les réseaux réconcilient les États… mais les États reprennent la main dès que la crise se dénoue.

Les États récupèrent les réseaux :  
mise à l’écart et intégration

Une mise à l’écart ostentatoire

Au moment où le problème trouva sa solution, à la libération des prisonniers sur l’aéroport de Maputo, capitale du Mozambique, les diplomaties officielles s’ingénièrent à sauver la mise et à écarter les réseaux parallèles des circuits.

D’une part, les diplomates reprirent le devant de la scène : tous les États, parties prenantes de l’échange, furent représentés par des officiels pour accueillir leurs prisonniers : pour l’Afrique du Sud, le ministre des Affaires étrangères, « Pik » Botha en personne, vint à Maputo à la rencontre de Wynand Du Toit [[1479]](#footnote-1479). Pour la France, le responsable des dossiers africains au cabinet du ministre des Affaires étrangères, conseiller pour les affaires africaines et malgaches, le diplomate Jean-Marc Simon, accueillit Albertini.

D’autre part, il s’agissait d’engranger le bénéfice de la réussite, notamment auprès de sa propre opinion publique. C’est pourquoi la presse fut présente : au moment de leurs retrouvailles émouvantes, « Pik » Botha et Wynand Du Toit furent « *cernés par une meute de journalistes et de photographes*» [[1480]](#footnote-1480). Une fois le vaste échange accompli, on formalisa la transaction en signant un protocole entre l’Afrique du Sud, l’Angola, la France, les Pays-Bas et le Mozambique qui avait joué le rôle d’intermédiaire.

Puis vinrent les communiqués officiels construisant, par le discours, leurs réalités et les images. L’Hôtel Matignon, soucieux de mettre en valeur le Premier ministre « présidentiable », souligna que « *cette négociation* […] *a été menée à l’initiative de M. Jacques Chirac et du ministre des Affaires étrangères* […]. *Le Premier ministre a désigné M. Fernand Wibaux pour être son envoyé personnel dans la conduite de cette opération. Depuis le mois de juillet, celui-ci s’est rendu à plusieurs reprises dans les capitales concernées*» [[1481]](#footnote-1481). Aussi, pour le ministre français des Affaires étrangères, Jean-Bernard Raimond, « *c’est un succès pour le gouvernement français. […] Le gouvernement français s’est trouvé au centre d’une négociation complexe, et il a pu jouer le rôle qui a abouti à la libération de M. Albertini parce qu’il a su nouer des liens avec tous les États intéressés, au-delà même des relations diplomatiques, notamment l’Angola et le Mozambique*» [[1482]](#footnote-1482). Et reconnaissance de la part de l’Afrique du Sud : « les autorités sud-africaines qualifient de “capital” le rôle joué par le gouvernement de M. Jacques Chirac dans les négociations, soulignent le “rôle personnel” du Premier ministre dans la recherche d’un accord ». Les spécialistes décodèrent : « *Ces éloges adressés à M. Chirac laissent présager un rétablissement des relations entre les deux pays, tombées au plus bas en raison de l’affaire Albertini. Ils contrastent singulièrement avec les critiques adressées par le ministre sud-africain des Affaires étrangères, M. Roelof “Pik” Botha, en juillet, contre le président Mitterrand*» [[1483]](#footnote-1483). En situation de cohabitation, le Premier ministre J. Chirac tenta de récupérer l’opération contre le Président Mitterrand.

Il en alla de même pour les réseaux partisans : Georges Marchais parla de la « *défaite magistrale de l’apartheid*» [[1484]](#footnote-1484).

Il est significatif que le nom de Jean-Yves Ollivier ne fût pas prononcé par les officiels et qu’il restât « seul sur le tarmac à Maputo, […], “oublié” dans son propre scénario […] [il a] vu partir un à un tous les appareils officiels. À un aviateur resté en plan avec une panne de moteur, il finit par demander une place à bord. C’est ainsi qu’il passera sa nuit de gloire dans un hôtel anonyme de Port Elizabeth, en Afrique du Sud » [[1485]](#footnote-1485). L’homme du réseau austral passa à la trappe. Pas d’avion officiel pour Jean-Yves Ollivier qui fit de l’avion-stop… pour regagner le chemin du retour.

De même, l’Unita fut écartée : les communiqués officiels ne la mentionnèrent pas au titre des acteurs ayant contribué au dénouement de la crise. Il est vrai que, déjà lors de la visite de Savimbi en France, en octobre 1986, le gouvernement français lui avait témoigné de la froideur [[1486]](#footnote-1486). C’était pourtant l’Unita qui détenait – semble-t-il – les prisonniers cubains libérés. Le discours officiel ne le signala pas. Quelles promesses lui avaient été faites ? S’agissait-il de compensations financières par le canal de la société Elf-Aquitaine, comme le laissait entendre Savimbi qui accusait cette dernière de « *faire de la politique et pas seulement du commerce*» [[1487]](#footnote-1487) ? Obtint-il finalement d’autres compensations ?

Enfin, dans le processus de paix pour la région, l’homme du réseau des affaires et sa vision ne se réalisèrent que partiellement. On le toléra à peine et il ne fut qu’un temps le missi dominici entre les gouvernements sud-africain et français. Jacques Foccart ne croyait pas à une médiation française dans la grande négociation sur l’Afrique australe : « *c’est de l’aventurisme, ça ne marchera pas, tranche [-t-il], à l’automne 1987*» [[1488]](#footnote-1488). Interrogé par Philippe Gaillard, Jacques Foccart répondit ne jamais avoir revu Jean-Yves Ollivier [[1489]](#footnote-1489). Quant à Chester Crocker, secrétaire d’État adjoint américain pour les affaires africaines [[1490]](#footnote-1490), qui négocia par la suite l’accord quadripartite entre Américains, Angolais, Cubains et Sud-Africains, il avoua, après coup, ne pas avoir compris l’action de Jean-Yves Ollivier et de son « assistant », Jacques Rigault : « *votre action personnelle au cours de la négociation (...) nous a plutôt embarrassés*», déclara-t-il a posteriori [[1491]](#footnote-1491). L’ambassadeur sud-africain à Paris, agacé par la « *diplomatie parallèle*», « *fit savoir en haut lieu à Pretoria qu’il n’avait pas besoin d’intermédiaire*» [[1492]](#footnote-1492). Jean-Yves Ollivier devint par la suite l’ami de Jean-Christophe Mitterrand [[1493]](#footnote-1493).

Paris, qui était « dépourvu des moyens de sa politique », fut réduit au « *rôle de l’observateur avisé, mais impuissant*» [[1494]](#footnote-1494). Quant à la vision « *d’un magistral gambit sur l’échiquier complexe de l’Afrique australe*» [[1495]](#footnote-1495), laissant entendre que chaque État de la région libérait un ou plusieurs prisonniers en guise de geste de bonne volonté, démarrant ainsi le processus de paix, elle sembla se vérifier – mais sans la France. Certes, suite à la mise en confiance, les négociations sur le désengagement des troupes débutèrent et débouchèrent au bout d’un cheminement en cinq phases et plus de deux années de travaux diplomatiques, sous la médiation américaine. Mais l’idée d’introduire la France dans la négociation en Afrique australe, de lui ménager un rôle, ne déboucha pas – réalisme américain oblige. Entre grandes puissances, les États-Unis réglèrent la question avec l’Urss. Le rôle de la France se limita à celui d’un garant au titre de membre permanent du Conseil de sécurité de l’Onu.

Une reconnaissance discrète

Jaloux de préserver leur monopole pour la conduite de la politique étrangère, et après y être de nouveau parvenus, les États rendirent un certain hommage au travail des réseaux informels – à un niveau minimal. En décembre 1987, l’Afrique du Sud honora les négociateurs. Fernand Wibaux et Jean-Yves Ollivier pour leur rôle dans l’échange de prisonniers entre Luanda et Pretoria, furent « *promus dans l’ordre de Bonne Espérance, la plus haute distinction civile sud-africaine qui puisse être décernée à des étrangers […] pour le rôle-clé […] dans la libération […] du commandant Wynand du Toit*». Mais la discrétion fut de mise dans le communiqué : le « *conseiller diplomatique du gouvernement et l’homme d’affaires ayant effectué dans la région des missions pour le Premier ministre […] avaient demandé à Pretoria que leur identité ne soit pas révélée […] [et le Quai d’Orsay] déclare tout ignorer de cette affaire*» [[1496]](#footnote-1496).

Ce type de formulation indiquait que les autorités françaises avaient esquivé une prise de position : soit elles n’étaient effectivement pas au courant, soit l’inverse. Toujours est-il qu’elles ne souhaitaient pas l’être. Il s’agissait d’une fiction discursive opératoire pour ne pas « accréditer » un envoyé officieux « hors du sérail » qui devait le rester. Cependant, Fernand Wibaux, que le communiqué officiel de Matignon avait qualifié d’envoyé personnel du Premier ministre, semblait avoir repris du service puisqu’il se trouvait dans la région pour présider la commission mixte franco-mozambicaine à Maputo [[1497]](#footnote-1497).

Pour Jean-Yves Ollivier, que le discours officiel avait superbement ignoré, la reconnaissance par la France n’intervint que tardivement, en 1994, lorsque, devenu ami de Jean-Christophe Mitterrand, sous un autre gouvernement dyarchique, un an avant l’élection présidentielle de Jacques Chirac, il fut promu Chevalier de la Légion d’honneur au titre du ministère de la Coopération [[1498]](#footnote-1498). Un produit de la deuxième cohabitation ?

À la lumière du cas Albertini, nous pouvons donc conclure que les réseaux parallèles, s’il leur arrive de jouer un rôle en diplomatie, sont dominés, cadrés et récupérés par l’institution. L’affaire, analysée ici dans ses grandes lignes, démontre en tout cas la pertinence d’une approche réaliste du fonctionnement diplomatique des États en termes de réseau. Cela perturbe quelque peu les analyses exclusivistes, plus attachées parfois au déploiement de leur propre paradigme qu’à la saisie de la complexité du réel.

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

15

“Esquisse d’une interprétation  
martrienne du néoconservatisme  
américain.”

Daniel LAGRAULA

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les néoconservateurs américains ne font plus les beaux jours de la presse et de l’édition française. Les noms de certains d’entre eux [[1499]](#footnote-1499) ainsi que les thèses qu’ils défendaient surgirent brusquement, tout au moins en France, à l’occasion de l’intervention américaine en Irak en 2003, destinée à renverser le président Saddam Hussein [[1500]](#footnote-1500). Dans les mois et les années qui suivirent (jusqu’en 2009) diverses publications se succédèrent, allant d’articles journalistiques à des ouvrages de chercheurs en Science politique. Tous entendaient faire la lumière sur des hommes qui auraient « investi » la Maison-Blanche et conduit le président Georges W. Bush à déclencher cette guerre [[1501]](#footnote-1501).

Dans la mesure où l’antiaméricanisme presque traditionnel des Français [[1502]](#footnote-1502) fut légitimé par une position ostensible qui, à défaut de détention de la puissance, pratiqua une politique flamboyante du verbe par la voix de son ministre des Affaires étrangères de l’époque [[1503]](#footnote-1503), nombre d’écrits – surtout journalistiques, mais pas seulement – furent marqués du sceau de cet état d’esprit. S’en dégageait l’idée, plus ou moins explicite, que le néoconservatisme était une doctrine maléfique, concoctée dans quelques obscurs cénacles dont les membres – les néoconservateurs – étaient l’avant-garde d’une nouvelle Amérique bottée et casquée qui allait dominer le monde. C’était « l’impérialisme américain » avec de nouveaux atours. En dépit de la publication ultérieure de travaux plus documentés, cette vision reste prégnante entretenue par une certaine intelligentsia. Il est vrai que quelques auteurs crurent bon d’opposer à cette vision, partielle et partiale, la thèse inverse, presque laudatrice, et donc tout aussi partiale, ce qui ne contribua pas à une compréhension sereine de cette pensée.

Or comme le souligne Justin Vaïsse, « […] on pourrait aussi bien avancer que le néoconservatisme n’existe pas [car la diversité des penseurs et des acteurs] est telle qu’on peine à en déduire l’existence d’un courant de pensée bien défini, sans même parler d’un courant politique […]. Le néoconservatisme n’a pas de base électorale, économique ou religieuse, il n’a jamais connu de leader incontesté […] ce n’est en rien un parti politique, c’est tout au plus une école de pensée […] [[1504]](#footnote-1504) ». Mais même cette dernière appellation ne peut vraiment rendre compte du phénomène. En effet loin de jaillir comme la déesse Athéna de la tête de Zeus avec lance et bouclier en poussant un cri de guerre, « le néoconservatisme [entre 1960 et les années 2000, a connu différentes incarnations et] s’est […] transfiguré au point de devenir méconnaissable [[1505]](#footnote-1505) ». De fait, comme le montre l’auteur, il est passé de la gauche à la droite, de la réflexion axée sur les questions intérieures aux relations internationales, et même, sociologiquement, le lieu de production des idées est passé des milieux intellectuels new-yorkais à Washington, c’est-à-dire vers le Pouvoir et l’influence politique réelle [[1506]](#footnote-1506).

Le néoconservatisme a donc une histoire. Toutefois il n’y a pas de linéarité dans son évolution entre ses débuts et son apex dans les années 2000. Il a connu des énoncés divers, des divergences – parfois notables sur certains points – entre les auteurs, certains glissèrent, au fil du temps et des contextes politiques, d’un point à un autre du « fer à cheval [[1507]](#footnote-1507) » des idées politiques américaines. De même connut-il des mouvements de flux et de reflux. En dépit des vicissitudes, on constate, alors même que le contexte qui l’a vu naître a disparu, que le néoconservatisme n’en a pas moins survécu [[1508]](#footnote-1508). Des liens « ténus, [une] filiation […] complexe et indirecte [[1509]](#footnote-1509) » entre les lieux de formulation des idées et entre les auteurs ont contribué à sa pérennité. Toutefois, prenons garde à ne pas assimiler les néoconservateurs à un Deus ex machina tendu vers un seul but : l’invasion de l’Irak. Lire le phénomène en partant de cet événement reviendrait à en reconstruire le corpus selon une conception téléologique [[1510]](#footnote-1510).

Cependant, il persista comme pensée spécifique et finit par imprégner les élites, et au-delà, par le truchement de réseaux qui passaient par les universités, les fondations, les think tanks [[1511]](#footnote-1511), les publications, les médias jusqu’aux allées du pouvoir. Si les néoconservateurs ont été tributaires des circonstances pour faire valoir leurs thèses et les voir s’inscrire dans l’action du pouvoir, il n’en demeure pas moins qu’ils illustrent la phrase de Jean-Louis Martres selon laquelle « les idées politiques sont un formidable outil que rien ne justifie de négliger [[1512]](#footnote-1512) ». Cette affirmation prend toute sa portée à la lumière des propos tenus vers 1945 par Friedrich Hayek (« pape » de ce qui deviendra l’ultralibéralisme des années quatre-vingt à nos jours) : « si vous voulez faire quelque chose pour votre pays, ne faites surtout pas de politique ; les hommes politiques ont toujours un train de retard par rapport à l’opinion publique ; et l’opinion publique elle, est toujours à la remorque des idées véhiculées par les intellectuels ; aussi essayez de changer l’opinion des intellectuels [des enseignants et des auteurs]. Ce qui est un processus qui demande entre 20 et 30 ans [[1513]](#footnote-1513). »

Tel est aussi le point de vue de Justin Vaïsse : « en politique intérieure comme en politique étrangère, les idées comptent […] les concepts, les représentations, qui servent à appréhender et interpréter le monde jouent un rôle essentiel dans la formulation des politiques. Non seulement chez les dirigeants (ici, le président Bush) et sur le mode de la causalité (telle idée aboutit à telle action), mais également dans le corps politique et l’opinion publique en général, et sur le mode de la condition de possibilité [[1514]](#footnote-1514) ».

Ainsi « pour que l’invasion de l’Irak […] ne rencontre pas une opposition massive, il fallait un accord au moins implicite sur le coût exorbitant et le danger du *statu quo*, et sur la capacité de l’Amérique à recomposer à son profit – et à celui du reste du monde – l’ordre politique au Moyen-Orient. C’est là que les néoconservateurs ont joué un rôle important, en diffusant des idées, une vision du monde qui rendent l’intervention possible et souhaitable [[1515]](#footnote-1515) ».

C’est à cette aune de l’importance des idées politiques que nous nous proposons de revisiter le néoconservatisme américain, plus exactement de tenter une hypothèse explicative sous les auspices de la pensée martrienne des idées politiques. Plus particulièrement au travers de sa lecture du libéralisme par rapport aux codes de valeurs qu’il a mis en évidence (le code n° 1, dit « manichéen inégalitaire », et le code n° 2, dit « relativiste ») : quels rapports le néoconservatisme entretient-il avec ceux-ci ? Comment le situer au regard de cette interrogation de Jean-Louis Martres : « faudrait-il […] attribuer au confort des Américains leur refus des excès politiques [[1516]](#footnote-1516) » ; contrebalancée par cette proposition : « cela ne signifie pas que les États-Unis d’Amérique restent insensibles aux vertiges théoriques et abstraits du vieux continent [[1517]](#footnote-1517) ».

Pour ce faire nous consacrerons une première partie à l’exposé simplifié du corpus néoconservateur américain ; autrement dit, il s’agit d’en dégager les grandes lignes de force qui, par-delà les divergences, les aléas historiques, en signent la particularité et, surtout, permettent d’en dégager le squelette, donc, selon l’analyse martrienne, d’en esquisser le sens profond au regard des deux codes de valeurs (deuxième partie).

I. Éléments pour l’analyse

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour un lecteur français, notamment, le terme néoconservatisme renvoie, peu ou prou, à la notion de pensée conservatrice, laquelle serait aux États-Unis l’apanage du parti républicain ; le libéralisme (ou la pensée progressiste) étant celui du parti démocrate. Toutefois si aux États-Unis être libéral c’est plutôt être « à gauche » [[1518]](#footnote-1518), et plus démocrate que républicain, et être conservateur l’inverse, il faut noter que les deux grands partis comportent chacun une aile libérale et une aile conservatrice avec un centre entre les deux composantes [[1519]](#footnote-1519). Cela étant posé on pourrait penser que le néoconservatisme serait une actualisation, une évolution, de la pensée conservatrice or il n’en est rien.

Le conservatisme originaire [[1520]](#footnote-1520) du XIXe siècle se caractérise par un refus du capitalisme industriel, de l’individualisme, de la démocratie, et pour la primauté de la communauté unie par les valeurs bibliques et le culte de la vertu sous l’égide d’une élite agrarienne. Il se distingue des libertariens qui croient en l’efficacité du libre marché et de l’individualisme.

Sur le plan extérieur, en toute logique, l’ancien conservatisme est isolationniste. Le conservatisme moderne est né avec le *New Deal* de Franklin Delano Roosevelt [[1521]](#footnote-1521) qui suscita une opposition systématique [[1522]](#footnote-1522) s’appuyant, pour refuser tout interventionnisme de l’État, sur : la stricte séparation des pouvoirs ; une lecture étroite de la Constitution ; un retour à la Déclaration d’Indépendance ; la liberté et l’autonomie des individus et le refus de tout pouvoir centralisé. Ces opposants furent qualifiés de « conservateurs » et classés à droite du fait de leur volonté de garder le *statu quo* (qui n’avait plus rien à voir avec le *statu quo* des « traditionalistes »). Le monde issu de la Seconde Guerre mondiale, partagé par le « rideau de fer », va faire naître aux États-Unis un anticommunisme virulent qui va rapprocher les libertariens et les « traditionalistes » et faire naître un conservatisme « nouvelle manière ». Deux traits le caractérisent : le refus de l’État providence et, en politique étrangère, la préconisation, non plus du simple endiguement de l’Urss, mais une vraie politique de « libération » ; ce qui tournait le dos à l’isolationnisme des « anciens » conservateurs.

Ce conservatisme, qui trouvera Eisenhower et même Nixon [[1523]](#footnote-1523), trop centristes, hésitera à quitter le parti républicain et soutiendra le très à droite Barry Golwater comme candidat républicain aux élections de 1964 [[1524]](#footnote-1524) ; après la défaite de celui-ci, ce conservatisme connaîtra un vrai recul.

Mais le mouvement va rencontrer, vers les années soixante-dix, le réveil d’un mouvement religieux activiste, plus radical qu’auparavant, ainsi que les néoconservateurs. Ces derniers vont enrichir, par le seul mouvement de leurs idées, le conservatisme puis le parti républicain, devenant « pourvoyeurs d’idées » dont ce dernier n’était plus, depuis longtemps, capable. Le point d’orgue du conservatisme sera l’élection de Ronald Reagan [[1525]](#footnote-1525).

Mais jamais les néoconservateurs ne se « dissoudront » dans le conservatisme ni dans le parti républicain [[1526]](#footnote-1526).

Les néoconservateurs ne sont en rien des conservateurs et pas plus des républicains. Ce sont des démocrates qui vont être confrontés aux conséquences de la dérive à gauche du libéralisme. Le *New Deal* a fait évoluer celui-ci vers : une permanence de l’interventionnisme étatique pour relancer l’économie en cas de défaillance, un développement de programmes sociaux et un soutien aux syndicats, afin de garantir plus de justice, plus d’efficacité, tout en se protégeant de l’extérieur.

C’est une politique se faisant au centre, que ce soit avec H. Truman [[1527]](#footnote-1527), D. Eisenhower, J. F. Kennedy [[1528]](#footnote-1528) et même R. Nixon [[1529]](#footnote-1529), gardant pour l’essentiel les principes issus du *New Deal*. L’acmé de ce libéralisme sera sous Lyndon Baines Johnson et sa « *Great Society*» [[1530]](#footnote-1530) qui se traduira par des transferts massifs de revenus, via de multiples programmes sociaux, animés par une multitude d’agences fédérales spécialisées mettant en œuvre toute une ingénierie sociale (pensée par des intellectuels et des chercheurs en sciences sociales) ; c’est aussi la discrimination positive et le « busing » [[1531]](#footnote-1531), etc.

Paradoxalement c’est le moment de la lutte pour les droits civiques, des émeutes urbaines et sur les campus, de la violence des radicaux noirs, des manifestations contre la guerre du Vietnam, des atteintes permanentes aux biens et aux personnes. Une « Nouvelle Gauche » émerge, adepte de la contre-culture, de l’hédonisme, de l’individualisme. La guerre du Vietnam ronge la société et le doute s’empare d’une partie de la jeunesse et des intellectuels libéraux qui s’interrogent sur le bien-fondé de la croisade anticommuniste et de la supériorité morale des États-Unis.

Face à ce déferlement de contestation générale touchant tous les niveaux de la société, des intellectuels – démocrates libéraux – vont être troublés et réagir. Ils vont analyser et souligner les impasses de la lutte contre la pauvreté, le caractère dangereux et utopique de la « Nouvelle Gauche », les limites de l’État providence. Ils réaffirment la nécessaire modération qui préside au bon fonctionnement de la démocratie. Il faut à nouveau promouvoir les idées, la culture politique, car pour eux la crise de l’Amérique est une crise avant tout culturelle. Il faut revenir aux valeurs traditionnelles qui ont garanti le bon fonctionnement politique et social de l’Amérique. Ils s’opposent avec fermeté aux excès de la « culture contestataire », aux dérives individualistes, hédonistes, relativistes [[1532]](#footnote-1532).

C’est ainsi qu’ils seront qualifiés de « néoconservateurs » afin de les rejeter au-delà de la frontière du libéralisme. Ce sont des traîtres ; c’est une rupture fondatrice au sein du camp libéral [[1533]](#footnote-1533), alors même qu’ils sont tout à fait distincts du vrai conservatisme américain (par exemple sur le rôle de l’État, dont l’interventionnisme n’est pas rejeté).

À la suite de la victoire de Nixon et du basculement du parti démocrate vers « plus de gauche », une nouvelle vague de néoconservateurs apparaît dans les années soixante-dix. Activistes démocrates de Washington ils entendent représenter le centre, qui est le pivot de la vie politique, et lutter contre les dérives à gauche du libéralisme à l’intérieur du pays. Violemment anticommunistes, ils appellent à un endiguement fort et sans failles de l’Urss, ainsi qu’à la défense vigoureuse des démocraties guettées par le péril communiste. Bien que n’ayant pas soutenu la guerre du Vietnam ils estiment que les réactions excessives contre la guerre ont été dangereuses. Ils s’opposent totalement à « la Realpolitik » de détente avec la Chine communiste et avec l’Union soviétique du tandem Nixon-Kissinger [[1534]](#footnote-1534). Ils peuvent être plutôt "keynésiens" en politique intérieure et « faucons » en politique étrangère. Ils récusent les traités limitant les armes stratégiques, etc. [[1535]](#footnote-1535).

Critiques sans concession du relativisme moral des libéraux, ils considèrent la démocratie comme supérieure à tous les autres systèmes politiques et que seuls les États-Unis garantissent sa survie. La démocratie et la liberté ne sont protégées que si l’Amérique est puissante militairement, ils sont donc pour un budget fédéral à la hauteur de l’enjeu. Le vrai danger est « l’esprit munichois » [[1536]](#footnote-1536). « L’horloge historique des néoconservateurs est restée bloquée aux années 1930 ; et l’analogie avec cette décennie ressort constamment […] [[1537]](#footnote-1537) ».

Des divergences peuvent exister entre auteurs, comme il a été évoqué en introduction. Irving Kristol, « parrain des néoconservateurs [[1538]](#footnote-1538) » a toujours combattu la promotion de la démocratie à l’extérieur et approuva Georges Bush (père) [[1539]](#footnote-1539) de ne pas avoir renversé Saddam Hussein lors de la guerre du Golfe pour libérer le Koweït de l’invasion irakienne (1991). Il fustigeait le sentimentalisme comme le moralisme. Alors que son fils, William Kristol, mènera campagne en faveur de l’invasion de l’Irak en 2003 (sous G. W. Bush, fils).

Néoconservateurs restés démocrates ou bien ralliés au parti républicain ils soutinrent, en 1980, la candidature de R. Reagan (républicain) et crurent trouver en lui le président capable de mener une politique étrangère chère à leur cœur : combattre l’Union soviétique, promouvoir l’Ids [[1540]](#footnote-1540), déployer des missiles nucléaires tactiques en Europe (c.-à-d. en Allemagne de l’Ouest) etc. Au fil du mandat, nombre de néoconservateurs se montrèrent critiques à l’égard de la politique intérieure de Reagan (car « ultralibérale », résolument conservatrice), comme à l’égard de sa politique étrangère (il pratiqua, comme ses prédécesseurs, le compromis avec l’Urss) [[1541]](#footnote-1541). Après une éclipse sous le président Bush (père) et la participation au gouvernement de Bill Clinton [[1542]](#footnote-1542), pour une minorité d’entre eux restés démocrates, les néoconservateurs vont connaître un troisième âge [[1543]](#footnote-1543) à partir des années 1995.

Tout d’abord le néoconservatisme devient une composante de la droite républicaine ne serait-ce que parce que nombre de penseurs ne sont plus des transfuges du parti démocrate. Ce qui se traduit, par exemple, par une perte du volet progressiste en politique intérieure. Ensuite la politique étrangère va vraiment devenir le cœur de la pensée néoconservatrice. Non seulement la démocratie est le régime politique supérieur à tous les autres [[1544]](#footnote-1544), mais le manque de démocratie [[1545]](#footnote-1545) est un facteur d’insécurité.

Dès lors, la suprématie militaire des États-Unis est un facteur clef pour défendre la démocratie américaine, mais aussi pour en diffuser les bienfaits dans le monde afin de garantir la paix. Car le régime politique n’est pas indifférent en matière de politique étrangère [[1546]](#footnote-1546). Les dictatures ne peuvent assurer un ordre durable, seules les démocraties sont, par nature, amicales. Donc il faut étendre celles-ci pour assurer la sécurité mondiale.

Mais pour que cela soit possible, les États-Unis doivent pouvoir agir de façon unilatérale. Aucune organisation internationale, dont l’Onu, ne peut s’y opposer. L’Onu en effet ne dispose pas de la force nécessaire, mais, surtout, n’est pas légitime. En effet, d’une part la démocratie ne se conçoit que dans un cadre national, mais d’autre part l’Onu n’est qu’un ensemble hétéroclite de micro-États et de grandes puissances (qui ne partagent pas les mêmes contraintes et les mêmes responsabilités), de démocraties et de dictatures, lesquelles s’opposent, par la fiction égalitaire du droit de vote, aux démocraties. Quant au Droit international public il ne saurait entrer en ligne de compte, car il est manipulé par les ennemis des démocraties et ne les protège en rien. Seule la Puissance peut le faire, ce qui suppose les moyens budgétaires pour disposer des moyens militaires adéquats.

La prudence, chère aux « réalistes », comme aux conservateurs, n’est plus à l’ordre du jour depuis la fin de l’Union soviétique et du monde hostile afférent. Une politique entreprenante est possible. Les États-Unis étant une démocratie, par définition elle est la « nation bienveillante » qui peut, qui doit, rendre le monde plus sûr.

C’est ainsi qu’après l’intervention militaire en Afghanistan (2001) contre le régime des talibans [[1547]](#footnote-1547) qui s’effondra en peu de temps, s’impose l’idée chez les néoconservateurs qu’il n’est pas si difficile d’agir pour abattre les dictatures, qu’à la destruction d’une tyrannie succède spontanément la démocratie. Cette idée prend d’autant plus corps que circulent, dans les allées du pouvoir (G. W. Bush), à l’appui de cette thèse, les exemples de « reconstruction démocratique » de l’Allemagne et du Japon après 1945 [[1548]](#footnote-1548).

Dès lors dans les régions jugées « dangereuses », dominées par des régimes non démocratiques, le statu quo est la pire des solutions. On peut renverser ces régimes et reconstruire les pays selon l’ordre démocratique (« state building »). Il y a un prix à payer. Mais il est moins coûteux que celui de conserver l’ordre existant moralement condamnable et stratégiquement dangereux [[1549]](#footnote-1549).

Au terme de ce « survol » des traits saillants du corpus néoconservateur se dessine le « squelette », les contours, de ce qui sera qualifié par l’aile gauche du parti démocrate de « fondamentalisme libéral [[1550]](#footnote-1550) ». Mais comment le libéralisme qui, par nature, serait l’antithèse de la théologie chrétienne – contre laquelle historiquement il s’est affirmé – comme du marxisme ou du fascisme, pourrait engendrer une pensée proche de ces mêmes messianismes conquérants ?

La pensée martrienne des idées politiques peut donner quelques pistes pour donner du sens à cet étrange paradoxe, ainsi qu’à la permanence (depuis plusieurs décennies) et la diversité dans le temps de cette pensée politique.

II. Esquisse d’une interprétation martrienne

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jean-Louis Martres s’interrogeait sur la faculté qu’aurait la société américaine de refuser les excès politiques [[1551]](#footnote-1551). Le néoconservatisme semble verser dans l’excès, et illustre sa seconde phrase selon laquelle les États-Unis pouvaient verser dans « les vertiges théoriques et abstraits du vieux continent » [[1552]](#footnote-1552).

De fait comme l’écrit Justin Vaïsse [[1553]](#footnote-1553), dans les années 2000, pour l’essentiel, les néoconservateurs « sont des idéologues » qui – portés par la conjoncture internationale propice et par leur forte implication dans les allées du pouvoir – ont adopté « une posture intellectuelle démiurgique [[1554]](#footnote-1554) ».

C’est ainsi qu’ils transforment une position unipolaire de fait de l’Amérique sur la scène internationale en un dogme selon lequel l’unilatéralisme est une condition essentielle de la politique de sécurité, donc de paix, pour les États-Unis et le monde [[1555]](#footnote-1555).

Si le néoconservatisme a pu devenir un « wilsonisme botté [[1556]](#footnote-1556) » c’est, selon les hypothèses martriennes, qu’il y a un lien avec le code n° 1 « manichéen inégalitaire [[1557]](#footnote-1557) ». Or la société américaine dès sa fondation fut le « temple » du libéralisme et de la démocratie, donc a priori nous sommes aux antipodes des pensées politiques engendrées par le code n° 1.

Pour qu’il y ait un rapport avec le code n° 1 cela signifie que le libéralisme et la démocratie comportent en leur sein des mécanismes propres à produire des conséquences de type « manichéen inégalitaire » auxquelles on peut rapporter le néoconservatisme ; mais qui, aussi, sont explicatifs des divergences, et des transformations de celui-ci.

Nous avons vu que la première manifestation du néoconservatisme se manifesta au cœur même du mouvement démocrate (et non du parti républicain) et de la pensée libérale américaine. Sous les coups de boutoir d’une « Nouvelle Gauche » ultra-contestataire, y compris par la violence, des intellectuels libéraux vont condamner avec vigueur ses dérives. « La Nouvelle Gauche » a désigné la cause de tous les maux (guerre du Vietnam, pauvreté, inégalités, discriminations, etc.) en nommant le Mal : les valeurs traditionnelles (dont il faut se défaire), et surtout l’exercice du pouvoir par ses détenteurs (mode d’exercice qu’il faut changer). A contrario, ils détiennent le Bien (le refus de toutes les discriminations, la contre-culture comme mode de vie et de connaissance, l’égalité pour tous, une liberté absolue en tout et pour tout, le refus de la guerre – mais la violence [[1558]](#footnote-1558) acceptée pour instaurer ces valeurs contre un pouvoir considéré comme illégitime [[1559]](#footnote-1559)).

C’est donc par le mécanisme de construction du code de valeur propre au code n° 1 que ces libéraux vont à leur tour définir le Bien. C’est par le symétrique inverse de celui de la « Nouvelle Gauche » (qui représente alors logiquement le Mal). Réaffirmation de la modération comme principe de la vie démocratique, refus de l’égalitarisme – donc d’un État providence sans limites – primat des idées et de la culture classique. Le Mal c’est l’individualisme, la violence contestataire, la contre-culture, surtout le relativisme qui met, par exemple, les régimes communistes sur le même pied que la démocratie américaine. La logique une fois enclenchée fera qu’un facteur explicatif de cette dérive « gauchiste » émergera : le relativisme des libéraux [[1560]](#footnote-1560) qui s’est insinué depuis des années dans les milieux universitaires, artistiques, médiatiques puis politiques. Par contre coup, et logiquement, ces libéraux vont également poser comme dogme la supériorité de la démocratie (américaine) sur tous les autres systèmes politiques et, s’appuyant sur l’anticommunisme né en 1945 avec la constitution du « bloc soviétique », vont s’opposer à la « Realpolitik » qui n’entend pas faire de la nature du régime la condition du dialogue entre États pour assurer la sécurité et la paix [[1561]](#footnote-1561).

Ainsi les néoconservateurs vont devenir « faucons »[[1562]](#footnote-1562) dans les années quatre-vingt-dix ; à quelques exceptions près, ils seront pour les interventions armées en Bosnie, au Kosovo, en Somalie etc. Nous avons vu que le néoconservatisme, fort logiquement, finira par accorder la primauté à la politique étrangère et à lui donner une forme messianique. Car si le Bien est la supériorité de la démocratie et que sa survie et la paix sont conditionnées par un monde fait de démocraties, alors il est normal de pratiquer des guerres préventives pour mettre à bas « les tyrans ». Il faut briser les chaînes qui empêchent l’émergence et l’épanouissement de la démocratie. Nous sommes, selon la pensée martrienne, dans un cadre typiquement « manichéen inégalitaire ».

Pourtant le libéralisme, dont le fondement est la liberté, postule qu’il n’y a pas de Bien dont la connaissance assurerait la Cité débarrassée de tout Mal, et donnerait la clef du devenir de l’Homme. Autrement dit le libéralisme, en son essence relève du code n° 2 [[1563]](#footnote-1563). Ce qui veut dire qu’il a pour logique structurale de conduire au relativisme et, sur le plan politique, à l’anomie anarchique [[1564]](#footnote-1564). Dès lors, historiquement, tous les penseurs libéraux auront pour souci de « borner [cette] liberté [[1565]](#footnote-1565) » et ce d’autant plus que le libéralisme a eu une « double fonction […] détruire [l’ancien] monde et en reconstruire un autre – or ces deux tâches ne sont pas complémentaires, bien qu’intimement mêlées dans les doctrines [[1566]](#footnote-1566) ». D’où « l’acceptation générale de certains principes du relativisme et le rejet quelques fois violent des autres [[1567]](#footnote-1567) ». Autrement dit relativisme et libéralisme ont pour radical commun la liberté, mais ils ne s’y identifient pas [[1568]](#footnote-1568). Le relativisme précède le libéralisme et le rend possible, il le sous-tend, mais il est aussi le mécanisme qui va engendrer le conflit en son sein. Le relativisme va donc se trouver lié de façon contradictoire au libéralisme dès le XIXe siècle.

Pour emprisonner le relativisme, les libéraux n’ont eu de cesse de rechercher un fondement transcendant comme preuve infaillible capable de transformer ce qui est (conformément au code n° 2) une opinion en une vérité définitive. Les libéraux récusent toute idée d’un monde aléatoire livré à la seule spontanéité de l’imagination [[1569]](#footnote-1569). Le libéralisme craint le vide du nihilisme destructeur. Mais la recherche, sans cesse renouvelée de nouveaux fondements, toujours fuyants, pour définir la liberté, constitue un piège redoutable puisque c’est par ce raisonnement que se fait la novation du libéralisme en idéologie [[1570]](#footnote-1570). C’est ainsi que les penseurs libéraux eurent recours, successivement, à la Nature, au Contrat social, au Droit naturel, à la Science, à l’Économie, sans qu’aucun des dogmes ne résiste à l’analyse [[1571]](#footnote-1571).

La manifestation du code n° 1 aux États-Unis trouve un terreau fertile dans la mesure où, historiquement, les premiers immigrants venaient, Bible en mains, fonder la Cité du Bien « la lumière sur la colline », vierge de tout Mal laissé derrière eux sur le vieux continent. Les États-Unis se virent attribuer, dès l’origine, une « destinée manifeste » contrepartie de leur « exceptionnalisme » – qui explique leur constante oscillation entre l’isolationnisme (préserver la « forteresse Amérique » des turpitudes du monde) et l’interventionnisme (instaurer le Bien et apporter à tous ses bienfaits, la Pax americana).

Cependant les Pères pèlerins du *Mayflower* (1620), en fuyant la vieille Europe, entendaient rejeter l’absolutisme monarchique persécuteur, comme le machiavélisme princier, et l’instabilité politique et religieuse (guerre de Trente Ans en 1618). Séparatistes qui n’entendaient pas se soumettre à l’Église d’Angleterre, ils veulent fonder une « nouvelle Jérusalem ». Si La Bible est dans une main comme source de leurs croyances, la liberté est la valeur sur laquelle ils s’appuient pour régler leur vie en commun. Ils jettent les bases d’une démocratie respectueuse des croyances de chacun. La démocratie était le régime qui ferait obstacle à tous les despotismes. Or la démocratie postule l’égalité. C’est-à-dire qu’elle implique de considérer l’opinion de chacun comme égale à celle de tous les autres, donc l’absence de Vérité, et la faculté de pouvoir s’exprimer librement. La liberté et l’égalité seront les piliers de la Déclaration d’Indépendance (1776). La rigoureuse séparation des pouvoirs prévue par la Constitution américaine (1787), ainsi que le fédéralisme, furent conçus pour satisfaire à ces exigences.

La régulation entre le relativisme qui sous-tend la démocratie et la croyance en la Vérité biblique se fit selon une combinaison de religiosité – comme ciment de la société – et de liberté qui aura pour conséquence la multiplication des sectes et leur coexistence, d’autant plus aisée « qu’il n’y avait pas d’organisation temporelle des Églises protestantes [[1572]](#footnote-1572) ».

Le libéralisme, fond commun originaire de la pensée politique américaine [[1573]](#footnote-1573), a donné naissance à un véritable « marché des idées [[1574]](#footnote-1574) ». Dès lors les États-Unis « reçoivent tous les messages et peuvent s’enrichir dans leurs Universités du marxisme critique, de l’existentialisme, ou s’enthousiasmer pour les thèses « déconstructivistes » de Derrida [[1575]](#footnote-1575) », au grand dam « des conservateurs libéraux [[1576]](#footnote-1576) ». Les néoconservateurs s’inscrivent donc dans ce « marché » et l’ont investi.

Ainsi le néoconservatisme est l’expression de la logique structurale du code n° 1 qui régit une partie du libéralisme américain. De fonction de restauration du libéralisme, professée par les démocrates, la logique du code n° 1 l’a fait glisser vers un parti républicain jusqu’à en devenir « l’inspirateur idéologique ».

Le néoconservatisme a ainsi rejoint un mouvement plus ancien et profond de l’opinion vers un conservatisme plus radical, qui eût lieu à compter des années soixante jusqu’à Georges Bush (fils), sous l’influence – notamment – d’un activisme religieux renaissant [[1577]](#footnote-1577). Le parti républicain est poussé à se « droitiser » fortement et à refuser la tradition du compromis bi partisan [[1578]](#footnote-1578).

La radicalisation de la vie politique américaine prit sa tournure actuelle sous la présidence Clinton. Le système bi partisan vacille, et le phénomène trouve sa pleine expression sous la présidence Obama. Le Tea Party semble étayer l’hypothèse d’un ancrage plus profond (durable ?) de la composante « manichéenne inégalitaire » (code n° 1) dans la vie politique américaine [[1579]](#footnote-1579).

Mais le relativisme qui sous-tend le libéralisme dont le « moteur actif [est] le refus du monopole [d’une quelconque vérité] [[1580]](#footnote-1580) » joue le rôle de déstabilisateur de la recherche de fondements, et de stimulant pour la révision des thèses soutenues pour les néoconservateurs. Ce qui en explique la diversité, l’évolution, et pour un même auteur, des positions qui semblent peu compatibles avec la stricte logique doctrinale comme l’aiment les intellectuels français.

Cette combinatoire des racines se fait en fonction des circonstances, du contexte économique, social, politique, sociologique, culturel, qui en façonnent, aussi, le contenu, les modalités d’expression, et la stratégie de propagation.

Conclusion provisoire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Justin Vaïsse, en conclusion de son ouvrage, remarque qu’à y regarder de près les trois âges du néoconservatisme seraient plutôt l’expression d’un patriotisme, d’un nationalisme [[1581]](#footnote-1581).

En effet les premiers néoconservateurs refusaient de voir le libéralisme s’égarer dans une remise en cause de toute l’expérience américaine par les contestataires de « la nouvelle gauche ». Le deuxième âge du néoconservatisme était un refus du défaitisme suite à la guerre du Vietnam, ainsi que le refus de la « perte des valeurs » tendant à s’accommoder de l’ennemi (c.-à-d. l’Urss) comme le pratiquait « la *Realpolitik*». Enfin les derniers néoconservateurs franchissent le pas et, forts de la puissance sans égale de l’Amérique, entendent défendre et promouvoir la démocratie, même par les armes. Dès lors, le néoconservatisme ressurgira, en fonction des circonstances, car il possède un « message puissant et s’appuie sur une vision historique [[1582]](#footnote-1582) ».

Le nationalisme comme explication du phénomène n’est pas à rejeter. Mais si on admet avec Jean-Louis Martres qu’il est une modalité particulière et dérivée, dans une conjoncture historique donnée, du code n° 1, l’interprétation n’est pas suffisante pour pleinement expliquer : son émergence au cœur même du parti démocrate et du libéralisme ; sa focalisation sur le relativisme comme source de tous les maux ; son évolution vers une politique – non pas de conquête, territorial classique –, mais de transformation, de remodelage du monde, au moins dans les régions dangereuses, selon les « canons » de la démocratie.

L’interprétation structurale martrienne proposée permet de donner tout son sens à ce phénomène américain. Si elle n’épuise pas le sujet, elle donne néanmoins un autre éclairage sur un mouvement intellectuel et politique qui influença le pouvoir et l’opinion. Du fait de sa capacité explicative et de sa faculté d’adaptation, il peut, en fonction des circonstances, ressurgir à tout moment (avec une plasticité certaine – dont l’approche martrienne en explique la cause – pour se mettre au diapason du contexte).

Mais sa compréhension relèvera de la logique structurale décrite tant en ce qui concerne son mode de « fabrication » que son caractère fonctionnel.

Orientation bibliographique

[Retour à la table des matières](#tdm)

À l’exclusion des références citées relatives à Leo Strauss.

– Gérard Chaliand, Arnaud Blin, America is back ! Paris, Bayard, 2003.

– Antoine Coppolani, Richard Nixon, Paris, Fayard, 2013.

– Charles-Philippe David, Au sein de La Maison-Blanche, la formulation de la politique étrangère des États-Unis, 2e édition, Montréal, Presses Université Laval (Canada), 2005.

– Charles-Philippe David et alii, La Politique étrangère des États-Unis, fondements, acteurs, formulation, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 2003.

– Francis Fukuyama, D’où viennent les néoconservateurs ?, Paris, Grasset, 2006, State building, Paris, La Table Ronde, 2005.

– Sébastien Fumaroli, Tempête sous un crâne. 2003-2006, Paris, Éd. de Fallois, 2007.

– Pierre Hassner, Justin Vaïsse, Washington et le monde, Paris, Éd. Autrement, 2003,175 pages.

– Pierre Hassner, L’Empire de la force ou la force de l’Empire ?, Paris, Cahiers de Chaillot, 54, 2002.

– Romain Huret, De l’Amérique ordinaire à l’État secret, le cas Nixon, Paris, Presses de Science Po., 2009.

– Évelyne Joslain, L’Amérique des Think tanks, Paris, L’Harmattan, 2006.

– Robert Kagan, La Puissance et la faiblesse, Paris, Plon, 2003 ; Le Revers de la puissance, Paris, Plon, 2004 ; Le Retour de l’Histoire et la fin des rêves, Paris, Plon, 2008.

– Robert D. Kaplan, La Stratégie du guerrier, Paris, Bayard, 2003.

– Irving Kristol, « Profession de foi néoconservatrice pour le passé et le présent », Paris, Commentaire, 103, 2003-2004.

– William Kristol, Lawrence F. Kaplan, Notre route commence à Bagdad, Paris, Éd. Fondation Saint Simon, 2003.

– Daniel Lagraula, « Le Verbe et La Puissance », Sud-Ouest, 12 avril, 2003, p. 1-10.

– Jean-Louis Martres, Les Grilles de la pensée politique, Honk Kong, China Century Press group C° Limited, China, social, science documentation Press, 2012.

– Mark MacNaugt, La Religion civile américaine. De Reagan à Obama, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des Religions », 2009, thèse dirigée par le Pr. Michel Bergès, soutenue à l’Université Montesquieu de Bordeaux le 30 octobre 2004, sous le titre « L’orthodoxie politique américaine », devant un jury composé du Pr. James Ceaser, de l’Université de Charlottesville, du Pr. Philippe Portier, de l’Université de Rennes I, et, de l’Université de Bordeaux, Nathalie Blanc-Noël, le Pr. Jean-Louis Martres et le Pr. Jean-Pierre Duprat.

– Walter Russel Mead, Sous le signe de la providence, Paris, Odile Jacob, 2003, 396 pages.

– Chris Patten, Richard Perle, « Les Relations entre l’Europe et les États-Unis », Paris, Commentaire, 101, 2003.

– Philippe Roger, L’Ennemi américain, généalogie de l’antiaméricanisme français, Paris, Le Seuil, col. « Points inédits », 2002.

– Bernard Sionneau, La Construction du conservatisme moderne aux États-Unis), Préface de James Ceaser, Paris, L’Harmattan, 2012.

– Justin Vaïsse, Histoire du néoconservatisme aux États-Unis, Paris, Odile Jacob, 2008.

– Philip Zelikow, « Les Fondements de la nouvelle politique américaine de sécurité », traduction d’un article publié in The National Interest-USA, Paris, Commentaire, 102, 2003. Article qui a suscité de nombreux articles en réponse (cf. Commentaire, 103, 2003 ; 104, hiver 2003-2004).

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

16

“Le modèle nordique,  
une idée récurrente dans le débat  
politique français.”

Nathalie BLANC-NOËL

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Jean-Louis Martres était un intellectuel toujours en alerte, toujours ouvert à la nouveauté, à la découverte… Il y avait chez lui une insatiable curiosité intellectuelle ou plutôt devrais-je dire une exquise gourmandise intellectuelle, une connaissance encyclopédique profonde et critique sur les sujets les plus variés, mais aussi cette insolence juvénile, quelque peu hautaine et toujours drôle, ce regard distancié sur le monde, élégance rare, et cette maîtrise parfaite d’un verbe raffiné, complexe, décapant… Rien ne lui était plus étranger que les notions de « carrière », d’évaluation, de palmarès en tous genres qui encadrent aujourd’hui la vie universitaire, et qui pour lui n’étaient que futilités… Le métier d’intellectuel, pour lui, n’en était pas un : c’était un plaisir, un jeu un hobby – comme le métier d’antiquaire et de collectionneur d’art, qu’il pratiqua également fort bien… Jean-Louis Martres était ce cocktail inimitable et fascinant d’un intellectuel comme on n’en fait plus, d’un intellectuel libre, et d’un Maître qui nous manquera…*

*Jean-Louis Martres connaissait bien les pays nordiques… Il les connaissait du fait de son intérêt pour les politiques forestières, de ses voyages sur le terrain (Ah ! Le truculent récit de ses ballades finlandaises en traineau à chiens, avec ses lunettes recouvertes de glace ! Et ses observations avisées sur le pullover nordique porté en soirée)… Il était toujours curieux d’en savoir plus sur les systèmes politiques des pays nordiques, de comprendre les logiques secrètes de leurs diplomaties… Peut-être aussi avait-il en tête le souci de bien connaître son ennemi (commercial) pour mieux le combattre, car il y avait chez le propriétaire landais une pointe d’agacement – oserai-je écrire de jalousie – à propos du succès des politiques forestières nordiques : « Pourtant », disait-il, « Avec notre climat, nos arbres poussent plus vite que les leurs ! »… Peut-être s’est-il secrètement inspiré de cette facette du modèle nordique dans ses activités forestières… Et c’est ainsi que Jean-Louis Martres dirigea ma thèse sur la neutralité suédoise, non sans m’avoir encouragée à choisir un sujet « sur lequel rien n’était encore fait »… Sur ce point il ne fut pas déçu, comme on va le voir dans le texte qui suit.*

La référence au modèle nordique, ou à ses déclinaisons suédoise, danoise, finlandaise ou norvégienne [[1583]](#footnote-1583) est au débat politique français ce que le « marronnier » est au journalisme : un thème récurrent, une référence politique, mais aussi une source d’inspiration pour le législateur, et ce depuis plusieurs décennies. On cite en exemple le fameux « modèle » dans des domaines aussi variés que la politique sociale ou familiale (congés parentaux paternels, soins aux personnes âgées, couverture sociale…), l’égalité des genres et la parité, la lutte contre la prostitution, le système éducatif, le système des retraites ou même, plus récemment la réhabilitation des djihadistes, sujet qu’une délégation de députés français a été étudier au Danemark en février 2015 [[1584]](#footnote-1584).

La référence au modèle n’est pas seulement une figure de style : il n’est pas rare que des innovations nordiques inspirent des dispositifs législatifs français, tels, pour prendre deux exemples assez récents, la loi du 23 juillet 2014 sur la féminisation des conseils d’administration, idée venue de Norvège, ou la loi sur la lutte contre le système prostitutionnel du 12 juin 2015, inspirée par la législation suédoise… Il est également fréquent que des femmes et hommes politiques français se rendent sur place, pour observer tel ou tel dispositif et puiser l’inspiration dans le fameux modèle. Les archives des différentes ambassades françaises dans les pays nordiques concernant les visites diplomatiques (bien qu’inégalement tenues) [[1585]](#footnote-1585) révèlent que la Suède est la destination la plus fréquente de ces voyages officiels, ce pays étant généralement considéré comme le plus caractéristique du modèle nordique. La Finlande et le Danemark se situent en deuxième position. Lorsque l’objet des visites est mentionné, par exemple pour les visites en Suède [[1586]](#footnote-1586), il est particulièrement révélateur : par exemple : « 28*-29 août 2006 : le ministre de l’Education nationale, Gilles de Robien, s’est rendu à Stockholm et Uppsala pour s’inspirer du modèle éducatif suédois à l’approche de réformes prévues en France » ou encore « 7-10 septembre 2005 : P. Mehaignerie, le Président de la Commission des Finances de l’Assemblée nationale a observé le système fiscal suédois, la politique budgétaire en Suède, l’amélioration de la productivité du secteur public et l’évolution de l’emploi public », etc. Il n’est pas rare de lire des relations de ces voyages dans la presse, par exemple « Manuel Valls au Danemark, pays de la flexisécurité*[[1587]](#footnote-1587) » dans le journal populaire 20 minutes ou des gros titres désignant explicitement les pays nordiques comme des modèles, par exemple dans Le Monde : « *Le modèle des pays nordiques est une vraie alternative à l’économie de l’offre*[[1588]](#footnote-1588) » ou dans les Echos : « *Pays nordiques : des enseignements d’actualité pour la France*[[1589]](#footnote-1589) »…

Dans le grand public, la référence au modèle suédois est, en général, positivement accueillie : un sondage réalité en 2007 par l’Institut LH2 pour le Manifeste/20 minutes-RMC [[1590]](#footnote-1590) avait montré que 42 % des français estimaient que la France devait s’inspirer du modèle nordique ; celui-ci venait en tête devant les autres modèles (Allemagne : 30 % puis Canada 13 %, la Grande-Bretagne obtenant 15% et les États-Unis 9 %). Le sondage montrait de plus que la référence au modèle nordique était fédératrice, tant à gauche qu’à droite. Les principales réussites du modèle nordique retenues par les sondés étaient : un chômage faible, une économie performante ainsi que des politiques sociales offrant de vrais services publics et une réelle parité sexuelle. Pour autant, il faut bien constater que les pays nordiques restent assez méconnus en France, au-delà de l’étiquette de « *modèles*» qui leur est si souvent apposée. Leur image populaire, si elle est positive, n’est qu’une image floue, où les différents pays nordiques sont peu différenciés, voire confondus [[1591]](#footnote-1591)… De plus, cette ignorance n’est pas que géographique : bien peu de Français pourraient, par exemple, dire quelle est la différence entre « *nordique*» et « *scandinave*» [[1592]](#footnote-1592), et leur représentation de ces pays repose bien souvent sur quelques éléments disparates. Même le succès, depuis plus d’une décennie, des romans nordiques, polars tels que Millenium [[1593]](#footnote-1593) et romans comiques tels que Le vieux qui ne voulait pas fêter son anniversaire [[1594]](#footnote-1594) n’y peut rien… En effet, ce qui échappe souvent au lecteur francophone, c’est que ces romans, les polars en particulier, ne reflètent souvent les pays nordiques que par un biais critique : comme l’écrit Sylvain Briens « *Le roman policier suédois contemporain partage avec la littérature de mobilisation des années 1930 et 1940 la volonté de dénoncer les dangers de certaines évolutions de la société et se donne pour objectif de prévenir les lecteurs de ce qui les menace collectivement. Les dysfonctionnements de la justice, les travers de la social-démocratie, les tensions autour de l’immigration, le démantèlement des services de soins psychiatriques, les inégalités entre les sexes et les inégalités sociales, la xénophobie ou encore la montée de l’extrême droite, voire même le terrorisme sont autant de thèmes récurrents dans le polar suédois*[[1595]](#footnote-1595) ». Les sociétés nordiques apparaissent donc, dans cette littérature, au travers du prisme déformant de la dénonciation ; il s’agit « *d’une écriture accessible à tous, qui interpelle le lecteur sur les travers de la société afin de le mobiliser. Le fait que la critique porte sur la Suède considérée comme un modèle d’organisation et un laboratoire politique, économique et social rend la critique encore plus forte et encore plus pertinente*[[1596]](#footnote-1596) »… Ce discours « à usage interne » contenu dans les polars et reproduit dans le cinéma tiré de cette littérature (Millenium, les enquêtes de l’inspecteur Wallander, etc…) pourrait même, à la longue, donner à des lecteurs non avertis une image déformée et négative des pays nordiques, peuplés de pervers, d’extrémistes, et de policiers dépressifs… ce qui est très contradictoire avec l’idée de modèle nordique qui est une toute autre image de ces pays à l’étranger… D’un autre côté, il faut également reconnaître que cette littérature, aussi déformante qu’elle soit, peut aussi susciter une curiosité et un attrait pour les pays nordiques, telle cette étudiante qui me dit s’être inscrite à mon cours sur les systèmes politiques nordiques parce qu’elle était une grande lectrice d’Arto Paasilina (un auteur très populaire en France, mais qui peint davantage des sociétés utopiques que son pays, et dont le type d’humour y est peu banal)…

Nous nous retrouvons donc face à un étrange paradoxe : si les Français admirent le modèle nordique, et aiment à s’en inspirer pour copier ses institutions, que signifie cette attitude au regard de la méconnaissance générale de ces pays ? Quels sont les usages politiques du mythe du modèle nordique ?...

I. La connaissance savante  
des pays nordiques en France :  
intérêt littéraire ancien,  
ignorance des sciences sociales

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il serait profondément injuste, bien sûr, de prétendre que l’ignorance sur les pays nordiques est totale en France. Au contraire, il existe une tradition ancienne d’étude des langues et civilisations nordiques, comme en témoigne le colloque organisé il y a quelques temps pour célébrer les cent ans de la Chaire de langues et littératures scandinaves à la Sorbonne créée en 1909 [[1597]](#footnote-1597). En revanche, en dehors du travail des littéraires « civilisationistes », les sciences sociales, qui sont a priori les disciplines les mieux placées pour étudier ce qu’on appelle « modèle nordique », au sens de « modèle d’organisation politique, sociale et économique », ne s’intéressent à ces pays que de façon très anecdotique. De ce fait, l’image qu’ont les français du modèle nordique résulte en grande partie de la diffusion de travaux littéraires et de récits de voyages, parfois anciens.

Dans son ouvrage *Voyage en Scandinavie, Anthologie de voyageurs 1627-1914*[[1598]](#footnote-1598), Vincent Fournier présentait 41 ouvrages [[1599]](#footnote-1599) dont on peut dire qu’ils sont pour une large part à l’origine des représentations du monde nordique en France. Mais l’image des pays nordiques est encore plus ancienne : elle remonte à la très ancienne légende grecque des hyperboréens, peuple mythique de géants proches des dieux qui vivait sur une terre septentrionale, véritable « *espace légendaire de félicité*[[1600]](#footnote-1600) ». Le monde des hyperboréens représentait une société idéale, mythe social maintes fois repris et retouché, mais déjà d’une importance capitale pour ce qui est de l’idée de « *modèle*» social. Pour Jean-François Battail, « *ce thème d’une société idyllique autosuffisante sera maintes fois repris au cours de l’histoire… De diverses manières, le Septentrion a été dépeint comme source de richesse, berceau de la liberté, creuset des énergies, et cette glorification présente un vif intérêt pour l’histoire des mentalités. Présent dès l’aube des temps, ce mythe, diffus à l’origine, a été l’objet d’appropriations, de codifications et de légitimations successives. Certes, il s’est beaucoup transformé au cours des âges, les contenus ont varié, des éléments nouveaux se sont ajoutés, mais sa structure n’en a pas été profondément affectée*[[1601]](#footnote-1601) ». Tacite, dans Germania, reprendra plus tard cette image d’une société sobre, démocratique, où les vertus civiles sont développées… Un autre texte, le *De gentibus septentrionalibus*, publié à Rome en 1555 par Olaus Magnus (un écclésiastique suédois en exil), fut traduit dans de nombreuses langues et a été « *pendant deux siècles la source majeure à laquelle les intellectuels européens ont puisé l’essentiel de leurs connaissances sur les pays nordiques*[[1602]](#footnote-1602) » ; il s’inspirait lui-même d’un ouvrage de Jordanes, évêque de Ravenne qui publia vers 550 un De origine actibus geratum où la Scandinavie était dépeinte comme l’île de Skandza, berceau des anciens Gots qui firent vaciller l’empire romain [[1603]](#footnote-1603). Un autre auteur célèbre apportera sa pierre à la construction du mythe, au 18ème siècle : il s’agit de Montesquieu, qui, s’inspirant de ses prédécesseurs, écrit dans *L’Esprit des lois* que les nations qui habitent la Scandinavie « *ont été la source de la liberté en Europe*» car il estime que « *les Goths, conquérant l’empire Romain, fondèrent partout la monarchie et la liberté*[[1604]](#footnote-1604) ». Voltaire prolongera cette vision politique en écrivant dans l’*Essai sur les mœurs* que la monarchie constitutionnelle suédoise est le royaume le plus libre de la terre [[1605]](#footnote-1605). Moins connu de nos contemporains, Jean-Jacques Ampère, professeur de littérature étrangère à la Sorbonne, au Collège de France et ardent militant libéral, fera connaître les pays nordiques dans ses récits de voyage où il observe en particulier les mœurs politiques et où il s’émerveille particulièrement (en 1827) de la démocratie norvégienne : « *S’il y a un pays où la forme de gouvernement soit une monarchie républicaine, c’est la Norvège : là, nulle aristocratie, une égalité absolue entre les citoyens. Les lois sont votées par une assemblée unique, ouverte à la plus mince propriété : c’est le grand conseil storthing, véritable souverain qui a… tout le pouvoir législatif*[[1606]](#footnote-1606) ». Plus tard, Gobineau, ambassadeur à Stockholm entre 1872 et 1877 s’appliquera à distinguer, dans une veine parfaitement national-romantique, les vertus sociales des anciennes populations païennes subsistant sous celles de la société suédo-norvégienne [[1607]](#footnote-1607) : « *le réformisme patient, la tolérance, l’absence de haine de classe font grande impression sur cet aristocrate qui note que les patrons augmentent leurs ouvriers sans se faire prier et qui rend hommage au peuple suédois – instruit, patient et d’une douceur extrême*[[1608]](#footnote-1608) »… C’est donc une succession de représentations anciennes et utopiques des sociétés nordiques, sociétés idéales, capables de violence (Vikings et guerriers goths), mais hautement civilisées, démocratiques, égalitaires et cultivées, empreintes de sobriété, qui a préfiguré et peut-être pré-conditionné les représentations modernes du modèle nordique. Mais cette image, que Vincent Fournier a décrite comme une « *utopie ambigüe*[[1609]](#footnote-1609) », offrait également une facette plus sombre et mystérieuse : celle d’une nature vierge, sauvage, inquiétante. Chez les Grecs, déjà, le Nord avait une dimension mystérieuse et la nature y était sombre, allusion à la nuit polaire [[1610]](#footnote-1610). Ce furent surtout les Romantiques qui développèrent des thèmes tels que la présence d’une nature mélancolique et inquiétante, l’angoisse existentielle et la révolte de l’individu contre une société contraignante : parmi eux Stendhal, Baudelaire, Germaine de Staël, George Sand ou même Jules Verne [[1611]](#footnote-1611)… Cet empilement d’images des sociétés nordiques, images à la fois anciennes, mythiques, idéalisées et déformées, images floues d’un monde lointain et peu visité a laissé dans nos représentations modernes des erreurs de perspective et des a priori tenaces, qui ont fait écrire à Régis Boyer que « *le scandinaviste a toujours un double effort à fournir : non seulement , il va sans dire, initier, vulgariser, enseigner, mais simultanément, voire plus encore, démythifier, démystifier*[[1612]](#footnote-1612) ».

À partir du 19ème siècle, la connaissance savante des sociétés nordiques s’est développée en France du fait de la présence d’enseignements de langues et littératures nordiques à la Sorbonne à partir des années 1830, de l’inauguration de la Bibliothèque nordique à Paris en 1903, de la création d’une chaire en langues et littératures scandinaves à la Sorbonne en 1909, puis d’une deuxième chaire en 1971 [[1613]](#footnote-1613). Dans les années soixante-dix, une filière complète de scandinave fut mise en place (à partir du Deug), ainsi que des enseignements en province [[1614]](#footnote-1614). Une production de travaux littéraires et civilisationnistes put ainsi se développer, ainsi, il faut le souligner, qu’une tradition importante de traduction littéraire. Mais si l’on tente un bilan des thèses de doctorat concernant les pays nordiques, on constate que cet objet d’étude a été de tout temps assez marginal en France, tant dans le domaine littéraire que – plus encore – dans celui des sciences sociales. Pour ce qui est du domaine littéraire, François Émion, qui a effectué une recherche sur le sujet, relève que la première thèse soutenue le fut en 1830 (elle portait sur la christianisation des peuples scandinaves) [[1615]](#footnote-1615). Au 19ème siècle, un total de sept thèses sur les pays nordiques fut soutenu, puis une douzaine entre 1900 et 1930. Il faut ensuite attendre les mêmes années soixante-dix pour que le nombre de thèses soutenues augmente (parallèlement avec celui des ouvrages scandinaves en traduction proposés par les éditeurs) ; celles-ci portaient sur des sujets très divers, mais en très grande majorité littéraires. Cependant François Émion nuance cet apparent engouement pour le monde nordique en soulignant que cette augmentation quantitative doit être replacée dans le contexte de la démocratisation de l’Université (on passe, écrit-il, de 29 000 étudiants en France en 1900 à 600 000 en 1970, et 1 200 000 en 1990). Au total, il a recensé 163 thèses soutenues entre 1970 et 2010. Il remarque également une augmentation des travaux dans la décennie 90 (35 thèses) mais aussi entre 2000 et 2010 (35 thèses également) : près de la moitié des thèses soutenues depuis les années 70 l’ont été au cours de la décennie 90. Sur ces 163 thèses, 80 concernent des sujets littéraires, 18 la linguistique, et l’on dénombre 114 sujets de civilisation y compris d’histoire, allant « *de la mythologie au cinéma contemporain en passant par l’histoire politique, le droit et les sciences économiques et politiques*» [[1616]](#footnote-1616). Il signale également l’existence d’une dizaine de thèses réparties sur les trois dernières décennies mais sortant du champ de son enquête, soutenues dans des domaines très divers tels la médecine, l’odontologie, la géographie physique, etc.

Pour ma part, j’ai tenté de vérifier quel est le volume de thèses consacrées au modèle nordique. J’ai utilisé le catalogue en lignes www.theses.fr de l’Agence bibliographique de l’enseignement supérieur, et j’ai cherché le nombre de thèses soutenues entre 1985 et 2015 sur des sujets relevant du thème « modèle nordique » (défini comme un mode spécifique d’organisation économique, social et politique). J’ai retenu les matières suivantes : histoire contemporaine, sociologie, études germaniques, études nordiques, science politique (y compris la politique étrangère et les relations internationales), ethnologie [[1617]](#footnote-1617). J’ai obtenu pour la Suède 12 thèses [[1618]](#footnote-1618), pour la Norvège 8 thèses et pour le Danemark 2 thèses (le Danemark apparaît cependant ailleurs et à titre d’exemple dans des travaux comparatifs sur de multiples pays). Enfin, 3 thèses concernent la Finlande, soit un total de 25 thèses sur le modèle nordique au sens très large et dans un panel varié de disciplines. De plus, il faut remarquer que l’intérêt pour le sujet semble croissant depuis les années 1990 (3 thèses) et surtout depuis les années 2000 (les 22 autres thèses). Au total, et pour autant que ce test soit fiable – le catalogue étant peu maniable, la sélection des matières assez difficile [[1619]](#footnote-1619) – le bilan pour ce qui concerne les sciences sociales est donc maigre : 25 thèses consacrées au modèle nordique (entendu dans un sens très large) en trente ans… Ce qui donne un indice intéressant sur la connaissance savante de ce sujet en France, on ne peut plus indigente… Ce n’est donc guère du côté des sciences sociales que l’image française du modèle nordique s’est construite. Elle est d’abord le fruit de récits de voyages et de travaux littéraires, auxquels il faut ajouter une production journalistique importante pour la construction du mythe du modèle. Toutefois, avant d’examiner ce dernier type de production, qui est celui qui a fait entrer le thème du modèle nordique dans le débat politique français, il faut, pour terminer ce tour d’horizon de « la connaissance savante des pays nordiques en France », signaler la naissance de trois revues scientifiques qui sont récemment venues donner un débouché indispensable aux travaux des chercheurs de toutes disciplines et faire un travail de diffusion des connaissances : la revue *Nordiques*, créée en 2003, est une revue pludisciplinaire consacrée aux sociétés nordiques dans la période contemporaine ; elle publie tant des travaux de chercheurs français que de chercheurs originaires des pays nordiques ; la *Revue d’histoire nordique*, née en 2005, traite ce thème sous un angle historique (mais avec une bonne part de travaux d’histoire contemporaine), et la revue Deshima, revue d’histoire globale, plus littéraire, a été créée en 2007.

II. Les travaux de vulgarisation  
et l’entrée de la figure du modèle nordique  
dans le débat public français

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est à partir des années trente que les pays nordiques ont commencé à être désignés à l’étranger comme des sociétés « modèles » et à susciter un intérêt plus soutenu que jamais. Au sein de l’ensemble nordique, la Suède apparaissait comme le pays le plus avancé et le plus vertueux ; cette période fut marquée dans ce pays par l’arrivée au pouvoir des Sociaux-démocrates en 1932 [[1620]](#footnote-1620) qui allaient s’y maintenir (en coalition) de façon ininterrompue jusqu’en 1976, et elle correspondit à la mise en place d’un États-providence très avancé et très complet ainsi qu’à un système politique authentiquement démocratique et très performant (à partir des années trente, les sociaux-démocrates, alliés aux agrariens, prolongèrent en cela les ébauches d’un système dont les prémisses avaient été mis en place sous la houlette des Libéraux à la fin du 19ème siècle [[1621]](#footnote-1621)). Toutefois, comme l’explique Kasimierz Musial [[1622]](#footnote-1622), l’intérêt soulevé à l’époque par les pays nordiques ne venait pas tant de leurs performances que des changements que connaissait le monde autour d’eux : suite à la grande dépression, l’Europe connaissait une montée en puissance des totalitarismes et les État~~s~~-Unis s’enfonçaient dans la crise ; les pays nordiques, pour leur part, restaient profondément attachés aux valeurs démocratiques et constituaient en cela un exemple. Puis ils firent la démonstration que l’autoritarisme n’était pas meilleur que la démocratie pour gérer l’économie : c’est à partir de cette époque que les pays nordiques (en particulier la Suède et le Danemark [[1623]](#footnote-1623)) entamèrent le formidable développement économique et social qui les porta dans les années soixante en tête des très symboliques classements mondiaux en PNB par habitant.

En France, l’intérêt éditorial pour le modèle fit écho à ces événements, quoique de façon encore assez marginale, essentiellement porté sur le modèle suédois (la Suède étant le point de mire des pays nordiques pour les Français pour des raisons historiques tenant aux liens entre les deux pays, de Descartes à Bernadotte) : l’historien Gilles Vergnon [[1624]](#footnote-1624) relève qu’entre 1932, date de l’accession au pouvoir des Sociaux-démocrates et 1986, date de l’assassinat du Premier ministre Olof Palme « *sans doute la dernière incarnation vivante et populaire d’un “modèle” original*» , plus de trente ouvrages ont proposé au lecteur français « *une analyse culturelle, économique, sociale ou politique de ce pays*» (la liste mettant de côté les traductions d’œuvres littéraires). À la même époque, cet intérêt fut relayé par des articles de presse et des reportages télévisés [[1625]](#footnote-1625). Gilles Vergnon constate qu’avant 1932, « *les publications sur la Suède restent l’apanage de quelques “passeurs”, une poignée d’individus qui partagent la connaissance de la langue, acquise après un long séjour et/ou une union matrimoniale, et une passion sincère pour la littérature et les paysages scandinaves*[[1626]](#footnote-1626) ». Puis, à partir des années 35-36, le paysage éditorial connaît une nette évolution : les pays nordiques commencent à susciter un intérêt pour leurs réalisations socio-économiques. En 1935, Serge de Chessin publie Les Clés de la Suède, puis en 1936 *Sourires du Danemark*, alors qu’Emile Schreiber publie Heureux scandinaves ; en 1938, Paul Planus publie Patrons et ouvriers en Suède. Mais celui qui donnera au « *modèle suédois*» ses lettres de noblesses internationales sera l’américain Marquis Childs, avec son ouvrage paru en 1936 « *Sweden, the Middle Way on Trial », devenu une référence mondialement citée*[[1627]](#footnote-1627). L’intérêt pour le modèle nordique retombera ensuite, et il faudra attendre les années cinquante-soixante pour que des ouvrages français soient à nouveau consacrés au modèle nordique, mais cette fois majoritairement par des écrivains tels que Lucien Maury, François-Régis Bastide, Henri Queffelec ou Jean-Clarence Lambert. Un ouvrage relève du domaine politique, celui de Raymond Fusillier sur *Le parti socialiste suédois, son organisation*[[1628]](#footnote-1628). La production de l’époque s’intéresse alors moins au modèle nordique qu’à « l’exploration d’un “caractère humain”, d’une “psychologie des peuples”, comme le note Gilles Vergnon [[1629]](#footnote-1629). Celui-ci ajoute à cela quelques articles importants, en particulier celui d’Emmanuel Mounier dans la revue *Esprit*, intitulé : « *Notes scandinaves, ou du bonheur*» [[1630]](#footnote-1630). L’expression de « *modèle suédois*» sera utilisée pour la première fois par Jean-Jacques Servan Schreiber en 1967, date à laquelle il publie *Le Défi américain*[[1631]](#footnote-1631), qui contient en annexe une « *Note sur l’expérience suédoise*» où les fondements du modèle sont énumérés : « *un État actif simultanément libéral et socialiste, une exigence d’égalité, le compromis social associant patronat et syndicalisme et une fiscalité fortement progressive*[[1632]](#footnote-1632) ». Le président Pompidou lui-même participera à l’engouement pour le modèle suédois : lorsqu’il fut interrogé, lors de la campagne électorale de 1969, par un journaliste qui lui demandait s’il y avait un pays qui lui paraissait être un modèle en matière de rapports sociaux, il répondit « *Disons la Suède, avec plus de soleil*[[1633]](#footnote-1633) ». Notons également que le projet de « *Nouvelle Société*» de Jacques Chaban-Delmas s’inspirait lui aussi du modèle suédois [[1634]](#footnote-1634). Avec les années soixante-dix, l’intérêt éditorial concernant le modèle nordique alla croissant. Sur la trentaine d’ouvrages parus sur les pays nordiques entre 1932 et 1986, 17 ouvrages furent publiés entre 1970 et 1976 [[1635]](#footnote-1635). On peut dire que cette période a constitué une sorte d’âge d’or du mythe du modèle nordique, tant en France qu’à l’étranger : la Suède en particulier est citée de Paris à Berlin en passant par Londres pour ses réussites en matière économique et sociale, mais aussi pour ce que Gilles Vergon appelle « *sa petite monnaie culturelle*» : culture de la paix, peuple blond aux yeux bleus, amour libre, musique disco… ceci participant aussi « *de l’intérêt général pour la Suède*[[1636]](#footnote-1636) ».Néanmoins, à partir de 1976, l’intérêt pour le modèle nordique retomba : en 1976, Olof Palme, l’emblématique Premier Ministre suédois, perdit les élections, clôturant 44 longues années de présence social-démocrate au gouvernement. Les sociaux-démocrates des autres pays du nord de l’Europe enregistrèrent également une série de défaites électorales à cette époque et au début des années quatre-vingts. Après 1977, les publications seront rares : on peut tout de même citer *Le Modèle suédois revisité*, de Jacques Arnault (1991), suivi de deux ouvrages scientifiques (exceptions à la règle dans ce paragraphe) : *Les Sociétés scandinaves de la Réforme à nos jours*, écrit par trois grands scandinavistes, Jean-François Battail, Régis Boyer et Vincent Fournier (1992), et *La fin du modèle suédois*, dirigé en 1994 par le sociologue Jean-Pierre Durand [[1637]](#footnote-1637). Il faut ajouter à cela les ouvrages du regretté Jacques Mer, ancien ambassadeur en Islande, *L’Islande, une ouverture obligée mais prudente* (1994), et *La Norvège, entre tradition et ouverture* (1996) [[1638]](#footnote-1638), celui de Magnus Falkehed paru en 2003 : Le *Modèle suédois, Santé, services publics, environnement, ce qui attend les Français*, suivi de celui de Marie-Laure Le Foulon en 2006 : *Le Rebond du modèle scandinave*, et enfin *Le Modèle danois* de Mogens Lykketoft en 2006, ainsi que *La Flexicurité danoise : quels enseignements pour la France ?* de Robert Boyer [[1639]](#footnote-1639). On peut ajouter à cette liste l’ouvrage de Jean-François Battail, *Les destinées de la Norvège moderne*, paru en 2005, qui est un ouvrage d’histoire politique et culturelle de l’État-providence norvégien [[1640]](#footnote-1640). Mais, à l’exception de cet ouvrage et de celui de Battail, Boyer et Fournier qui sont des ouvrages d’histoire, le ton des ouvrages parus dans cette période est bien différent : pour Magnus Falkehed le ton est critique et l’heure est au changement plutôt sinistre, en raison des réformes qui ont défiguré le modèle des années soixante-dix par la réduction du service public et l’apparition des nouvelles méthodes de management. Pour Mogens Lykketoft, ancien ministre danois des Finances, l’heure est au contraire au renouveau du modèle sous d’autres formes, avec la flexisécurité. Le ton de Marie-Laure Le Foulon est, quant à lui, plus neutre et informatif que polémique. Enfin, signalons deux ouvrages qui sont des mémoires d’étudiants de l’Ecole des mines et qui tous deux explorent le renouveau et les nouveaux succès du modèle nordique : Le Modèle suédois, un malentendu, par Benjamin Huteau et Jean-Yves Larraufie, paru en 2009 aux Presses de l’école des mines, et Les Transformations du modèle suédois, Émilie Bourdu, 2013, aux Presses des Mines-Transvalor en 2013 [[1641]](#footnote-1641). Au total on peut dénombrer ainsi une dizaine de publications portant sur le modèle nordique en plus d’une quarantaine d’années (1977-2013) [[1642]](#footnote-1642). À cela, pour tenter d’être complet, il faut ajouter un certain nombre d’articles scientifiques, et en particulier le numéro spécial de la *Revue française des affaires sociales* sur « *L’État-providence nordique, ajustements, transformations au cours des années 1990*» paru en 2003 et le numéro de la *Revue internationale de politique comparée* consacré au « *Modèle nordique*» en 2006 [[1643]](#footnote-1643). Mentionnons aussi les très nombreux articles parus dans la revue *Nordiques*, en particulier le numéro 23 avec un dossier sur « *Le modèle nordique dans la crise*», en 2010, et aussi ceux parus dans la Revue d’histoire nordique, en particulier le numéro 9 de 2009 sur « *Le passé et le futur de l’État-providence nordique*» ainsi que le numéro 6 de la revue Deshima, paru en 2012, sur « *Modèle nordique et développement durable*» (notons que la diffusion de ces revues est plutôt reçue par un public spécialisé, et donc plutôt restreint aux sphères universitaires). Enfin, certaines publications relevant des Sciences économiques (en particulier publiées par la *Documentation française*) mettent parfois un coup de projecteur sur le sujet : par exemple, le dossier des *Problèmes économiques et sociaux* consacré en 2011 aux « *Paradoxes du modèle nordique*» [[1644]](#footnote-1644). Le bilan est donc celui d’un volume très faible de publications portant sur ce sujet, à l’exception des années 70, et un certain renouveau de l’intérêt pour le sujet dans les années 2000, en dépit d’un nombre de publications restant faible. Cela explique que l’image du modèle tel qu’il était dans les années soixante-dix, empreint des valeurs de la social-démocratie triomphante et d’une modernité avant-gardiste, ait à ce point marqué les esprits que le grand public le confond encore souvent, en France, avec la réalité actuelle du modèle, bien différente. Car au fond, cette petite enquête sur la connaissance savante et vulgarisée des pays nordiques montre une chose : qu’ils sont encore très peu connus en France, même s’ils y bénéficient d’un très grand capital de sympathie. La question qui se pose alors est de savoir à quoi correspond la référence presque banale, récurrente au « modèle nordique » dans la presse et dans le débat politique français. Si elle ne s’appuie que sur une connaissance superficielle de l’objet, quel est donc son sens et quels sont ses usages politiques ?

III. Sens et usages politiques du mythe  
du « modèle nordique »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il faudrait bien plus que l’espace réduit de ce chapitre pour recenser les innombrables articles de presse, plus les émissions télévisées et radiophoniques se référant au modèle nordique : en effet, l’invocation du « modèle » nordique est un thème récurrent dans la presse française, ainsi que dans le débat politique du pays. Les thèmes abordés sont également extrêmement divers. Ils portent en général sur l’économie [[1645]](#footnote-1645), le social, la politique [[1646]](#footnote-1646), l’États-providence [[1647]](#footnote-1647) (droits sociaux, retraites [[1648]](#footnote-1648), impôts, systèmes de lutte contre le chômage [[1649]](#footnote-1649), système de santé [[1650]](#footnote-1650)), mais aussi sur de nombreux problèmes de société : éducation [[1651]](#footnote-1651), lutte contre la prostitution [[1652]](#footnote-1652), interdiction de la fessée [[1653]](#footnote-1653), théorie du genre [[1654]](#footnote-1654)… Ce que peut dire le lecteur attentif à ce sujet est que la référence au modèle nordique est une référence banale dans le champ médiatico-politique français. Le contenu de cette référence est toutefois plus divers qu’il n’y paraît. Il a évolué dans le temps et varie également selon les usages politiques qui en sont faits. De plus, certains pays nordiques peuvent être mis en lumière spécifiquement à un moment ou un autre : si la toile de fond des représentations françaises du modèle est généralement suédoise, le Danemark a particulièrement été mis en lumière dans les 2000 sur le thème de la flexisécurité, aussi appelée flexicurité [[1655]](#footnote-1655), et la Finlande dans les années 2000 à propos de son système éducatif en raison de ses excellentes performances dans le classement PISA [[1656]](#footnote-1656). La Norvège apparaît moins souvent dans le débat français, l’intérêt se portant surtout sur les questions pétrolières (et le fonds souverain) et parfois sur les questions environnementales [[1657]](#footnote-1657).

Dans les années trente, la Suède, nous l’avons dit, bénéficia d’une étiquette de modèle en raison de sa capacité à maintenir un système politique démocratique dans une période où les totalitarismes se développaient, et elle captiva également l’attention par ses innovations en matière sociale et en matière de relations de travail. Mais la fascination avait également un sens politique : pour les socialistes, elle montrait que le socialisme (du moins dans sa variante social-démocrate) pouvait être « réel » sans conduire au totalitarisme. Comme l’écrit Louis Clerc, « *la référence nordique reste en grande partie politisée, et c’est dans les rangs du centre-gauche radical qu’elle semble la plus active entre les deux guerres mondiales. (…) Les sociétés nordiques apparaissant mêler idéalement l’ancien et le nouveau, le socialisme et le capitalisme, un conservatisme raisonnable et le libéralisme des mœurs, le pacifisme, une société rurale et des villes modernes, le nationalisme et la démocratie. [… elles] sont souvent décrites (…) comme autant d’alternatives idéales entre fascisme et socialisme*» [[1658]](#footnote-1658). Dans son ouvrage Heureux Scandinaves, enquête sur les réalisations socialistes au Danemark, en Suède, Norvège et Finlande, Émile Schreiber [[1659]](#footnote-1659) (journaliste libéral et père de Jean-Jacques Servan-Schreiber) livre le fruit d’un voyage qu’il a effectué dans ces pays et souligne leur socialisme « *réformiste*», radicalement opposé au marxisme révolutionnaire : « *la formule politique et sociale qui leur a si bien réussi n’est pas celle de la révolution permanente que préconise Trotsky et qui engendre troubles et massacres, mais celle de la réforme constante qui va au-devant des aspirations et des besoins des masses et permet d’assurer à leurs réalisations un cours paisible et régulier*[[1660]](#footnote-1660) ». Toutefois dans l’entre-deux-guerres, le centre-gauche radical a une image positive du modèle nordique, tandis que celui-ci attire moins la droite, à l’exception de la Finlande, parce qu’elle apparaît comme un rempart face au communisme soviétique [[1661]](#footnote-1661). D’autres observateurs admirent pour leur part les innovations sociales du modèle suédois, tels Emile Planus, spécialiste de l’organisation des entreprises, qui publie en 1938 un ouvrage à la suite du voyage qu’il a effectué pour le compte du Bureau International du Travail, Patrons et ouvriers en Suède : il écrit que contrairement à la France « *où tous ont pris l’habitude de considérer l’États comme l’arbitre de leurs querelles*», en Suède « *l’organisation professionnelle (…) permet d’éviter les interventions hasardeuses de l’États*[[1662]](#footnote-1662). Et Gilles Vergnon observe que dans l’entre-deux guerres, la référence et l’intérêt porté au modèle nordique est plutôt le fait de ceux qui sont opposés au Front populaire [[1663]](#footnote-1663). Du côté de la gauche, Sfio, mais aussi Internationale ouvrière, on discute peu de ce modèle suédois ou encore danois où l’on a renoncé à la révolution, et où patrons et ouvriers trouvent structurellement un terrain d’entente [[1664]](#footnote-1664).

Après la seconde guerre mondiale, les socialistes français s’intéresseront aux pays nordiques et en particulier à la Suède, en raison de la longévité des sociaux-démocrates aux commandes de ce pays. Mais les positions de la Suède au Comisco (Comité international des conférences socialistes) entre 1947 et 1951, posant la démocratie comme une fin en soi et résolument réformistes, c’est-à-dire ne cherchant pas à abolir le capitalisme mais plutôt à fournir aux travailleurs la meilleure position possible en son sein, n’enthousiasment pas les socialistes français : la délégation française écrira dans son rapport que « *le but suprême du socialisme français ne concorde pas avec celui du socialisme suédois qui s’est placé à l’extrême de l’opinion socialiste*» [[1665]](#footnote-1665)… Ce sont d’autres modèles qui inspireront le socialisme français des années cinquante : les kibboutz israéliens, la Yougoslavie de Tito puis des modèles plus radicaux dans les années 60, tels Cuba. La mode du « *modèle nordique*», ce que l’on peut appeler le « *moment scandinave*» se produira dans les années soixante-dix, et c’est un phénomène international [[1666]](#footnote-1666). Rappelons que Gilles Vergnon a dénombré 17 ouvrages publiés sur la Suède entre 1970 et 1977, c’est-à-dire jusqu’à la défaite électorale historique des sociaux-démocrates en Suède (ils étaient au pouvoir depuis 44 ans). Il précise bien que « l’essentiel de la production éditoriale française sur la Suède des années 1970 est issue de personnalités de “gauche” au sens générique du terme »… « *du PCF (…) à la mouvance “réformatrice”, qui oscille alors entre l’union des gauches, le ralliement à la majorité pompidolienne et l’autonomie politique, en passant par quelques socialistes (…), les héritiers du mendésisme (…) et un courant écologiste émergent*[[1667]](#footnote-1667) ». Par exemple, Jean-Jacques Servan-Schreiber évoquera le modèle nordique dans son Manifeste radical [[1668]](#footnote-1668). Les travaux de l’époque cherchent à comprendre les clefs du succès du modèle suédois autant qu’ils tentent d’y puiser des sources d’inspiration pour la politique française. Néanmoins, ce sont les gaullistes réformistes et les centristes qui sont les plus intéréssés par cette démarche, tandis que la gauche française, en pleine mutation, n’est pas très portée sur la social-démocratie : la déclaration de principe adoptée au Congrès du parti socialiste à Alfortville en 1969 énonce que « *le Parti socialiste est un parti révolutionnaire*» et « *se fixe pour objectif le bien commun et non le profit privé par la socialisation progressive des moyens d’investissement, de production et d’échange*[[1669]](#footnote-1669) » : cela est totalement à l’opposé de la démarche des sociaux-démocrates suédois, qui ont fait le choix d’une économie libérale dont les profits servent (par le truchement de l’impôt) à financer le système social. Comme l’écrit Gilles Vergnon : « *on conçoit aisément que, dans un tel contexte, la social-démocratie scandinave, fût-elle incarnée par un nouveau et jeune Premier ministre, n’intéresse que peu les socialistes, d’autant que le thème suédois a été « approprié » par Georges Pompidou ou JJSS, ce qui ne peut que renforcer la défiance à son égard*[[1670]](#footnote-1670) »… Et l’auteur relève un « *désintérêt massif*» pour le modèle nordique dans les divers congrès du PS des années soixante-dix. Encore plus à gauche, du côté des communistes, on ne pardonne pas aux Sociaux-démocrates suédois la « trahison de classe » que constitue l’institution des négociations collectives et la coopération installée entre syndicats de patrons et d’ouvriers [[1671]](#footnote-1671).

À la même époque, certains travaux ont aussi pour objet de critiquer le modèle, tels le pamphlet (traduit en France) du journaliste britannique Roland Huntford, Les Nouveaux Totalitaires, qui fait le portrait d’une Suède socialiste ressemblant, sous couvert de modernité et de progrès social, à un totalitarisme d’un nouveau genre [[1672]](#footnote-1672). La trame de l’ouvrage, dont les critiques sont outrancières, est inspirée du *Brave New World* (le meilleur des mondes) d’Aldous Huxley ; la couverture de l’édition française, représentant un être humain rose pris dans un étau gris, étant très explicite… C’est ainsi que dans les années soixante-dix, la Suède (parangon du modèle nordique), devient non seulement objet d’admiration pour certains courants tels les gaullistes réformistes et les centristes, mais aussi d’épouvantail pour d’autres courants de droite : le modèle nordique de l’États-providence avancé, avec ses services sociaux abondants et ses impôts les plus élevés au monde sera à partir des années soixante-dix soit un objet d’admiration, soit un repoussoir. Jean-Jacques Servan-Schreiber sera l’auteur d’une formule très parlante, dont il fera le titre d’une émission de télévision : « *La Suède : un succès qui dérange*[[1673]](#footnote-1673) ». Dans cette émission, où il recevait le Premier Ministre Olof Palme, il expliquait que les succès de la Suède contredisaient les discours électoraux des partis français : elle gênait la majorité (de droite) car le socialisme en Suède est sans désordre ni ruine et elle gênait également la gauche, car c’est un socialisme sans discours marxiste ni nationalisations… Et Olof Palme donna dans cette émission une définition du socialisme que Jjss jugea plus proche d’une inspiration protestante que d’une inspiration marxiste : le socialisme, pour Olof Palme, c’était « *rendre possible pour l’individu de développer sa personnalité. Pour cela il faut une égalité, créer une société avec un sens de la solidarité et de la communauté*»… Objet d’admiration ou repoussoir, le thème du modèle nordique sera, à partir de cette décennie soixante-dix, bel et bien installé dans le débat français comme un des grands « modèles » de référence, au même titre que le modèle allemand ou le modèle anglo-saxon.

Dans les années quatre-vingts, on trouvera de plus en plus de références au modèle sur le mode de la critique : l’époque est à la remise en cause des États-providence , en crise et confrontés à la mondialisation, et le néo-libéralisme est le nouveau discours dominant. De plus, le modèle nordique -du moins le modèle suédois plus familier aux Français – n’est plus synonyme de social-démocratie après la défaite électorale de 1976 [[1674]](#footnote-1674). Les critiques se font alors plus fréquentes dans la presse française, qui titre sur la fin du modèle, sur ses difficultés, et sur ses travers. Par exemple, en 1983, le magazine *Le Point* publie un article intitulé « Suède : le contre-modèle » où la journaliste Cornelia Sfar, qui a peut-être lu Roland Huntford quelques années auparavant, décrit elle aussi les éléments glaçants d’un *Brave New World* à la Suédoise : surveillance des citoyens, services sociaux retirant les enfants à leurs parents sans décision de justice, « suédisation » des enfants d’immigrés, etc… Cette remise en cause fait écho aux nombreuses critiques internes, notamment en Suède, développées après la défaite électorale des Sociaux-démocrates [[1675]](#footnote-1675), mais aussi en Norvège [[1676]](#footnote-1676). Dans les années quatre-vingt-dix, le modèle a profondément changé : les pays nordiques ont entrepris des réformes drastiques, réduction des services publics, privatisations, coupes dans les avantages sociaux, mise en place des « nouvelles méthodes de management » ; ils surmontent la crise en devenant un modèle d’adaptation à la mondialisation… À partir de cette date, puis surtout dans les années deux-mille, un « moment danois » se dessine, car c’est vers ce pays que se tournent les regards, en raison de la « flexisécurité » qu’il a mise en place : un marché du travail souple, où l’on peut facilement embaucher et licencier, en échange de parcours professionnels sécurisés. D’innombrables articles de presse explorent ce sujet, et les hommes politiques français cherchent à s’en inspirer [[1677]](#footnote-1677). Toujours dans les années deux-mille, on relève chez certains socialistes français un intérêt – tardif – pour la social-démocratie : Stéphane Boujnah, un proche de Dominique Strauss-Kahn, publie *L’inoxydable modèle suédois*[[1678]](#footnote-1678), texte dans lequel il propose de construire un parti social-démocrate à la française. Et au cours de la compétition électorale de 2007, ce sont les deux candidats qui se réfèreront au modèle suédois : Ségolène Royal [[1679]](#footnote-1679), en particulier, s’est rendue en Suède en 2006 et on peut déceler dans ses propositions une forte inspiration « nordique », même si elle est adaptée. D’ailleurs deux chercheurs « proches » de sa campagne, Dominique Méda et Alain Lefebvre publient en 2006 un ouvrage, *Faut-il brûler le modèle social français ?,* dans lequel ils suggèrent de s’inspirer du modèle nordique, en particulier de la décentralisation. Quant à Nicolas Sarkozy, il ne se rendra en Suède qu’après son élection, mais le modèle nordique l’inspirera également, en particulier la flexisécurité, et la souplesse du marché de l’emploi qu’elle permet, mais aussi la réforme des retraites.

Ainsi, qu’on loue le modèle ou qu’on le décrie, il faut bien observer que la référence à celui-ci est le plus souvent à usage interne : soit on souhaite améliorer l’État-providence français, et les performances économiques des pays nordiques font carrément rêver, soit on se sert du modèle nordique comme de repoussoir, insistant sur ses échecs ou sur des éléments comme le taux d’imposition pratiqué dans ces pays… Parfois la référence au même élément du modèle a un sens contraire : là où les socialistes français parlent de flexisécurité pour s’intéresser au versant « *sécurité*» du concept, la droite préfèrera son versant « *flexibilité*»… Plus encore, la référence au modèle est parfois, dans la presse, un prétexte pour critiquer le pouvoir en place ou pour délivrer un message au grand public, sur le mode du « *regardez où cette politique peut nous mener*»… Enfin, on peut aussi remarquer que la référence au modèle, qui s’inscrit en France, comme nous l’avons montré, dans un contexte où il existe un réel déficit en termes de travaux scientifiques sur le sujet, est parfois porteuse d’erreurs ou de malentendus. Il faut dire que l’image du modèle s’est brouillée : si elle représentait, dans les années soixante-dix, le symbole de la social-démocratie triomphante, après la crise de l’État-providence dans les années 80 et les réformes des années 90 [[1680]](#footnote-1680), l’image est moins claire. L’idée de « *modèle*» continue à circuler, plus forte que jamais, mais il s’agit désormais d’un modèle « en kit », où l’on va puiser telle ou telle idée, avec l’idée de créer une législation d’inspiration nordique, sur les sujets les plus divers : réforme des retraites, des allocations familliales, lutte contre la prostitution, etc. Le modèle n’est plus qu’une vaste boîte à outils dont le contenu est composé d’éléments admirables, mais dont on ne soucie pas de savoir s’ils font système ni comment. Pire, il arrive parfois que les références au modèle soient anachroniques ou erronées. La chercheuse suédoise Anna Stellinger relevait par exemple, à propos de la campagne à l’élection présidentielle de Ségolène Royal en 2007, un grave contresens sur le concept de « *sécurité sociale professionnelle*» et sur le rôle de l’État en Scandinavie et conclut que « “*le modèle scandinave*”, *dont on s’inspire trop facilement dans la présentation et l’argumentation de la politique sociale française, ressemble à beaucoup d’égards à l’États-providence suédois tel qu’il était à l’époque de François Mitterrand, modèle qui n’a plus grand-chose en commun avec les politiques actuelles des pays du nord de l’Europe*[[1681]](#footnote-1681) ».

Si la vogue des « modèles » en tous genres est toujours un piège, puisque les institutions ne sont jamais totalement compréhensibles ni reproduisibles hors de leur contexte, la référence au modèle nordique – en particulier suédois – est particulièrement tentante non seulement pour les raisons historiques que nous avons évoquées, mais aussi, et il faut le signaler pour terminer, en raison des efforts déployés par la Suède elle même pour faire la promotion du modèle : en effet, celle-ci s’est dotée d’une administration spécifique, l’Institut suédois [[1682]](#footnote-1682), chargée de diffuser des informations sur le pays, mais aussi de scruter, de mesurer et d’analyser l’image de la Suède à l’étranger [[1683]](#footnote-1683), et surtout d’en faire la promotion [[1684]](#footnote-1684)… La Finlande a créé une institution similaire *Team Finland*, et dispose de seize instituts culturels à l’étranger (dont un à Paris), mais la démarche suédoise est plus ancienne et plus systématique [[1685]](#footnote-1685).

L’image d’un pays, *a fortiori* s’il bénéficie d’un capital de sympathie internationale assez fort pour faire de lui un « modèle » est désormais un précieux outil de diplomatie…

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

17

“La liberté existait-elle  
dans l’Ancienne Chine ?”

Xu ZHEN ZHU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si les Jésuites du XVIe du XVIIe siècle ont fait l’éloge de la Chine en général, et si Voltaire tient la Chine plus comme une référence positive par rapport à l’Europe, les auteurs contemporains sont plus sévères à l’égard de la période dynastique du pays. En général, ils pensent que ce fut un régime autoritaire, voire despotique [[1686]](#footnote-1686). Il se caractérisait donc systématiquement par un manque d’esprit républicain, l’absence d’un gouvernement de droit, et une sorte d’impossibilité démocratique endémique. Sa structure et sa longévité [[1687]](#footnote-1687) seraient la cause principale du retard, de l’immobilité, de la décadence autoritariste de la Chine.

Aussi, avant d’entrer dans le vif de notre sujet, il paraît nécessaire de dire quelques mots en ce qui concerne les définitions habituelles de la politique qui doivent être repensées dès lors qu’il s’agit de la Chine ancienne. Par exemple est-ce que le terme « autoritarisme » est exact ? Est-ce que la volonté des empereurs l’a emporté toujours sur les institutions ou sur la loi ? Est-ce le cas aujourd’hui ?

Il est certain que la Chine traditionnelle n’est pas un État de droit au sens où l’Occident l’entend. Mais la loi écrite, surtout dans les domaines civil et pénal, y existe depuis les Qin. Elle est encore loin d’avoir une constitution, ou même un droit constitutionnel, à l’Occidentale. Cependant, nous ne devons pas non plus nier qu’elle limitait le pouvoir des souverains. Et le facteur le plus important fut l’invention d’un système bureaucratique, établi depuis les Sui et les Tang au VII e siècle après J.-C., représenté par une sélection intellectuelle très stricte des mandarins à travers les concours impériaux de recrutement [[1688]](#footnote-1688). Par ailleurs, le modèle de la « bureaucratie céleste » fascina les Jésuites présents en Chine qui le vantèrent à l’Occident à leur retour de mission, comme l’a montré le sinologue et philosophe Étiemble [[1689]](#footnote-1689).

Nous savons bien que la bureaucratie n’est pas compatible avec un autoritarisme au sens strict : les mandarins et les institutions deviendront consciemment ou inconsciemment le contrepoids des empereurs. Dans la pratique, ces mandarins participent non seulement à la gestion du pays, mais interviennent parfois dans les affaires purement personnelles de leur monarque : la répudiation de l’impératrice, le choix du dauphin, ou même la nomination de son père biologique en tant qu’empereur honoraire. Selon le critère bien partagé, un mandarin ne doit pas hésiter et ne pas craindre la mort quand il pense nécessaire de critiquer le souverain. Nous trouvons maints exemples historiques qui montrent les empereurs changeant d’avis devant ces critiques ou après ces conseils. Dans ce cas-là l’empereur possède-t-il un pouvoir autoritaire [[1690]](#footnote-1690) ? Il est possible qu’un empereur fort et habile ait exercé un pouvoir autoritaire dans certains domaines. Mais signifie-t-il qu’il possède ce pouvoir pendant tout son règne et dans toutes les circonstances ? Ou que tous les empereurs des diverses dynasties depuis les Qin agirent tous de la même manière ? Au moins, on sait que ce n’est pas le cas pour l’Empereur Hui Zong des Song, connu pour ses œuvres artistiques, ou pour l’Empereur Tian Qi des Ming qui s’intéressa à la fabrication des meubles dans son palais.

Il est ainsi imprudent d’employer un concept trop abstrait et décalqué pour définir toutes les époques et expliquer toutes les pratiques. D’après Tocqueville les concepts généraux manifestent surtout la faiblesse de l’intelligence de l’homme, car il n’y a jamais deux choses identiques dans ce monde [[1691]](#footnote-1691). Il vaut mieux chercher la vérité dans l’histoire, au lieu de se contenter de certaines conclusions banales et généralisantes.

Ces quelques remarques, indispensables sur la nature du régime politique en Chine ancienne et son influence dans les temps passés étant précisée, précisons qu’elles ne constituent pas l’objet de notre réflexion. Ce qui nous intéresse ici est la question suivante : la liberté existait-elle dans « l’Empire du Milieu » ?

Contrairement à la tradition occidentale, la liberté n’est pas une notion centrale en ancienne Chine. Ce mot existe, mais précisons tout d’abord qu’il n’a qu’une connotation philosophique ou poétique, et n’appartient au langage de l’oralité collective. Ensuite, la liberté n’est jamais considérée comme le but de la vie politique. Les Chinois y cherchent plutôt un ordre harmonieux, mais hiérarchisé, assez platonicien, dans lequel l’obéissance et la loyauté des sujets aux rois, des fils aux pères, des femmes aux maris sont incontestables, sous réserve que ces derniers soient bienveillants. Le respect du Li, la voie et la loi implicites qui fixent les comportements corrects de chacun, reste le premier critère pour les souverains, mais aussi pour tous leurs sujets : personne n’est sans limites. Ce phénomène explique bien la difficulté pour Yan Fu, grand intellectuel chinois à la fin du XIXe siècle, à traduire le titre du livre *On Liberty* de John Stuart Mill. Finalement, il l’avait rebaptisé en mettant en avant la distinction entre les domaines public et privé.

À partir de cette prémisse on peut formuler ainsi la problématique de la liberté dans la Chine traditionnelle.

En effet, la liberté peut se comprendre et se définir selon trois catégories : une liberté garantie par le droit et le système politique ; une liberté de fait, provenant de la légèreté du pouvoir ; une liberté enracinée dans les mœurs et dans le mode de vie.

En ce qui concerne la première catégorie de liberté, il faut reconnaître ses lacunes en Chine ancienne : les Chinois ont développé leurs codes, pénal et civil, mais ils ont ignoré en général la constitution et le droit constitutionnel. Théoriquement la souveraineté impériale est absolue et indivisible, sans séparation aucune des pouvoirs, et donc sans contre-pouvoirs légaux (le « *check and balance* »).

Pour ce qui est de la deuxième catégorie de liberté, sa réalité fut plus effective. La pratique du pouvoir souverain fut en fait beaucoup moins absolue qu’il le prétendait. Aux yeux de nos contemporains, il apparaît faible. Depuis le début de ce régime « absolutiste », c’est-à-dire les Han du IIe siècle avant J.-C., il y eut un consensus dans la société quant au fait de laisser agir le peuple. Les impôts et les taxes n’étaient pas, en général trop lourds et les fonctionnaires furent relativement peu nombreux : il y en avait environ un pour 7000 personnes sous les Han, un pour 1000 personnes au XVIIe siècle. De plus, le fonctionnement de ce pouvoir s’avéra relativement faible et léger. Un bon empereur était celui qui suivait la fameuse formule taoïste : « ne rien faire pour tout faire ».

Certains historiens portent une critique sévère contre l’Empereur Wanli des Ming qui se cacha dans son palais pour pratiquer le taoïsme et refusa de voir ses courtisans pendant plus de trente ans. On le qualifia même de fenéant et d’incapable, ce qui arrangeait toute la société comme une grande partie de son entourage à la Cour. Mais dans notre perspective, fut-il absolutiste [[1692]](#footnote-1692) ? En ce qui concerne les mandarins ou les fonctionnaires, leur rôle principal fut de maintenir la paix et l’harmonie dans leurs régions en économisant les dépenses administratives et en limitant les procès. On tolérait ou on adorait un gouverneur sage qui passait son temps dans des banquets sans fin ou dans la création et la récitation de poèmes [[1693]](#footnote-1693). En général, le pouvoir central restait autoritaire en théorie, mais se montra limité dans la pratique [[1694]](#footnote-1694). Les souverains possédaient le pouvoir, sans en abuser ou sans le pratiquer entièrement, selon Tocqueville.

Reste la troisième catégorie de liberté : celle enracinée dans la culture, dans les mœurs et dans les modes de vie, liberté pratiquée de façon compensatoire, mais réelle au niveau de la société civile.

L’hypothèse est simple : l’existence de la liberté ne dépend ni seulement du régime politique ni de l’avènement d’une certaine modernité. Elle est liée à la tradition culturelle et au mode de vie qui se perpétuent, d’une génération à l’autre. Ce qui implique notamment une certaine tolérance et ouverture d’esprit. De ce point de vue, la Chine traditionnelle a comporté certaines différences profondes par rapport à l’Occident, qui ont favorisé la formation d’une liberté quotidienne.

Par rapport à l’Occident, dominé longtemps par l’Église catholique, l’ancienne Chine fut un pays laïque. Cette spécificité a été reconnue par les savants occidentaux comme par leurs collègues chinois du début du XXe siècle. Voltaire observa que des pays traditionnels, seule la Chine avait échappé à la domination du clergé [[1695]](#footnote-1695). Quant à Lin Yutang, grand intellectuel contemporain chinois, il qualifie purement et simplement les Chinois « d’humanistes », car « la nature réaliste de leur pensée et l’insistance à traiter de la vie uotidienne du moment proviennent du confucianisme qui, contrairement au christianisme, est une pensée laïque ». « La formule du “juste milieu” a tout couvert, en neutralisant toutes les doctrines et en détruisant toutes les religions [[1696]](#footnote-1696) ».

Pourquoi les Chinois ne sont-ils pas un peuple religieux ? Ne voyons-nous pas partout les temples bouddhistes ou taoïstes ? Les explications sont les suivantes : d’abord, ils ne connaissent pas la foi monothéiste. Restant polythéistes, voire animistes ou chamanistes, ils pensent qu’il vaut mieux prier devant tous les Dieux, car selon leur esprit utilitariste et donc relativiste, on ne sait pas vraiment, face à l’invisible, qui peut nous protéger. Ensuite, le bouddhisme et le taoïsme n’ont pas retenu un canon simple et unique comme le christianisme. Cela ne favorise donc pas la formation d’une conviction claire et solide, définitive et figée. Enfin, il n’a jamais existé une organisation religieuse systématique et hiérarchique, fortement centralisée et univoque. Finalement – et c’est le plus notable –, la « religion » ou les religions ne possèdent pas de pouvoir réel, ni même une autorité contraignante sur le plan social : dans le domaine politique elles dépendent du pouvoir laïque, et dans le domaine spirituel, elles n’arrivent pas à concurrencer la domination du confucianisme, qui implique une liberté d’interprétation et d’action à la fois individuelle et communautaire. Gu Hongming a raison de dire que « pour nos Chinois, le rôle de distraction des temples et des rites bouddhistes et taoïstes l’emporte largement sur celui des maximes morales. C’est une appréciation de la vie, non des instructions impératives [[1697]](#footnote-1697) ».

Pour mieux comprendre cet état d’esprit laïque, toujours prêt à s’épanouir, il est utile de faire une comparaison avec l’orthodoxie chrétienne, selon laquelle le vrai sens de la vie de l’être humain réside dans l’accès éventuel au monde de l’au-delà. « Il n’y a pas une religion qui mette ce but au-dessus du bonheur dans le monde [[1698]](#footnote-1698) ». Il existe dans la société tant de tentations et la nature humaine possède estr si aisément corruptible, ce qui rend incompatible le respect trop strict de règles de vie qui limitent ainsi la liberté et les choix. Si les chrétiens n’insistaient pas sur la performance de leur morale, ils oublieraient leurs actes et leurs devoirs vis-à-vis de Dieu. La moralité, la vertu, implique ainsi un certain ascétisme qui, développé par le puritanisme, transforme les interdictions extérieures en réglementations intérieures et automatiques, ce qui a des fonctions sans cesse culpabilisantes. Selon Max Weber, la Réforme n’a en rien aboli le contrôle de l’Église sur la vie quotidienne des gens. Elle l’a remplacé par un contrôle renforcé d’un nouveau type, sur tous les comportements de l’être humain, soit dans la vie publique, soit dans la vie privée [[1699]](#footnote-1699).

La raison pour laquelle nous établissons la liaison entre l’ascétisme et la liberté s’explique. L’ascétisme pourrait être analysé sous deux angles : celui destiné à nous-mêmes et celui concernant les autres. Dans ces deux sens, il porte les mêmes caractères : les limites de nos désirs, la honte de la jouissance et de la satisfaction matérielle ou physique, les tabous, c’est-à-dire certaines choses que nous sommes interdits de penser, de désirer et de faire. Si c’est un choix personnel, c’est respectable, mais simultanément cela induit un comportement rigide, fermé, intolérant, porteur de malheurs et de complications. On n’ose pas essayer ou accepter les choses nouvelles, tant dans la vie matérielle et physique que dans la vie spirituelle et intellectuelle. Si nous élargissons notre choix comme une exigence pour les autres ou comme règles pour la société, nous ne sommes plus tolérants. Dans les deux cas, la liberté est menacée même si le régime politique se veut libéral. C’est le cauchemar de la tyrannie des masses de Stuart Mill. Ce qui implique de fait une limitation de la liberté, réelle et intériorisée.

Notre hypothèse prend alors tout son sens et son intérêt : l’existence de la liberté dépend pour la forme, de l’existence d’un État de droit ou du régime démocratique, mais également d’une atmosphère tolérante, jouissante, laïque, et notamment d’une culture relativiste. Et ces conditions ne sont guère étrangères en Chine ancienne.

Il faut à nouveau souligner fortement la caractéristique laïque et relativiste de la tradition culturelle chinoise. Pour les Chinois si un dieu est respectable, c’est parce qu’il a déjà prouvé sa capacité à nous apporter le bonheur ou à nous protéger. Autrement dit parce qu’il est utile [[1700]](#footnote-1700). Cet état d’esprit explique bien le fait que certains temples ont réuni de nombreux croyants et que les autres sont vides. Dans les premiers, on trouve souvent cette phrase publicitaire sur les drapeaux : « on satisfait toutes vos exigences ». Il serait amusant également de lire la fin de chaque prière, par exemple : « si vous satisfaites ma demande, je vous porterais telle ou telle offrande ». Cela ne signifie-t-il pas que la croyance en Chine est finalement un échange commercial ? Pour la même raison, purement rationnelle, l’existence d’un monde d’au-delà apparaît une chose incertaine, fondée sur une croyance incrédule et chancelante, souvent. Par conséquent, ce monde incertain en dehors de nous ne peut pas être considéré comme le but ultime de la vie humaine. Face à une nature profondément rude et sévère et à un futur intouchable et incontrôlable, la vie de l’être humain est pauvre et éphémère. Pour cette raison, tout à fait compréhensible, on ne cherche plus le vrai sens de la vie dans le paradis, mais plutôt dans le monde réel, dans l’ici-bas, de façon réaliste et utilitariste. Selon Confucius nous ne pouvons pas traiter avec les dieux – symbole de l’autre monde – avant de savoir vivre en convivialité avec nos voisins. Les autres sont plus pessimistes et cyniques, comme l’expriment les fameux dix-neuf anciens poèmes : « Le temps passe, mais la nature n’est pas changeable, que la vie humaine est courte et incertaine, comme la perle de rosée du matin » ; ou encore : « il faut jouir de la vie dès maintenant, on n’attend pas le bonheur dans le futur. L’éternité des dieux n’est en rien plus désirable que la joie d’un verre ». Certes, il existe la morale, qui peut servir de but comme le culte de la performance des gentlemen sur laquelle repose le principe de réglementation des relations entre les gens. Or elle n’est issue d'aucune autorité transcendante, et manque souvent de cohérence quant à la question de la limitation des désirs.

Ainsi, après avoir éliminé tous ces facteurs divins ou métaphysiques incertains à la mode occidentale, la seule chose importante qui reste dans la vie des Chinois, est la jouissance actuelle et matérielle, ici et maintenant. « Le Créateur nous jette dans ce monde pour moins de cent ans. La meilleure façon pour passer cette vie courte est de savoir saisir toutes les opportunités afin d’apprécier les plaisirs [[1701]](#footnote-1701) ». Cela concerne un peuple gai, matérialiste et tolérant, pourchassant les plaisirs de façon hédoniste. Si nécessaire, il n’hésite pas à transformer le bouddhisme hindou en zen, philosophie qui est plus souple. Voltaire remarquait quant à lui : « les Chinois n’ont perfectionné aucun art spirituel, mais ils savent apprécié au fond ce qu’ils ont. En conséquence, ils jouissent du bonheur selon leurs besoins [[1702]](#footnote-1702) ». Lin Yutang conclut que « ce que nous ne pouvons pas comprendre chez les Européens et Américains, c’est qu’ils ne savent pas que le seul but de l’être humain tient à goûter les plaisirs de la vie. Le caractère voluptueux des Chinois est à la fois la raison de l’absence des religions ici et la conséquence de cette laïcité [[1703]](#footnote-1703) ».

De la dynastie des Ming du XIVe siècle à celle des Qing du XXe siècle l’école *Li* du confucianisme a pris une position dominante dans la société chinoise, au-delà des performances et de la personnalité des souverains, au sommet de l’empire. Le slogan assez connu de cette école est de garder la raison et de limiter les désirs humains, conduite de vie plutôt ascétique. Cela étant, on peut se demander s’il existe une différence entre l’idéologie officielle et la pratique réelle. En fait sous le règne de ces deux dynasties, notamment pendant la période des Ming, la recherche de la finesse de la vie a atteint son apogée à travers la certain raffinement à tous les niveaux, la base de la société étant stimulée par les performances et les accomplissements du sommet. La spécificité chinoise mentionnée a pu se déployer à fond. La doctrine la plus achevée n’entraîna-t-elle pas la pratique la plus négligée ?

On trouve facilement des arguments à l’appui de ces hypothèses dans les essais et les notes d’époque.

Yuan Zhongdao, directeur du ministère des fonctionnaires des Ming, intellectuel de renom, nous a laissé un petit journal sur sa vie quotidienne entre 1608-1618, dans lequel on découvre un mode de vie raffinée, poétiquement hédoniste : avec des visites, des rencontres entre amis, des banquets, etc., et, a contrario, peu de méditation métaphysique ou morale. Quelques exemples de citations. « En sortant de la montagne, je prends un bateau. Des collines cachées dans la brume entrent dans mes yeux comme un tableau de Mi Fu ». « Le jeune garçon serveur veut balayer au crépuscule les fleurs tombées de la véranda qui couvre la cour comme un tapis rouge. Je lui ai dit qu’il fallait faire sortir les feuilles jaunes au lieu de elles couleur violette ». « Je commence à boire dès le matin. Après plus de cent verres, je ne peux plus me tenir [[1704]](#footnote-1704) ».

L’expression la plus connue de cette façon de vivre est peut-être celle de Zhang Dai dans son fameux *Rêve au bord du Lac d’Ouest*. Nous lisons qu’« il neige depuis trois jours. Il n’y a aucune personne ou oiseau dans le lac. Je prends un manteau en plume et un fourreau, monte dans un petit bateau pour apprécier la neige dans le pavillon au centre du lac. Il y a le brouillard dans la nuit. Le ciel, le nuage, la montagne et le lac sont devenus tous blancs. Sur ce grand écran blanc, quelques traits foncés  la digue, le pavillon, le bateau, et deux personnes comme graine de moutarde [[1705]](#footnote-1705) ».

Ce mode de vie poétique représentait-il la réalité générale pour le commun des Chinois ? Certes, les choses varièrent selon les moyens et les préférences de chacun. Mais la poursuite d’une vie plus détendue et plus raffinée fut une attitude bien partagée dans la société. Les mandarins et les intellectuels suivirent eux aussi la mode au lieu de rester des marginaux. On lit dans la Contre-Histoire des Intellectuels (儒林外史) – texte descriptif célèbre – un paragraphe significatif : « Le soleil va se coucher. Deux vidangeurs prennent leur repos au pied des collines. L’un dit à l’autre en tapant sur son épaule : « C’en est fini pour aujourd’hui. On va prendre un thé à la source Yongning, et on retourne sur le plateau Fleurs-en-Pluie pour regarder le nuage crépusculaire [[1706]](#footnote-1706) »…

Les Chinois portent une grande attention aux habits et aux jardins. Dans l’ouvrage « *Sur le Jardin*» de Ji Cheng, de l’époque Ming, se révèle la première recherche systématique sur cet art. Ainsi, trouve-t-on soixante-deux formes différentes de fenêtres, correspondant aux diverses circonstances (un peu à la manière de la combinatoire du Yi King). Li Yu propose des idées talentueuses concernant les tentures de papier : on peut coller d’abord une couche de papier jaune foncé sur le mur, puis mettre des morceaux de papier vert et brillant au-dessus, tout en laissant des lézardes irrégulières pour que la couleur jaune surgisse : « le mur est couvert par ces traits comme des éclats de glace, en ressemblance avec la porcelaine de Four G ». Ou encore, on dessine des pins et des fleurs sur les tentures, on plante un petit bâton en bronze dans un pin, et on fait reposer un perroquet sur le bâton. « Quand les invités arrivent et regardent la peinture sur le mur, le perroquet ouvre ses ailes. Cela étonnera et amusera tout le monde [[1707]](#footnote-1707) »…

En général les habitants ordinaires n’ont pas de grands jardins. Alors comment peuvent-ils puissent se détendre ? L’ingénieuse solution consiste à « emprunter le paysage », à savoir à introduire celui-ci dans les jardins. Mais comment faire ? Li Yu nous l’explique : par une simple technique. On fait fabriquer des fenêtres de formes différentes sur le mur du jardin, et on met des cages d’oiseaux et des fleurs, la roche et les arbres en miniature à l’extérieur des fenêtres. Résultat : il y a des dessins sur le mur dont les fenêtres sont les encadrements [[1708]](#footnote-1708). L’idée de Mao Pijiang est plus compliquée : dans la nuit où le chrysanthème est en pleine fleur, on peut mettre un fauteuil au milieu, l’entourer par des paravents en tissu, et allumer des bougies à l’extérieur. Ainsi découvre-t-on à la fois le chrysanthème et son ombre [[1709]](#footnote-1709).

La cuisine chinoise, quant à elle, est connue dans le monde entier et les Chinois en sont très fiers. Cela étant, cette gastronomie ne vient pas forcément d’un niveau de vie plus élevé ou d’une qualité incomparable des produits, mais parce que manger est une partie importante de la vie, voire même, son but. On cherche sans arrêt la perfection, la créativité et le raffinement culinaire, on goûte tous les produits possibles, sans tabou. Il n’y a pas de honte devant le Bouddha. Très souvent, c’est dans les grands temples qu’on trouve la meilleure cuisine végétarienne. En bref en Chine, la cuisine est devenue un art, une culture. Elle ne fait pas que remplir simplement l’estomac, et, contrairement souvent à l’Occident, obsédé de façon culpabilisante par les régimes, elle reste à tous les niveaux de la société un art de mieux vivre.

Selon Li Yu, la pousse de bambou est un produit très délicat, de sorte qu’on doit la préparer toute seule en la trempant dans l’eau bouillie avec un peu de sauce de soja, afin de ne pas en détruire le goût. Si on veut la cuire avec de la viande, alors il faut savoir qu’elle n’est pas compatible qu’avec le porc gras. Après la cuisson, on doit enlever le porc. Mais son jus est déjà absorbé par le bambou. Pour préparer le riz, il faut mettre une dose d’essence de fleurs dans un coin de la casserole. Résultat : le riz est parfumé. Or il n’y a que les essences de rose, de cédrat ou d’osmanthe, qui peuvent être utilisées. Quant aux nouilles, il faut d’abord faire sécher le poulet, le poisson, les crevettes, la pousse de bambou, les champignons parfumés, les grains de sésame et de clavalier. Ensuite, on les réduit en poudre et on mélange avec de la farine de blé. La pâte est ainsi faite [[1710]](#footnote-1710).

La préparation de fromage de soja chez Mao Pijiang, est compliquée : il faut le mettre d’abord dans le four, puis à la vapeur, et ainsi cinq fois de suite. Puis on pèle la surface devenue rigide, avant de faire sauter l’ensemble [[1711]](#footnote-1711).

Les Chinois sont fort habiles à trouver des petits plaisirs dans la vie. Certains remplissent leurs lampes de petites bêtes lumineuses. « Il y a des lucioles dans les banlieues du nord de Pékin. Les gens locaux fabriquent des lampes en soie, et mettent des lucioles dedans. Les lampes sont de formes différentes : carrées, rondes, hexagonales, ou en forme de pagode ou de bateau [[1712]](#footnote-1712) ». Les autres préfèrent les grillons. « À l’automne, tous les Pékinois élèvent des grillons chez eux. Ils les cherchent dans les champs, les élèvent dans des cages de matériaux différents et les font combattre, pour jouer [[1713]](#footnote-1713) ». Sans parler des concours de pigeons voyageurs, à Pékin même et entre les villes du pays. Dans le Nord de l’ancienne Chine, l’un des grands luxes était d’élever des criquets en l’hiver pour qu’ils puissent chanter sous les manteaux au Nouvel An chinois (certainement, ce luxe était-il par ailleurs un vrai défi à la saison).

Ce qu’il faut retenir de ces pratiques, c’est que, soit pour les perpétuer et les rappeler, soit pour se défendre pour parer à toutes les critiques, soit pour amortir et adoucir les remords possibles, les Chinois ont transformé ces plaisirs en institutions, et même en mœurs répétées dans la longue duré : dans un pays où le respect de la tradition est une vertu, cette transformation a eu pour effet de légaliser les désirs investis en totale liberté.

Prenons l’exemple de la région pékinoise. Un habitant moyen bénéficie de fêtes assez nombreuses pendant toute l’année, aux activités très variées. La série commence par la fête de Nouvel An chinois – qui dure en fait un mois – coïncidant avec à la Fête des lanternes du 15 janvier, liée au calendrier lunaire. En général, les gens ne travaillent donc pas en janvier. Ils se rendent visite, vont à l’Opéra de Pékin, jouent au Mahjong, et surtout, ils mangent : la Fête des lanternes est connue par son nom populaire – celle des boulettes de riz gluantes. Quelques jours après, le 2 février, « le Dragon lève sa tête ». On mange des crêpes enveloppant des pousses de soja, des vermicelles de riz, des ciboules chinoises, des œufs, et surtout du jambon parfumé de la fameuse charcuterie « au bonheur céleste » (qui existe toujours aujourd’hui). À l’arrivée du printemps, ils visitent les Deux Vannes avec la famille pour observer le dégel du fossé du rempart. Plus tard, c’est le moment d’apprécier les fleurs. Pour les gens « sophistiqués », il faut visiter le Temple Chongxiao des pivoines et le Temple Fayuan des lilas. Le 5 mai est la fête Duanwu où on mange le Zongzi, sorte de gâteau de riz collant enveloppé d’une feuille de roseau, pour mémoriser en souvenir de Qu Yuan, homme politique et poète du IVe siècle avant J.-C. Pendant l’été, le lac des Dix Temples est le centre de tous les loisirs. Les gens se reposent là toute la journée à l’ombre de saules pleureurs et à côté des lotus. Le 15 août, c’est la Fête de la Lune : il y a une cérémonie, notamment pour les femmes et tout le monde déguste le gâteau de lune. Le 9 septembre, les gens montent aux collines ou visitent le Pavillon Taoran dans la banlieue sud. Et il ne faut pas oublier la grande fête de l’hiver le 22 décembre. Il ne s’agit ici que des grandes fêtes. Entre temps, il y en a beaucoup de petites. Selon les statistiques de Liu Tong et de Yu Yizheng à l’époque des Min [[1714]](#footnote-1714), comme de Pan Rongsheng du temps à l’époque des Qing [[1715]](#footnote-1715), les Pékinois disposaient d’environ cinquante jours fériés par an à la fin de la dynastie Ming. Ce chiffre fut augmenté à soixante jours au milieu de l’époque des Qing. À chaque fête correspondaient des cérémonies et des activités précises (y compris pour la cuisine de plats spéciaux) accompagnées de sorties dans la nature ou dans la ville.

C’est ainsi que l’existence d’une liberté réelle, enracinée dans la vie quoditienne, transformée en état d’esprit et en mode de vie, resta un pilier fondamental de la vie de toutes les couches de la société.

Nous pouvons déjà imaginer les critiques formulables ici : ces modes de vie ne constituent-ils pas une idéalisation de la vie du peuple sous l’Ancien Régime chinois ? D’autant que nous n’avons pas de documents enregistrant les terribles famines lors de certaines périodes, ou des photos montrant une pauvreté impressionnante…

Certes, dans la société antique, la richesse ne fut pas si abondante qu’aujourd’hui, et les habitants des villes comme des campagnes, encore plus pauvres, avaient plus de difficultés à résister face aux calamités naturelles. Mais, d’une part, ces dernières ne furent quand même pas un phénomène permanent et généralisé ; d’autre part, quand la photographie est introduite en Chine, la Dynastie des Qing était achevée. Entre la fin d’un régime et son apogée, il existe toujours un écart. On peut dire de la constatation précédente qu’elle concernait la vie quotidienne des classes moyennes, au sens large du terme, dans des temps ordinaires. On doit avoir présent à l’esprit cet aspect de la question, car on pense souvent que la vie raffinée n’était réservée qu’aux riches. Nous avons voulu montrer le caractère spécifique du quotidien dans l’ancienne Chine, qui révèle la recherche et le culte d’une vie agréable et raffinée, état d’esprit partagé ou imité par l’ensemble du peuple chinois, au-delà des différences de classes sociales. À ce propos l’attitude l’emportait sur la richesse : on rencontre partout des pauvres joyeux et des riches ayant des soucis. Comme le que signale par Li Yu : « Certains pensent qu’il est difficile d’avoir une vie raffinée, sauf quand on en possède les moyens. Mais c’est une chance rare. Je voix les choses autrement : fabriquer un bonhomme de neige, ou un cheval de bambou, c’est le jeu des garçons. Cela leur apporte de la joie, mais ne coûte rien. Les garçons deviennent heureux sans rien dépenser [[1716]](#footnote-1716) !  ». Il est vrai que Li Yu et Mao Pijiang sortaient de grandes familles… Cependant, reconnaissons leur imagination raffinée et non l’étalage d’un grand luxe. ShenFu, jeune intellectuel pauvre du milieu de l’ère des Qing, connu par ses Six livres d’une vie éphémère (浮生六记), parvint à la même conclusion, grâce à sa sage épouse qui savait naturellement découvrir et cultiver le bonheur dans la vie. Ce n’est pas que les Chinois des Ming ou des Qing étaient plus riches que les Occidentaux, mais ils jouissaient d’une vie agréable, car ils étaient entre eux souvent plus ouverts et plus libéraux, qu’on le croit ou qu’on le pense.

Selon l’éthique puritaine, ce mode de vie pourrait apparaître immoral ou perverti, sans recherche de spiritualité. Une telle appréciation serait contraire à la vérité. Face à cet amour de la quête du bonheur sur terre et d’une vie joyeuse, la vision laïque confucéenne, bouddhiste et/ou taôiste pilotant comme un immense programme de vie collectif relativiste, humaniste, tel que Jean-Louis Martres, amoureux de la vieille Chine, a tenté de la définir dans son « code n° 2 » de la grille de la pensée politique, ne fut possible que dans le contexte d’une grande liberté à l’œuvre dans la société civile, loin des soucis du pouvoir d’un seul, enfermé dans sa « Cité interdite », prétendument au-dessus des hommes. Avec cette liberté enracinée dans la vie quotidienne, le régime politique, soi-disant despotique, ne pouvait dominer toute la réalité.

**Quatrième partie***De quelques idées «internationales»*

18

“Le Charisme.

Sur un article d’Edward Shills”

Michel Louis MARTIN

[Retour à la table des matières](#tdm)

Peu de concepts en science sociale, du moins parmi les plus déterminants et les plus discutés, se révèlent de prime abord aussi peu saisissables, aussi peu opératoires même, que celui de charisme au point que l’idée de déclarer un moratoire sur les usages du terme a pu être évoquée [[1717]](#footnote-1717). L’utilisation qui en est généralement faite dans le discours quotidien est en cause en ce qu’elle contribue à évacuer sa « spécificité distinctive » et à situer charisme et popularité sur un même plan. Le discours scientifique, quant à lui, donne souvent dans ce travers comme en témoignent de nombreux écrits relatifs au leadership dans le Tiers-Monde notamment [[1718]](#footnote-1718). Et lorsque la réflexion prétend au contraire faire de cette notion un usage restrictif elle en réduit considérablement l’utilité. Certains auteurs la cantonnent ainsi au domaine du religieux et, par voie de conséquence, dans un cadre historique ancien [[1719]](#footnote-1719), d’autres la situent dans une perspective psycho­pathologique privilégiant le caractère déviant de la personnalité charismatique ou la nature anomique de l’environnement dans lequel elle s’épanouit [[1720]](#footnote-1720) .

L’article traduit et présenté ici appartient à une série d’écrits originaux sur la question du charisme par l’une des plus éminentes figures de la science sociale américaine [[1721]](#footnote-1721). Il s’agit d’une version légèrement remaniée de la contribution préparée pour la nouvelle édition (1968) de l’international/Encyclopaedia/of the Social Sciences, publiée par Crowell Collier et MacMillan. Cet article offre le grand intérêt de donner une interprétation compréhensive du phénomène de charisme mais qui en sauvegarde toute la spécificité. Cet article fait en outre ressortir toute la pertinence de cette notion au regard de l’intelligence du fonctionnement des sociétés et des institutions ainsi que de la nature profonde du changement social. Cette analyse sur laquelle il convient de dire quelques mots de présentation ne saurait se comprendre hors de la formulation maintenant classique de Max Weber dans laquelle elle se veut ancrée même si elle tente de la dépasser.

Les premières tentatives d’exploitation scientifique de l’idée de charisme – signifiant à l’origine l’état suscité par la possession de dons de grâce divine – sont celles de deux grands historiens allemands des religions, Ernst Troeltsch et surtout Rudolf Sohm [[1722]](#footnote-1722). Mais c’est à Max Weber qui l’a conceptualisé et intégrée dans l’analyse scientifique du phénomène de société et de pouvoir, que l’on doit d’avoir introduit ce terme dans l’arsenal axiomatique de la science sociale [[1723]](#footnote-1723).

Max Weber en effet a repoussé les limites de l’applicabilité de la notion de charisme telle qu’elle était traitée par les historiens des religions en la rapportant au domaine du séculier, du non-magique d’une part et d’autre part en lui donnant une signification purement technique autrement dit, neutre au plan axiologique. Non seulement l’idée de charisme s’applique aux sphères du politique, de l’économique, du scientifique ou même du militaire, mais elle peut aussi caractériser des personnalités diversement réparties sur l’ensemble du continuum éthique de la dépravation diabolique à la sainteté [[1724]](#footnote-1724).

L’effort weberien de systématisation a encore conduit à l’introduction d’une dichotomie mettant en regard, sinon en opposition, une forme pure et authentique de charisme et des formes dites routinisées. C’est en cela que Weber dépasse l’utilisation plus institutionnelle que Sohm par exemple faisait de ce concept. Le charisme est donc d’abord une qualité extraordinaire (ausserahtäglich) hors du raisonnable, inaccessible au commun des mortels et qui suppose un contact étroit avec les racines mêmes de l’ordre cosmique un rapport intime à l’essence fondamentale de l’existence, il peut s’agir de la puissance divine de forces surnaturelles, bref de toute force « vitale » sous­ jacente à l’existence humaine. Mais c’est la reconnaissance libre de cette qualité reflétant la possession (réelle ou supposée telle) de pouvoirs ou de dons particuliers, qui se traduit par un « abandon à la révélation à la vénération à la confiance » de son porteur qui constitue le test de la validité du charisme [[1725]](#footnote-1725).

Il résulte de cela un mode d’organisation sociale très particulier tout à fait à part des types plus quotidiens et plus permanents de caractère traditionnel ou légal-rationnel un mode de domination personnelle et émotionnelle, instable et étranger à l’économie rationnelle (il se fonde sur le don, la corruption, l’extorsion ou la mendicité), en un mot « délinquant » De ce fait, il est révolutionnaire car il implique « un changement de direction…, orientation entièrement nouvelle de toutes les positions envers toutes les formes particulières de vie envers le “monde” » [[1726]](#footnote-1726). Mais ces formes de domination charismatique ne peuvent subsister longtemps à l’état pur et intense puisqu’elles n’existent que statu nascendi. Elles ne peuvent s’inscrire dans la durée qu’en changeant de nature. La routinisation (Veralltäglichung) du charisme désigne ce phénomène, par ailleurs inévitable. Cette mutation s’effectue sous la pression des intérêts de la masse des disciples, par l’élimination de l’aspect anti-économique du charisme pur. Le charisme, dont l’intensité s’atténue, s’incarne et se transmet alors sous diverses formes, notamment sous les aspects d’un charisme d’hérédité (Erbscharisma), de fonction (Amtscharisma) ou encore de parenté (Gentilcharisma). Ainsi, en se transformant, le charisme se dépersonnalise et devient un élément permanent institutionnalisé.

Si elle dégage bien les mécanismes et les conditions d’émergence et de survie de la qualité charismatique, on doit observer que l’analyse de Weber présente une certaine ambiguïté en ce qu’elle se donne à interpréter dans une direction qui réduit l’aire d’applicabilité du concept. Max Weber met surtout l’accent sur l’effet de rupture et de libération du charisme, même s’il ne néglige pas de prendre en compte les effets conservatoires. Mais surtout, il semble suggérer des limites au processus de transformation qui d’une part n’opèrerait que dans le cadre de certaines institutions, familiales, ecclésiastiques et monarchiques où le sacré est encore massivement présent et qui d’autre part déboucherait sur une modification interne de la nature et du contenu même du charisme. Ainsi sa conception implique que, hors de ces cas, il se produit une dissipation du charisme (et qui n’exclut pas toutefois les possibilités de résurgences), comme si Weber autrement dit, ne concevait ce phénomène possible que sous une forme finalement intense [[1727]](#footnote-1727), comme s’il jugeait que les opportunités d’expression charismatique disparaissaient avec le développement politique et bureaucratique ou le jeu des considérations et des intérêts temporels.

Parmi toutes les analyses qui ont cherché à réexaminer le phénomène charismatique, celle d’Edward Shils est particulièrement notoire. À cet égard, il est l’un des tout premiers sociologues à avoir saisi l’importance et le potentiel explicatif de cette problématique au regard de la dynamique sociale. De la même façon qu’un Durkheim ou un Mauss avec les notions de conscience collective ou d’échange, Edward Shils fait du charisme la clé de voûte du phénomène social. Sa conception ne prétend pas différer de celle de Weber encore moins de la contredire mais a simplement pour but de l’approfondir et surtout de la prolonger en la dégageant de toutes ses ambiguïtés, de rendre explicite ce qui est implicite chez Weber [[1728]](#footnote-1728).

L’aspect de l’analyse d’Edward Shils qui permet de saisir le sens du phénomène charismatique dans toute sa plénitude et, par là, sa signification sociologique, se situe au niveau de l’hypothèse qu’il avance à propos de l’origine d’une telle manifestation, un point sur lequel Weber n’a pas offert d’explication systématique. Edward Shils part de la constatation qu’il existe chez tout individu un besoin inné d’ordre, terme qui dépasse évidemment la simple organisation de la matérialité immédiate. La fragilité de l’être humain, l’ambivalence de son statut existentiel suscitent en effet un besoin irrépressible de se replacer dans une logique totalisante, dans une structure morale cosmiquement harmonieuse, dans un système où les choses sont situées dans un faisceau de relations justes et prévisibles. L’intensité d’un tel besoin varie selon les individus, les circonstances et les vicissitudes du moment et il peut provisoirement se satisfaire de contacts « non transcendants » (dans le cadre de la parenté par exemple). Mais, à un moment ou à un autre l’interrogation se fait plus impérieuse et requiert une réponse urgente qui lie l’ordre social immédiat à un ordre plus global, réponse que tout un chacun n’est pas en mesure d’apporter. Le charisme naîtra alors de la conjonction de ces tensions et de l’action de celui ou de ceux qui se révéleront capables de les apaiser par des moyens divers (la magie, la science, l’expression artistique etc…), qui traduisent une connexité avec les forces qui sont supposées gouverner l’univers. Le charisme est corrélatif à tout ce qui est lié au monde du « vital » et ceux qui sont en mesure de communiquer avec lui ou qui sont considérés comme en étant capables, sont pénétrés de ce charisme. Il ne peut donc y avoir de manifestations charismatiques, c’est-à-dire d’une part de prédisposition au charisme chez les uns et d’autre part de sensibilité charismatique chez les autres hors de ces interrogations issues du besoin d’ordre.

Parce qu’elles sont par nature génératrices d’ordre et que par là même elles peuvent symboliser l’essence d’un cosmos ordonné au sein duquel l’individu peut se repérer et lire son avenir de manière prévisible, beaucoup d’institutions (une armée, un principe législatif une classe sociale, par exemple) jouissent au même titre que le prophète, le savant, le héros militaire ou l’esthète, d’une autorité charismatique. La forme seule change ; généralement chez les premières le charisme est diffus et atténué, chez les seconds, il est intense. Il n’y a pas de discontinuité dans la nature et le contenu du phénomène. Inévitablement la légitimité de ces institutions, et somme toute la légitimité de tout pouvoir est d’essence charismatique. Ce n’est pas un hasard si la mythologie indo-européenne, comme l’a fait ressortir Georges Dumézil, place le « Légiste » et 1’« Inspiré » dans une indissociable dualité.

Né de l’espoir de l’établissement ou de la restauration d’une harmonie littéralement apaisante, le charisme participe donc à la cohésion et au maintien de la société bien autant qu’il la bouleverse d’ailleurs les ruptures éventuelles qu’il inspire n’ont pas uniquement une finalité libératoire mais elles sont bien destinées à instituer un nouvel ordre social plus congruent avec l’état en vigueur des visions et des représentations de caractère « transcendant » de l’univers. Ce phénomène ne se limite donc pas au monde du religieux mais opère aussi au sein du domaine temporel, considéré généralement comme libre de tout sacré, le cadre partisan, comme le cadre bureaucratique, autrement dit, au niveau de l’ensemble des institutions légales-rationnelles. Si Edward Shils conçoit à l’instar de Weber que le charisme intense, pur, puisse survivre par un processus de ségrégation institutionnelle, il admet parallèlement une résidualité charismatique sous des formes atténuées et diffuses. La routine, la quotidienneté, dès lors, ne sont pas anti-charismatiques mais servent simplement à assurer la cristallisation et la perpétuation d’un ordre répondant à des attentes existentielles. En d’autres termes, il n’y a pas de dissipation du charisme. Celui-ci est un élément permanent sous-jacent à toute société ; on pourrait dire qu’il est à celle-ci ce que l’or est à la monnaie.

Edward Shils attribue la discontinuité existant dans l’analyse weberienne aux positions épistémologiques de son auteur. Sans doute en effet, par tradition néokantienne, Weber est conduit à privilégier l’unique dans l’histoire. Sa préoccupation à saisir l’originalité de la société moderne en témoigne clairement. Or l’axe de cette spécificité est précisément la tendance à la rationnalisation, à l’Entzauberung der Welt, c’est-à-dire au désenchantement du monde, un processus antithétique du phénomène charismatique. Ceci expliquerait alors l’implicite restriction qui se dégage à la lecture de la conception weberienne. Et en effet, même si l’hypothèse de résurgences charismatiques n’est pas écartée – et Weber voit dans celles-ci des parenthèses de créativité et de liberté au sein du carcan bureaucratique – sa vision suggère que le charisme ne serait en fin de compte, pour reprendre la formule de Roger Caillois, qu’« un souvenir des premiers moments de l’humanité » [[1729]](#footnote-1729).

L’apport d’Edward Shils consiste donc à séparer la notion de charisme telle que Weber l’a conçue de la connotation historiciste, évolutionniste et unilinéaire dans laquelle elle était tenue et à traiter le charisme comme un élément intégrant de tout système social qui, pourrions nous ajouter, ne se situe pas dans une relation de somme zéro avec le processus de rationalisation institutionnelle.

Faute d’espace, faute aussi, il convient de le dire, d’une familiarisation suffisante et plus intime avec la pensée d’Edward Shils – et celle-ci pour être assimilée requiert une relecture constante – il ne pouvait être question ici d’épuiser la richesse de sa contribution à l’analyse de cette notion de charisme. Celle-ci renvoie à un phénomène complexe et fugitif certes, mais aussi décisif. Et c’est de ce caractère que la réflexion d’Edward Shils parvient à nous convaincre. Dans un sens, elle nous aide à réaliser pour recourir à l’analogie linguistique que le charisme constitue bien l’un des radicaux du phénomène de société.

L’article présenté ici n’est d’ailleurs qu’un moment d’une réflexion qui s’est déployée dans une série d’écrits qu’il serait nécessaire, pour ne pas dire urgent, de traduire et auxquels le lecteur voudra bien se reporter afin de saisir toutes les potentialités d’une analyse à laquelle tout résumé ne peut que faire violence

LE CHARISME

Par Edward Shils

Dans toute société, le status (deference) [[1730]](#footnote-1730) dévolu aux fonctions d’autorité, à leurs détenteurs et aux normes qu’elles promulguent, repose sur leur capacité à créer à maintenir et à transformer l’ordre social. Dans toute société, on observe à certains moments chez la plupart des êtres une tendance à prendre conscience, par delà des événements immédiats et particuliers, des forces, des principes et des puissances qui gouvernent l’immédiat et le singulier et qui imposent la nécessité de l’ordre. Qui les embrasse. Ce que l’on tient pour ces forces transcendantes, se manifestant dans l’ordre naturel et social comme dans les types de normes qui définissent l’agencement des actions humaines est l’objet d’une attention et d’un respect particulièrement intenses. Lorsque des institutions, des rôles, des individus, des normes ou des symboles sont considérés comme étant liés à ces forces et imprégnés d’elles, on dit qu’ils sont de nature charismatique.

Le charisme par conséquent est une qualité attribuée à des individus, à des actions, à des fonctions, à des institutions, à des symboles et à des objets matériels en raison de leur rapport présumé avec les puissances « ultimes » « fondamentales » « vitales » fondatrices d’un ordre. Cette supposée connexité avec les finalités « décisives » de l’univers et de la vie humaine est jugée comme une qualité ou un état qui s’incarne dans l’attitude ou la conduite et dans les actions de personnes individuelles elle est aussi considérée comme inhérente à tels rôles ou à telles collectivités. Elle peut être perçue comme existant sous une forme intense et concentrée au sein de certaines institutions, de certaines fonctions et chez certains individus – ou groupes d’individus. Elle peut l’être encore sous une forme atténuée et diffuse. »

Cette tendance à la recherche d’un contact avec les puissances surnaturelles et à l’imputation de dons charismatiques varie dans toute société ; elle est très prononcée chez certains êtres, faible chez d’autres. Elle change aussi au cours de l’existence des individus et de l’histoire des sociétés. Telle société se caractérise par une plus grande récurrence des formes intenses et concentrées de charisme telle autre par une plus grande fréquence des formes atténuées et diffuses de charisme. Les deux types existent en proportions variées dans toute société.

Les formes de charisme intense et concentré

Cette prédisposition à l’attribution de qualité charismatique existe en puissance au niveau des orientations morales, cognitives et expressives de l’être humain. La recherche du contact avec les puissances transcendantes et l’imputation du charisme constituent une tendance enracinée dans la structure neurale de l’organisme humain. L’intensité avec laquelle elle est ressentie et la force de ses motivations dépendent aussi des exigences du moment et de la culture dominante. Elle peut être délibérément entretenue par isolement à l’égard de l’environnement quotidien, par l’éducation ou par la discipline personnelle. Elle peut avoir une valeur telle que l’individu est enclin à la laisser dominer sa sensibilité. Une culture peut encourager la recherche des signes et des qualités charismatiques en concentrant l’attention sur ceux-ci en prévoyant des règles destinées à leur interprétation et en incitant à la valorisation de leur possession.

Quels que soient ses fondements – neuraux, situationnels, culturels ou toute combinaison entre ceux-ci – cette disposition à l’attribution du charisme se traduit, par une expérience subjective de possession charismatique ou par une émotion réactive à l’égard de cette sensation qui se manifeste dans l’attitude, les discours et les actions d’autres individus et d’autres institutions, ceci lorsqu’elle est assez intense pour chercher à atteindre par delà le présent immédiat, le particulier et le sensible, les catégories et les modèles plus universels qui sous-tendent et engendrent les vicissitudes de l’existence humaine. On qualifiera de charismatiques ceux qui éprouvent un sentiment subjectif puissant de leur propre vertu charismatique et qui de plus se la voient reconnue par d’autres. Chez les personnes charismatiques, cette sensation est l’objet d’une expérience directe, chez les autres, elle est seulement « médiatisée » par des personnalités ou des institutions intensément et hautement charismatiques. On appellera autorité charismatique, l’autorité émanant de ces individus ayant une « expérience » directe du charisme, supérieure à celle de tous les autres membres de la société qui n’en ont qu’une expérience médiatisée.

La notion de charisme est tirée d’une référence dans les Corinthiens, II, qui décrit les manifestations sous lesquelles apparaissent les dons de grâce divine. Elle a été reprise par Rudolf Sohm dans son analyse relative à la transformation de la communauté chrétienne primitive en l’Église romaine catholique [[1731]](#footnote-1731) ; l’accent portait là, sur une « institution charismatique ». Le concept subit sa plus importante extension et reformulation dans les écrits de Max Weber [[1732]](#footnote-1732). Celui-ci concevait le charisme comme une vertu reconnue à de grands innovateurs qui remettent en cause les systèmes d’autorité de légitimité traditionnelle et légale-rationnelle et qui établissent, ou aspirent à établir un système d’autorité prétendant se légitimer par l’expérience directe de la grâce divine Weber applique aussi le concept à des personnalités innovatrices créatives et communicatives, regardées comme étant « hors de l’ordinaire » même si elles ne prétendent ni posséder la grâce divine, ni se la voir attribuée.

Selon la terminologie de Weber le caractère charismatique peut être reconnu à des prophètes ou à des réformateurs religieux, à des leaders politiques ambitieux, à des héros militaires audacieux et à des sages dont l’exemple et la maîtrise offrent un modèle de conduite à leurs disciples. Chez de telles personnalités, on considère que cette qualité se manifeste sous des formes extrêmes de passion et d’intensité ou bien de passivité volontaire, dans des extrêmes de possession exultante ou sereine. Elle est reconnue à des personnalités influentes qui prennent de l’ascendant sur les autres par leur irrésistible énergie ou par un état intérieur exemplaire que traduit la sérénité de leur comportement.

La rareté statistique seule ne préjuge pas du « caractère extraordinaire » (Ausseralltäglichkeit) de ces figures charismatiques c’est plutôt le degré d’intensité et de concentration selon lequel elles possèdent ou sont supposées posséder des qualités qui ne sont que faiblement présentes dans les conduites ordinaires. Celles-ci sont pour l’essentiel motivées par des sentiments personnels modérés, par des considérations de commodité et d’intérêt et par la crainte de l’échec, en se conformant aux attentes et aux exigences immédiates des pairs et des supérieurs. Ces activités de routine ne sont pas simplement des actions répétitives ce sont aussi des actions dénuées d’inspiration dans lesquelles les gratifications immédiates et les exigences liées aux situations du moment et aux obligations envers les proches prennent le pas sur tout ce qui relève du domaine du transcendant. Et si une éventuelle imputation charismatique jouait pour l’action de routine elle ne ressortirait pas et ne se révèlerait pas de manière éclatante comme telle.

Ces actions dénuées d’inspiration participent au maintien des structures sociales qu’elles transforment aussi par des ajustements mineurs nombreux. Elles n’occasionnent pas de bouleversements. Par contre les personnalités charismatiques et leurs adeptes aspirent à de plus vastes mutations. Ils cherchent à briser les structures de la quotidienneté et à les remplacer par des systèmes d’actions inspirées qui sont «pénétrées» de ces qualités ou de ces états d’esprit suscités par le contact immédiat et intense avec le « destin » (« ultimate ») les forces qui guident et déterminent la vie humaine.

La personnalité charismatique est à la fois créatrice d’un ordre nouveau et destructrice de l’ordre ancien. Étant donné que le charisme repose sur la croyance que celui qui en est le porteur est effectivement en contact avec ce qui est le plus vital, le plus puissant, empreint de la plus haute autorité au sein de l’univers ou de la société, ceux à qui on l’attribue sont de ce fait revêtus d’autorité. Le pouvoir charismatique ignore les types d’autorité qui font appel à des critères récemment et communément reconnus de légitimité et se réclament de précédents réalisés. Même lorsque ces autorités ordonnent ou recommandent de nouvelles actions, elles justifient ces ordres ou ces recommandations par référence aux normes en vigueur présentement jugées comme valides. En revanche le porteur du pouvoir charismatique et ses adeptes tendent à considérer que les normes qu’ils prônent tirent leur légitimité d’une source reculée dans le temps ou hors du temps, éloignée dans l’espace ou hors de celui-ci. La légitimité des valeurs prônées par une autorité charismatique se situe hors des normes en application au sein de la société existante. Bien qu’elle appartienne à la culture de la société l’origine ou le critère de la légitimité de l’autorité charismatique occupe au sein de cette culture une place qui, en vertu du poids de la routine, est incompatible avec les aspirations hégémoniques d’une autorité prétendant s’imposer de manière charismatique. Puisqu’elle valorise un mode d’action tirant sa vitalité de façon immédiate, intense et pure de toute altération, d’un contact direct avec les sources « ultimes » de la légitimité, l’autorité charismatique est par nécessité révolutionnaire.

L’autorité charismatique n’accorde aucun prix aux actions guidées par le désir de gratification immédiate et se suffisant à elles-mêmes, ou motivées par le besoin de satisfaire des affections personnelles ou encore par la perspective d’avantages pécuniaires. Un ordre d’origine charismatique est un ordre qui émane, en les légitimant, de l’effort créateur à la poursuite de quelque chose de nouveau, d’une découverte discernant quelque chose de neuf d’une inspiration d’origine transcendante.

Dans toute société, les actions humaines sont animées, par toute une variété de considérations. Les relations affectives, les loyautés immédiates, les anticipations d’avantages ou les craintes de privations, l’instinct de destruction, la réaction aux obligations ou aux attentes relatives à l’accomplissement de fonctions dans des corps constitués, l’acceptation irréfléchie de normes données où aucune alternative ne se donne ni à voir ni à réaliser le respect d’autorités tangibles déjà en place ceci avec d’intermittentes manifestations de réactions charismatiques constituent l’ensemble des déterminants à partir desquels toute société se reproduit et évolue. Ces éléments charismatiques que contient n’importe quelle société existent, soit sous des formes très parcellaires, soit dans des états diffus. L’autorité charismatique sous sa forme concentrée et intense ravive ce qui est à l’état latent. Elle implique une formidable élévation de la sensibilité charismatique. C’est pourquoi l’autorité charismatique, le charisme pleinement et intensément reconnu et ressenti est destructrice de tout ordre social fondé sur la routine.

La ségrégation  
et le contrôle du charisme intense

Toute société s’efforce de prendre des dispositions à l’égard de ceux dont les conduites sont régies par la possession d’une légitimité charismatique. Au sein des systèmes religieux, les ordres monastiques de type cénobite ou anachorête constituent des structures institutionnelles destinées à la ségrégation et au contrôle de ceux qui sont pourvus de charisme, i.e sujets à des états les mettant en contact direct avec les puissances surnaturelles. Ils sont ainsi soustraits à la scène du quotidien et parallèlement leur qualité charismatique se trouve préservée et disciplinée dans le cadre de l’ordre légitime de la communauté religieuse où l’atténuation et la dispersion du charisme ont été stabilisées.

En ayant affaire à des jeunes gens de caractère moral et intellectuel hautement charismatique les universités, dont la mission est de reproduire de multiples modes établis de pensée et de réflexion, ainsi que de perpétuer des traditions, ont à résoudre des problèmes semblables. Par la formation et la recherche, elles s’efforcent de discipliner ces tendances charismatiques et de les contraindre à se consacrer, au début tout au moins, aux problématiques et aux conceptions de l’ordre naturel conventionnellement admises. La découverte, via l’intuition, de vérités totalement nouvelles, hors des techniques en usage de l’observation et de l’interprétation, est rejetée. Ceux qui persistent à se laisser aller à leur intuition sont, soit exclus, soit contraints à se plier à la discipline en vigueur. Cette discipline implique que l’on apprenne et confirme ce qui est déjà connu et que l’on accepte les normes d’évaluation en vigueur. Une fois ce processus de discipline accompli l’acolyte est alors libre de se mettre en quête et de créer par l’étude un ordre nouveau.

Dans le domaine de la politique partisane, les « patrons » (party bosses) se méfient presque toujours des individus jugés comme étant charismatiques, qui soulèvent la sensibilité charismatique des masses partisanes, en raison des menaces qu’ils font peser sur les intérêts établis au sein du parti. Mais étant donné leur large audience hors du cercle proprement dit de la machine partisane, essentiellement préoccupée de la routine quotidienne, ils seront tolérés et même recherchés afin de rallier au parti le soutien de ceux qui réagissent au charisme.

Dans les forces armées, l’officier charismatique et héroïque est admis dans les troupes de choc et les unités spéciales qui, dans des situations où les procédures habituelles d’organisation militaire sont jugées inadéquates, recourent à des méthodes de combat non conventionnelles. Il est délicat pour le commandement de l’administration militaire de promouvoir en son sein un homme aux dispositions charismatiques qui cherche à introduire de nouveaux principes de guerre ou qui comme héros, suscite la dévotion des troupes dont la sensibilité charismatique est exacerbée par le danger de la bataille.

Au sein des « bohèmes » comme dans les cercles artistiques ou littéraires, les esthètes charismatiques trouvent un environnement choisi approprié au mépris qu’ils professent pour les règles de la routine sociale, ainsi qu’à une créativité transcendant les modes traditionnels d’expression artistique et littéraire. Les responsables des secteurs de la société marqués par la routine sont disposés à ne pas faire obstacle à ces manifestations de charisme esthétique tant qu’elles n’interfèrent pas avec ces secteurs. Toutefois, du fait de l’imprécision des frontières les frictions sont fréquentes.

C’est par voie de ségrégation que les administrateurs des secteurs routiniers de la vie sociale expriment (à la fois) leur crainte à l’égard du caractère déstabilisant du charisme intense et concentré et leur intérêt pour une vertu demandant à être reconnue. Cependant en dépit des efforts entrepris en vue de cantonner ces prédispositions au charisme intense dans le cadre d’un environnement où elles peuvent s’extérioriser et de les soumettre à la discipline de l’institution­nalisation les frontières sont parfois outrepassées. Les responsables de l’ordre routinier cherchent donc continuellement à limiter le libre mouvement des sujets charismatiques. Ils n’y parviennent pas toujours. Ainsi des églises ont été bouleversées de l’intérieur par des prophètes charismatiques et souvent ont été démantelées, du moins pour un temps, par une secte rivale conduite par un leader charismatique. Des États ont été détruits par des révolutionnaires charismatiques, des partis poussés hors de leur cadre traditionnel par des démagogues charismatiques, des ordres institutionnels supplantés par des hommes d’État charismatiques. Des sciences ont été boule­ versées par des intelligences charismatiques irrépressibles des genres artistiques ont été transformés contre la résistance de l’orthodoxie par les porteurs d’une sensibilité charismatique originale.

Les conditions de l’expression  
du charisme intense et concentré

Les crises qui remettent en cause les institutions ordinaires et les autorités qui les dirigent provoquent chez les individus les plus prédisposés au charisme une prise de conscience aigüe des insuffisances d’un mode de vie dans lequel la communion avec les forces ultimes et les idéaux relatifs au bien et au mal s’est atténuée par médiation et ségrégation et par intégration à la quotidienneté. Leur exigence pour un ordre juste des choses s’intensifie leur susceptibilité à l’égard du hiatus existant entre cet ordre et l’état réel des choses s’accentue.

Ces crises qui révèlent aux victimes de la société où elles se produisent l’inadéquation du legs institutionnel en cours de fonctionnement et soulignent le discrédit des élites dominantes agissent sur les dispositions charismatiques d’une double manière. Ceux chez qui cette tendance est très marquée du fait de l’intelligence, de la sensibilité morale, d’une inclination métaphysique, etc. seront les promoteurs de la nouvelle vision d’un ordre meilleur ceux chez qui les tendances au charisme, quoique insuffisantes pour donner lieu à une originalité charismatique, sont néanmoins assez fortes pour répondre à une telle vision quand elle est concrètement incarnée et médiatisée chez une personne charismatique en seront très probablement les adeptes.

Les crises qui traduisent des échecs de l’ordre hérité exacerbent chez les disciples en puissance le besoin de contact sécurisant avec ce qui est fondamentalement juste et fort. L’incapacité des institutions en place à pourvoir à la nourriture spirituelle et morale et à se porter au secours de ceux qui en ont besoin, et cela sous des auspices moralement et cosmiquement favorables, fait naître chez ces êtres désarmés un état d’esprit propice à l’action des individus charismatiques les plus fortement novateurs. Il se crée alors un mouvement collectif pour l’établissement d’une société, d’une église ou d’un parti etc. de légitimité charismatique doté d’une plus grande authenticité.

De tels efforts se soldent souvent par des échecs. Après une courte période d’exaltation, la plupart d’entre eux se fragmentent en groupes démoralisés survivant parfois dans l’isolement. Lorsque le mouvement réussit, ce qui est plus rare, un ordre charismatique, ou tout au moins un ordre dans lequel une façade charismatique masque les aspects les plus routiniers de l’ancien système institutionnel, se met en place. Les rapports de convention entre supérieurs et subordonnés, dans les familles, les forces armées, les ateliers et les fermes tendent à reprendre le pas après un premier ajustement aux pressions induites par les visions et les convictions charismatiques. Une fois résolue, d’une façon ou d’une autre, la crise qui suscita la sensibilité charismatique la plus intense du fait même généralement de l’inspiration charismatique la routine domine de nouveau la vie sociale.

Avec l’effectivité croissante des institutions et la stabilité qui en découle, le besoin d’un charisme protecteur mettant les membres en rapport sinon direct, en tout cas peu médiatisé, avec les sources de l’inspiration et de la purification, se fait moins sentir. La sélection des futurs leaders s’institutionnalise de nouveau et rend par là moins probable le choix d’individus intensément charismatiques. Ainsi le processus d’attribution du charisme retourne à son état normal.

Les formes atténuées et diffuses de charisme

Le fond de charisme intense du nouveau régime ne disparaît jamais complètement. Il peut subsister à l’état atténué ou diffus. L’effort même de l’élite charismatique en vue de stabiliser sa position et d’imposer un ordre charismatique à la société ou à l’institution qu’elle contrôle entraîne une diffusion délibérée. Celle-ci implique une dissémination de cette sensibilité charismatique bien particulière vers des individus qui ne la partageaient pas auparavant. Ceci signifie une extension considérable du champ charismatique le charisme affectera plus d’individus, il infiltrera les institutions existantes, de nouvelles institutions seront établies. Tout cela implique non seulement une diffusion délibérée vers un nombre plus grand d’individus, mais aussi une atténuation qui bien que moins intentionnelle, n’en est pas moins inévitable.

L’inévitabilité de la mort et le besoin d’assurer la continuité exigent une diffusion du charisme, initialement limité à quelques êtres ou à quelques institutions, s’effectuant vers des fonctions institutionnelles, des familles, des organisations gouvernementales, des procédures électorales, ou des groupes déterminés. Bien qu’ils ne soient pas légions dans leur société, ni dans l’absolu, ni au relatif ces derniers sont considérablement plus nombreux que les porteurs originaux de la reconnaissance charismatique mais leur sensibilité charismatique est naturellement beaucoup moins intense.

La pérennité de la routine doit être aussi prise en considération. La vie ne peut pas se poursuivre hors de celle-ci et elle se réaffirme constamment. Ainsi, les fondateurs charismatiques d’une nouvelle société ont bien pu avoir glorifié une norme particulière de conduite – l’égalité ou la sainteté par exemple à l’exclusion pratique de toute autre. Mais avec le temps, les liens personnels et élémentaires les considérations d’opportunité et les loyautés opérant au sein de groupements collectifs particuliers reprennent de leur importance Les normes d’égalité ou de sainteté peuvent encore être respectées, mais elles ne le sont plus de façon exclusive. C’est ce que l’on entend par atténuation.

Les phénomènes de diffusion ne découlent pas tous des modifications apparues dans la situation d’une nouvelle élite chez qui le charisme était à la fois concentré et intense. L’une des manifestations historiques majeures de diffusion est celle qui s’est produite dans les États modernes où l’ensemble des citoyens adultes est associé au charisme opérant sous une forme atténuée, et cela plus qu’au sein des oligarchies traditionnelles où il l’était déjà davantage que dans les sociétés primitives ou les monarchies absolues [[1733]](#footnote-1733).

Le charisme extraordinaire dont parle Max Weber en est la forme concentrée et intense. Cependant, sous son aspect normal atténué et diffus le charisme existe dans toutes les sociétés. Il est alors reconnu dans le contexte de la quotidienneté, aux règles, aux normes, aux administrations, aux institutions et aux hiérarchies de toute société. Bien que le charisme normal joue un rôle réduit dans la vie sociale de tous les jours il n’en demeure pas moins une force réelle et effective. Hors des manifestations caractérisant toutes les routines régies de façon lâche par la religiosité, il entre dans le respect des lois et des autorités constituées. En outre, il constitue le principal critère d’attribution du status dans le système de stratification et imprègne les éléments principaux de l’héritage et des pratiques culturelles de toute société. Ainsi le charisme normal est-il un phénomène actif et effectif essentiel au maintien de l’ordre quotidien de la société.

FIN

1. Hervé Coutau-Bégarie, cité par Martin Motte, directeur d’études à l’Éphe, « Hervé Coutau-Bégarie et la géopolitique, un pratiquant non croyant ? », *in* « *Hervé Coutau-Bégarie, L’homme*… », *op.cit*., p.122. [↑](#footnote-ref-1)
2. Hervé Coutau-Bégarie, *La Nouvelle Revue d’Histoire*, n°33, 2007. [↑](#footnote-ref-2)
3. Souligné par l’auteur. [↑](#footnote-ref-3)
4. Georges-Henri Soutou, *in* : « *Hervé Coutau-Bégarie, L’homme*… », *op.cit*., p. 65. [↑](#footnote-ref-4)
5. Jean-Pierre Poussou, « stèle pour Hervé Coutau-Bégarie, maître de l’histoire navale française », *in* : « *Hervé Coutau-Bégarie l’Homme… », op. cit.,* p.73*.* [↑](#footnote-ref-5)
6. Hervé Coutau-Bégarie, *La Nouvelle Revue* …, article cité. [↑](#footnote-ref-6)
7. Comme il intitulait son enseignement en 1973-1975 pour marquer la singularité de sa démarche au sein d’une Faculté de Droit bordelaise où régnaient en maître le positivisme et l’historicisme les plus stricts. [↑](#footnote-ref-7)
8. *La Vie de l’esprit*, tome 1, *La Pensée*, Paris, Puf, 1981. [↑](#footnote-ref-8)
9. Sans cela, c’était se trouver frappé de psittacisme en fin d’année, comme ce fût le cas pour nombre d’étudiants… Mais le pire était à venir. Dès les années 80, Jean-Louis Martres constata avec agacement et tristesse que ces deux démarches avaient déserté les esprits. Conséquence de la vision « managériale et technocratique » qu’appliquent avec constance dirigeants et fonctionnaires français et européens. Voir, par exemple, comme illustration le cinglant article de Claudia Moatti, « L’Université, cote d’alerte », *in Médium* 2004/1 (n°1). Voir aussi Simon Leys, « Une idée de l’Université », in Revue *Commentaires*, 114, été 2006, p. 470. Sur le discours managérial qui a envahi entreprises et administrations, cf. Daniel Lagraula, « Des mots et des choses en management », *Qualitique*, 214, mars 2010. Cf. également de Pierre Legendre, *Dominium mundi. L’Empire du management*, Paris, Éd. Mille et une nuits, 2007, et du même auteur, *Vues éparses*, Paris, Fayard / Mille et une nuit, 2009 (entretiens à *France culture* avec Philippe Périt). [↑](#footnote-ref-9)
10. Jean-Louis Martres, *Les Grilles de la pensée politiques*, op. cit., 2012. [↑](#footnote-ref-10)
11. De Xu Zhen Zhou, [L’Art de la politique chez les légistes chinois](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Xu_Zhen_Zhou/politique_chez_legistes_chinois/legistes_chinois.html), Paris, Économica, 1995, en libre accès sur le site « Les Classiques des sciences sociales », de l’Université de Chicoutimi au Québec. Ouvrage qu’il eut la délicatesse de nous dédicacer ainsi « avec toute mon amitié et ma reconnaissance pour avoir réussi à me décider de transformer mes œuvres posthumes en ce modeste fragment anthume ». Au moment même où il mettait un terme à son *opus magnum* (cf. *supra* note 4.). Atropos décida de prendre au pied de la lettre la dédicace et nous enleva Jean-Louis Martres le 11 avril 2013. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ouvrage de Claude Lévi-Strauss, Paris, Plon, 1983. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ce n’est pas un hasard si Jean-Louis Martres cite, sur ce sujet, les propos de Michel Foucault, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 720, note 677. [↑](#footnote-ref-13)
14. Les Grilles…, p. 7. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibidem*, p. 379. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibidem*, p.567. [↑](#footnote-ref-16)
17. Claude Lefort, *Machiavel. Le travail de l’œuvre*, Paris, Gallimard, 1972. [↑](#footnote-ref-17)
18. Jean-Louis Martres, préface à Gérard Dussouy, [*Quelle géopolitique au XXIe siècle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030155174), Paris, Bruxelles, Éd. Complexe, 2001, cité infra dans le présent ouvrage. [↑](#footnote-ref-18)
19. R. Baumet, « Carl Schmitt, entre tactique et théorie », 26 octobre 2012, http://www.laviedesidees.fr. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ceci est un très bref résumé de l’introduction du cours de Jean-Louis Martres de 1972-1976, cours mis en forme, à sa demande, par nos soins entre 1975 et 1976, suite à la remise de ses notes et supports de cours, auxquels nous avions ajoutés nos notes et références et citations avec son accord, le tout lui ayant été remis en 1976. L’introduction du livre est beaucoup plus élaborée, cela va de soi, puisqu’écrite quarante ans après, néanmoins dans le cadre qui est le notre, le résumé fait ici est bien le cœur de la démarche et reflète tout à fait celle-ci. [↑](#footnote-ref-20)
21. Paul Veyne, *Comment on écrit l’histoire*, Paris, Le Seuil, col. « Points », éd. 1979, p. 18. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Ibid.*, p. 232. [↑](#footnote-ref-22)
23. Robert Seely (1834-1895), historien anglais, inspirateur de Alfred T. Mahan (1840-1914), grand théoricien de la puissance maritime, cité par Hervé Coutau-Bégarie (1956-2012), *Politique étrangère*, vol. 52, n° 2, 1987, consultable sur http://www.persée.fr. [↑](#footnote-ref-23)
24. Paul Veyne, *op. cit.*, p. 232. [↑](#footnote-ref-24)
25. Seulement la rigidité binaire occidentale induit que la notion de structure permet de « rendre compte de la permanence d’un système de pensée sans parvenir cependant à expliquer ses fluctuations dans le temps », Jean-Louis Martres, *Les Grilles*.., *op. cit.*, p. 312 – il faut donc « doter l’objectivisme structural d’un caractère probabiliste et aléatoire », *ibid*. [↑](#footnote-ref-25)
26. Comment on écrit l’histoire, op. cit., p. 232. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Utopie et civilisation*, magnifique livre en sa première édition, 1973, Éd. Weber, col. « Terra universalis », p. 91 – citation que nous avions mise en exergue de la première partie de son cours, voir *supra*, note 15. [↑](#footnote-ref-27)
28. Vincent Azoulay, « La guerre de Troie a-t-elle eu lieu ?, in *L’Histoire*, « Grèce : des dieux et des hommes », n° 389, juillet-août 2013. [↑](#footnote-ref-28)
29. Les Grilles…, op. cit., p. 23. [↑](#footnote-ref-29)
30. Paul Veyne, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-30)
31. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*.., *op. cit.*, p. 312. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Comment on…,* op. cit., p. 37. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Les Grilles*…, *op. cit.*, notamment p. 2, 560 et 572. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ibid.,* p. 28, 507. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid*., p. 806. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cité par François Dosse, *Histoire du structuralisme*, Paris, La Découverte, livre de poche, tome 1,1992, p. 46, tome 2, 542, *passim*. [↑](#footnote-ref-36)
37. Dans le cours il était aussi dénommé « réaliste ». [↑](#footnote-ref-37)
38. Jean-Louis Martres, *Cours d’analyse*... [↑](#footnote-ref-38)
39. Les Grilles…, *op. cit*., p. 32. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Idem*. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Ibid.*, p. 610, 733. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.*, p. 312, note 363. [↑](#footnote-ref-42)
43. En 1975 -1976, cf. note 15. [↑](#footnote-ref-43)
44. Terme repris par Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 29. Nous avions à l’époque mis en note de son cours (voir supra note 15) : « La grammaire [générative] est en quelque sorte une machine, un mécanisme, qui permet d’engendrer des phrases. La grammaire est “neutre” aussi bien vis-à-vis du locuteur que de l’auditeur. Elle est une théorie de la structure – et du fonctionnement – du code linguistique et ne dit rien quant au mécanisme physico-psychologique qui permet de parler et de comprendre », Christian Nique, *Initiation méthodique à la grammaire générative*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 21-22. Voir aussi: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974 ; Françoise Dubois-Charlier, « *Comment s’initier à la linguistique* », Paris, Larousse, 1975. [↑](#footnote-ref-44)
45. Les Grilles…, op. cit., p. 39. [↑](#footnote-ref-45)
46. Les Grilles…, op. cit., p. 678. [↑](#footnote-ref-46)
47. Sans omettre la négation des ruptures historiques, comme par exemple pour la pensée grecque jusqu’au XIIe siècle. [↑](#footnote-ref-47)
48. *L’Histoire*, Paris, Elsevier, 1978. [↑](#footnote-ref-48)
49. Jean-Claude Gens, *Karl Jaspers*, Paris, Bayard, 2003. [↑](#footnote-ref-49)
50. Titre du chapitre 1er, du livre 1er, de Don Joachim José Maria Donoso Cortés (1809-1853), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Paris, éditions Dominique Martin Morin, Reprint, 1986, p. [↑](#footnote-ref-50)
51. Joseph Proudhon, *Confessions d’un révolutionnaire*, édition 1849, cité par Donoso Cortés. [↑](#footnote-ref-51)
52. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 22. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid. [↑](#footnote-ref-53)
54. Comme en mécanique quantique, il appert qu’ici aussi on ne peut connaître, encore moins exposer, simultanément, la position de l’objet et son mouvement. Si on a la position on n’a pas le mouvement (la trajectoire) et inversement. [↑](#footnote-ref-54)
55. Sur cette notion voir *supra* I, [Méthode et concepts](#Analyser_idees_pol_pt_1_texte_01_I). [↑](#footnote-ref-55)
56. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 22. [↑](#footnote-ref-56)
57. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 47. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ibid.*, p. 60 et 657. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Ibid.*, p. 681 et suiv. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-60)
61. Jean-Louis Martres distingue la religion de l’idéologie en ce que la première assume et revendique sa métaphysique, alors que l’idéologie la nie et l’évacue dans son discours. Par ailleurs la religion a pour« supériorité » de ne pas être démentie par la réalité terrestre pour ce qui est de l’avenir, puisque le paradis est céleste. Ce qui n’est pas le cas de l’idéologie, d’où son usure. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ainsi cette question est éludée dès la note 138 sur le port du voile en France, voir *infra* note 70, ainsi que II-3 sur le code syncrétique. [↑](#footnote-ref-62)
63. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 164. [↑](#footnote-ref-63)
64. Voir Hamadi Redissi, *L’Exception islamique*, Paris, Seuil, 2004, Tunisien laïc déclaré (rare en 2004), cet auteur est peu cité en France. [↑](#footnote-ref-64)
65. Georges Castellan, *Histoire des Balkans*, Paris, Fayard, 1991. [↑](#footnote-ref-65)
66. Hamadi Redissi, *op. cit.*, *passim,* c’est pire que d’être chrétien ou juif. [↑](#footnote-ref-66)
67. Très intéressantes sont toujours les préfaces de Jean-Louis Martres à divers ouvrages, qui précisent souvent sa pensée. Cf. notamment celle livrée pour l’ouvrage de Claude Horrut, [Ibn Khaldûn, un islam des lumières ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030298431), téléchargeable sur le site « Les Classiques Sciences sociales ». [↑](#footnote-ref-67)
68. On pourrait citer aussi Lévi-Strauss qui en 1955dans *Tristes Tropiques* notait (suite à un voyage en Orient en 1950) : « une tolérance affichée en dépit d’un prosélytisme dont le caractère compulsif est évident », p. 462, et il ajoute : «  les autres cultures, plus ouvertes, plus libres que la leur, constituent pour eux une menace permanente […] le plus grave, en définitive, est que les musulmans n’ont même plus conscience de leur intolérance, et sont incapables de supporter l’existence d’autrui comme autrui », p. 467. [↑](#footnote-ref-68)
69. Les Grilles…, op. cit., p. 166. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cf. *infra*, II-3. [↑](#footnote-ref-70)
71. Cf. Bart Ehrman, *Les Christianismes disparus*, Paris, Bayard, 2007. [↑](#footnote-ref-71)
72. Jean-Louis Martes, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 597, note 592. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Idem*. [↑](#footnote-ref-73)
74. L’Exception…, op. cit., passim. [↑](#footnote-ref-74)
75. est difficile d’accepter l’interprétation de Jean-Louis Martres (*Les Grilles*.., *op. cit.*, note 138) selon laquelle l’interdiction du port du voile pour les femmes serait un moment de répression celle-ci traduisant une offense au pluralisme démocratique. Or jusqu’à la fin des années quatre-vingt-dix au moins le phénomène n’existait pas, même chez les personnes âgées. Pas plus que n’existaient les demandes et attitudes visant à obtenir des règles particulières directement liées à la religion musulmane en matière scolaire, sportive, alimentaire. Il s’agit donc bien d’une logique identitaire religieuse dont le fondement se trouve dans l’appartenance de l’islam au code n° 1. Il est opportun de rappeler, qu’historiquement, un phénomène de même nature s’est produit avec les chrétiens. Comme l’écrit Paul Veyne, au IIe siècle *p. c.*, à Rome, on se moque des chrétiens, au IIIe siècle on tonne contre eux et on discute. Après les chrétiens persécutent et éliminent les païens et font disparaître leur culture. [↑](#footnote-ref-75)
76. *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 626, 629, 632 et 636. [↑](#footnote-ref-76)
77. P. Veyne, *L’Empire gréco-romain*, Paris, Le Seuil, 2005 ; *Quand notre monde est devenu chrétien,* Paris, Albin Michel, 2007. [↑](#footnote-ref-77)
78. Les Grilles…, op. cit., p. 683. [↑](#footnote-ref-78)
79. Sauf à recourir à une autre explication, voir *infra* sur la Chine. [↑](#footnote-ref-79)
80. L’Empire Khazar (VIIe-XIe siècle) « fait quasiment sans égal, s’était converti massivement au judaïsme », cf. *Le Grand* *jeu, XIXe siècle. Les enjeux géopoplitiques de l’Asie centrale*, sous la dir. de Jacques Piatigorsky et Jacques Sapir, Paris, Éd. Autrement, 2008, p. 8. [↑](#footnote-ref-80)
81. Nombre 23, 9. [↑](#footnote-ref-81)
82. Cf. *Histoire de l’alimentation*, Paris, Fayard, 1996. [↑](#footnote-ref-82)
83. Les ultras orthodoxes juifs – c’est-à-dire « non sionistes » –, récusent même l’existence d’Israël, comme transgression des écrits sacrés qui ont fixé un calendrier, que les hommes ne sauraient transgresser par leur action politique, comme l’a fait le mouvement sioniste depuis la déclaration Balfour de 1917 jusqu’à aujourd’hui. [↑](#footnote-ref-83)
84. Entretien que nous a accordé par Jean-Louis Martres, le 24 septembre 2012. [↑](#footnote-ref-84)
85. Notion qui resta étrangère aux sadducéens, et ne fût adoptée que par les pharisiens. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ce n’est pas par méchanceté, mais par nécessité : on ne peut accepter ceux qui refusent la Vérité, ils mettent en péril la réalisation du Bien, donc, en l’espèce, l’Humanité. [↑](#footnote-ref-86)
87. Voir note 66, *supra*. [↑](#footnote-ref-87)
88. Ils furent ensuite persécutés par les musulmans, à compter du XIIe siècle, discriminés encore aujourd’hui, et victimes de violences ces dernières années. [↑](#footnote-ref-88)
89. Aux XIIe-XIIIe  siècles. Cf. Jeannine Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen âge*, Paris, Flammarion, 1972. [↑](#footnote-ref-89)
90. La démocratie chrétienne est une tentative, face aux réalités politiques, de refaire le lien entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, mais hormis ce canal, les exemples sont nombreux, notamment en France, d’interventions publiques (ou non) fortes de l’Église catholique dans le jeu politique, au nom de la Vérité, en accord avec la logique du code n° 1. [↑](#footnote-ref-90)
91. Gilles Lapouge, *Utopie et*…, *op. cit.*, texte que nous avions mis en épigraphe de la première partie de son cours, voir supra note 15. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 381 et suiv. [↑](#footnote-ref-92)
93. Si on peut se permettre cette formule actuelle. [↑](#footnote-ref-93)
94. Les Grilles…, op. cit. [↑](#footnote-ref-94)
95. Ibidem. [↑](#footnote-ref-95)
96. Le contre-révolutionnaire Donoso Cortés ne s’y trompait pas en écrivant que l’école libérale nie le Mal et qu’elle explique le Bien et Le Mal par la diversité des formes gouvernementales qui toutes sont purement transitoires et éphémères, *cf.* *Essai sur le catholicisme*…, *op. cit.*, p. 223-227. [↑](#footnote-ref-96)
97. Jean-Louis Martres étudie Joseph Proudhon en France, mais on pourrait signaler aux États-Unis Lysander Spooner (1808-1887). On peut toutefois noter chez Proudhon, *a fortiori* chez Bakounine une prégnance du code n° 1. Carl Schmitt, à propos de Bakounine, souligne que son antithèse radicale contre tout gouvernement fait qu’il devient, au plan théorique, une « théologie » et un dictateur de… l’antidictature, cf. Carl Schmitt, *La Visibilité de l’Église. Catholicisme romain* *et forme politique,* Donoso Cortés, Paris, Cerf, 2011, p. 207. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 459 et suiv. [↑](#footnote-ref-98)
99. Sur ce point, et seulement celui là, on pense à Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, édition 1988. Pour le reste Jean-Louis Martres était aux antipodes du « *Kronjurist* du IIIe Reich allemand », tant sur le plan de l’éthique personnelle, que sur celui du rapport à la Science, à la recherche universitaire et des valeurs qui doivent y présider. [↑](#footnote-ref-99)
100. Les Grilles…, op. cit. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Ibid.*, p. 529 ; *cf*. aussi, *infra*, II-3. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Ibid.*, p. 495. [↑](#footnote-ref-102)
103. Qui, toutes, pouvons nous ajouter, promettent « le changement », devenu fin soi, forme dégradée de la promesse du Paradis, du Progrès pour lui-même, sans but ni contenu, tant en politique que dans les organisations publiques ou privées. [↑](#footnote-ref-103)
104. *Cf*. Platon, *Gorgias*, trad. et notes, E. Chambéry, Paris, Garnier-Flammarion, 1969. [↑](#footnote-ref-104)
105. Cf. Platon, [*La République*](http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/PlatonRepublique.pdf), trad. et notes, R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. [↑](#footnote-ref-105)
106. Selon Leo Strauss (1899-1973). [↑](#footnote-ref-106)
107. Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 410. [↑](#footnote-ref-107)
108. Nicolas Tenzer, Pour une nouvelle philosophie politique, Paris, Puf, 2007. [↑](#footnote-ref-108)
109. Julien Freund, *Qu’est ce que la politique ?*, Paris, Seuil, col. Points, 1967, p. 18. [↑](#footnote-ref-109)
110. *Ibid.*, p. 19. [↑](#footnote-ref-110)
111. Dans un livre d’une grande richesse, y compris d’écriture, [*Machiavel, un penseur masqué ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030145294), Paris, éd. Complexe, 2000, consultable gratuitement sur le site Les Classiques des sciences sociales. [↑](#footnote-ref-111)
112. D’où le scandale, autre trait du code n° 1, mais celui-ci ne se produira qu’après la mort de Machiavel, dans le cadre des conflits politiques qui secouent l’Europe. Son nom sera invoqué pour disqualifier moralement l’ennemi ou l’adversaire. [↑](#footnote-ref-112)
113. Propos empruntés à Claude Lefort, *Machiavel…,* *op. cit.* [↑](#footnote-ref-113)
114. Ibid. [↑](#footnote-ref-114)
115. Sans oublier le succès des films et séries télévisées qui ont pour sujet le côté « obscur » du pouvoir, sur les turpitudes des gouvernants, comme si cela servait de « vaccin », et servait à conforter la croyance en un possible « bon » Prince… [↑](#footnote-ref-115)
116. Par exemples, Baltasar Gracián (1601-1658), *L’Homme de cour*, Paris, éd. Champ libre, 1972; Gabriel Naudé (1600-1653), *Considérations sur les coups d’États*, Paris, éd. Le Promeneur, 2004 ; Bernard Mandeville (1705-1714), *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1998. [↑](#footnote-ref-116)
117. Vraisemblablement écrit aux environs du IVe  siècle av. J.-C., Paris, Marcel Rivière et Cie, 1971. [↑](#footnote-ref-117)
118. Le vocabulaire lui-même n’autorise pas de traduction littérale ou de compréhension immédiate sous peine de perdre tout sens, toute intelligibilité, l’adage italien « *traduttore, traditore*» s’applique pleinement si on ne prend pas d’extrêmes précautions. [↑](#footnote-ref-118)
119. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, col. « Points », 1992, p. 80. [↑](#footnote-ref-119)
120. André Chieng, *La Pratique de la Chine en compagnie de François Jullien*, Paris, Grasset, 2006, p. 103. Cf. aussi Nicolas Martin et Antoine Spire, *La Dissidence de François Jullien*, Paris, Seuil, 2011, p. 129. [↑](#footnote-ref-120)
121. Anne Cheng, *op. cit.*, p. 61. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Ibid.*, p. 63-65. [↑](#footnote-ref-122)
123. François Jullien, *La Propension des choses*, Paris, Le Seuil, éd.1992. Il est piquant de savoir que Joseph Needham « grand prêtre » de l’histoire des sciences chinoises, était très loin de la pensée chinoise ; communiste, ami et adulateur de Mao Ze Dong jusqu’au bout, lequel était au plan des idées politiques selon la classification martrienne, le prototype de « l’Illuminé » du code n° 1…, voir la revue *Fusion*, n° 54, janvier-février 1995 « La perversion taoïste de la Science du XXe siècle » – revue elle-même discutable, sur plusieurs points. On peut aussi se reporter à la revue *Sciences humaines*, n° 118, juillet 2001, « La pensée orientale, une invention de l’Occident ?». [↑](#footnote-ref-123)
124. Olivier Weber, *Lucien Bodard*, Paris, Plon, 1997, p. 125 ; Lucien Bodard né à Chongqing en 1914 vécut en Chine toute la période trouble des années 1920 à 1940. [↑](#footnote-ref-124)
125. Anne Cheng, *op. cit.*, p. 94 et suiv. [↑](#footnote-ref-125)
126. David Landes, *Richesse et pauvreté de nations*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 448. [↑](#footnote-ref-126)
127. Jean Lévi, *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Le Seuil, 1989. [↑](#footnote-ref-127)
128. Yuri Pines, L’Invention de la Chine éternelle. Comment les maîtres penseurs des Royaumes combattants ont construit l’empire le plus long de l’Histoire (Ve-IIIe siècles av. J. C.), Paris, Les Belles lettres, 2013. Tout notre propos reprend ici, résumé et adapté, ce livre dense, riche de lectures (dans le texte en langue chinoise), par l’auteur, dont Jean-Louis Martres aurait fait son miel… [↑](#footnote-ref-128)
129. Ainsi qu’un discours anarchiste, cf. *Éloge de l’anarchie par deux excentriques chinois*, *polémiques du IIIe  siècle av. J.C*, présenté par Jean Lévi, Paris, Éd. De l’Encyclopédie des nuisances, 2004. [↑](#footnote-ref-129)
130. *Han Fei Tse ou le Tao du Prince*, Paris, Le Seuil, col. « Points », 1999. [↑](#footnote-ref-130)
131. Yuri Pines, *op. cit.* Cf. aussi Han Fei Tse, *op. cit.* Xu Zhen Zhou, *L’Art de la politique chez les légistes chinois,* Paris, Économica, 1995. [↑](#footnote-ref-131)
132. David Landes, *op. cit.*, p. 67, 90. [↑](#footnote-ref-132)
133. Yuri Pines, *op. cit.*, p. 139. [↑](#footnote-ref-133)
134. En l’espèce les dynasties *Zhou* (1046-256 av.J.C.), surtout la période des Printemps et automnes (770-453 av. J.-C.), des Royaumes combattants (423-221 av.J.C.) et *Qin* (premier empereur de Chine, 221-207 av. J. C.). [↑](#footnote-ref-134)
135. Mention est faite de ce distinguo sur la dispute par Jean-Louis Martres, *Les Grilles*…, *op. cit.*, p. 682-683. [↑](#footnote-ref-135)
136. *Ibid.*, p. 355. [↑](#footnote-ref-136)
137. Lorsque nous lui avions fait part de cette conclusion très terre à terre, il répondit avec indulgence pour ce raccourci, que ce point de vue, *in concreto*, n’était pas faux. [↑](#footnote-ref-137)
138. Jean-Louis Martres envisage dans le cadre des modes de changement des idées politiques des mouvements de contagion, par la « gangrène des mots ». [↑](#footnote-ref-138)
139. Pavan K. Varda, *Le Défi indien*, Aix-en-Provence, Actes-sud, éd. 2007. Ouvrage auquel nous emprunterons l’essentiel de cette élémentaire ébauche, car résumant bien les quelques autres lectures faites par ailleurs. Voir aussi Izzi Lokku, *La Face cachée de L’Inde*, Paris, Eyrolles, 2007. Koennadt Elst, *Pourquoi j’ai tué Gandhi, examen critique de la défense de Nathuram Godse*, Paris, Les Belles lettres, 2007. Christophe Jaffrelot, *La Démocratie par la caste*, Paris, Fayard, 2005 ; *La Démocratie en Inde*, Paris, Fayard, 1998. Plus récemment, sur le particularisme indien et les conséquences de la vision anglaise sur notre connaissance de l’Inde, voir Michel Angot : « Il n’y a jamais eu d’Inde », *L’Express*, spécial Inde, 3207-3208, 19 déc. 2012, p. 52. [↑](#footnote-ref-139)
140. Denis Matringe, *Les Sikhs*, Paris, Albin Michel, 2008. [↑](#footnote-ref-140)
141. Cf. *infra*, II-3. [↑](#footnote-ref-141)
142. Cf. entre autre « Bouddhisme et pouvoir », revue *Géopolitique*, n° 85, janvier-mars 2004. [↑](#footnote-ref-142)
143. Les réactions de pouvoir impérial chinois contre le taoïsme furent d’ordre strictement politique, sans fondement religieux. [↑](#footnote-ref-143)
144. Cf. *infra*, II-3. [↑](#footnote-ref-144)
145. [*Du Contrat social*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.duc), Livre III, Chapitre IV. [↑](#footnote-ref-145)
146. *Idem*. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Cf*. par exemple l’Allemagne des années trente, ou les pays de l’Europe de l’Est après la seconde guerre mondiale avec les partis communistes, ou bien, depuis 2011, les « printemps arabes » devenus « hivers islamistes » pour les tenants d’une vision laïque de la société et d’une véritable séparation entre temporel et spirituel, ou encore, en Turquie, le processus continu d’abolition de la laïcité mise en place par Atatürk après la première guerre mondiale, depuis l’accession au pouvoir en 2002 du parti Akp. [↑](#footnote-ref-147)
148. Voir *supra* II-1. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Introduction à la philosophie politique*, 1952, édité seulement en 1997, Paris, Livre de Poche, p. 36. [↑](#footnote-ref-149)
150. *La Persécution ou l’art d’écrire*, Paris, Gallimard, col. « Tel », éd. 2009. [↑](#footnote-ref-150)
151. Titre de la première partie du livre de Jean-Louis Martres, *Les Grilles*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-151)
152. Titre de la deuxième partie du livre, *Les Grilles*…, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-152)
153. Démythisation et idéologies, Paris, Aubier, 1973. [↑](#footnote-ref-153)
154. Les Grilles…, op. cit. [↑](#footnote-ref-154)
155. Mises par nos soins en épigraphe de la conclusion générale de son cours. [↑](#footnote-ref-155)
156. Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, p. 897. [↑](#footnote-ref-156)
157. Gilles Lapouges, *Utopie et…*, *op. cit.*, p. 250. [↑](#footnote-ref-157)
158. Claude Lévi-Strauss, [*Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss*](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_texte.html#Anchor-11481), sociologie et anthropologie, Puf, 1950, consultable sur **:** Les Classiques des sciences sociales. [↑](#footnote-ref-158)
159. Cette partie (2016-2017) est le second volet (à paraître) de notre « Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques » paru dans le numéro d’hommage à Jean-Louis Martres de la revue *Politeia* n° 30, 2016, Cahiers de l’Association Française des Auditeurs de l’Académie Internationale de Droit Constitutionnel. [↑](#footnote-ref-159)
160. *Les Grilles de la pensée politique*, China Century Press Group c°. HongKong,812 p., 2012*.* [↑](#footnote-ref-160)
161. *Ibidem*, p. 541. [↑](#footnote-ref-161)
162. *Ibid.*, p. 587. [↑](#footnote-ref-162)
163. *Les Grilles…*, p. 590. [↑](#footnote-ref-163)
164. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-164)
165. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-165)
166. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Les Grilles...*, p. 542. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-168)
169. *Les Grilles …*, p. 552. [↑](#footnote-ref-169)
170. *bidem*., p. 555. [↑](#footnote-ref-170)
171. *Ibid*., p. 508. [↑](#footnote-ref-171)
172. *Ibid*., p. 560. [↑](#footnote-ref-172)
173. *Ibid*., p. 565-566. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Ibid*., p. 570. [↑](#footnote-ref-174)
175. *Ibid*., p. 588. [↑](#footnote-ref-175)
176. *Ibid*., p. 570. [↑](#footnote-ref-176)
177. *Les Grilles…*., p. 572. [↑](#footnote-ref-177)
178. *Ibidem*, p. 568. [↑](#footnote-ref-178)
179. *Ibid*., p. 568. [↑](#footnote-ref-179)
180. *Ibid*., p. 573. À noter que le code de valeurs dont il s’agit est une particularité occidentale puisqu’il en va différemment de la Chine (cf*. supra* note 2: « Introduction critique… »). [↑](#footnote-ref-180)
181. *Ibid*., p. 809. [↑](#footnote-ref-181)
182. *Ibid*., p. 603. [↑](#footnote-ref-182)
183. *Les Grilles..*., p. 561. [↑](#footnote-ref-183)
184. *Ibidem*, p. 562. [↑](#footnote-ref-184)
185. *Ibid*., p. 562. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-186)
187. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-187)
188. *Ibid*., p. 564. [↑](#footnote-ref-188)
189. *Ibid*., p. 565. [↑](#footnote-ref-189)
190. *Les Grilles de….*, p. 592. À noter que, comme le souligne Jean-Louis Martres, suprême paradoxe, « *l’Occident métaphysique débouchera sur la technique et la puissance, alors que la Chine, pétrie de matérialisme fonctionnaliste, perdra* *d’un coup sous les Tsing la clé matérielle du pouvoir*». (NB Tsing, ou selon la transcription : T’sin, ou Qin). [↑](#footnote-ref-190)
191. *Les Grilles*…, p. 598. [↑](#footnote-ref-191)
192. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-192)
193. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-193)
194. Progrès, espoir, militantisme, *etc.*, sont les corollaires de cette vision. [↑](#footnote-ref-194)
195. *Les Grilles…*, p. 619. [↑](#footnote-ref-195)
196. *Ibid*., p. 620. [↑](#footnote-ref-196)
197. *Les Grilles..*, p. 602. [↑](#footnote-ref-197)
198. Avertissement : à partir d’ici, notre texte, hormis les citations issues du livre de Jean-Louis Martres, s’appuie sur le cours (1973-1976) mis en forme, à sa demande, par nos soins entre 1975 et 1976, suite à la remise de ses notes et supports de cours, auxquels nous avions ajoutés nos propres notes, références et citations, le tout lui ayant été remis en 1976 (voir *« introduction critique… » supra* note 2). En effet ce cours nous a semblé plus approprié, car plus didactique, pour une *introduction* au changement des idées politiques dans la pensée martrienne ; le livre était impossible à restituer dans toute sa complexité au risque d’en perdre toute la richesse d’écriture, sauf à citer l’intégralité de son texte ! [↑](#footnote-ref-198)
199. *Les Grilles..*, p. 681. [↑](#footnote-ref-199)
200. *Ibidem*, p. 685. Citons aussi, comme archétype, *La cité du soleil*, de Tommaso Campanella. [↑](#footnote-ref-200)
201. *Les Grilles*…, p. 684. [↑](#footnote-ref-201)
202. *Les Grilles…*, p. 686-687 ; quant à ses modes de manifestation, Jean-Louis Martres souligne que l’utopie « n’est pas prisonnière du livre, elle peut choisir d’autres modes de manifestation » ; comme par exemples l’Art, ou, au xxe siècle – notamment – la science-fiction. [↑](#footnote-ref-202)
203. Sur cette notion, Cf. *supra* note 2*,* « Introduction critique…, ». [↑](#footnote-ref-203)
204. Mais simultanément on relève sous la plume des doctrinaires calvinistes la recherche de contrepoids à ce pouvoir absolu qui va s’exprimer sous la forme du Tyrannicide. Moyen d’engager la responsabilité du monarque. Mais donner la mort par assassinat est un acte en contradiction avec la morale. Par conséquent il faut changer la qualité de la victime. On ne peut tuer que les individus qui portent atteinte au Bien et commettent le Mal. Tuer les mauvais princes devient alors une bonne action. Cf. les traités monarchomaques (1560-1600) comme : le plus connu, *Vindiciae contra Tyrannos*, (1579), de Hubert Languet et – co-auteur présumé, Duplessis-Mornay – ; *La France Gaule*, (1573), de François Hotman ; *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1575), de Théodore de Bèze ; *De l’autorité du peuple sur le Prince*, Philippe Duplessis-Mornay. Sur les monarchomaques, voir, entre autres, Pallier Denis, recension du livre *Stephanus Junius Brutus. Vindiciae contra tyrannos*, traduction française de 1581, <http://www.persee.fr/doc/bec_03736237_1980> ; Jules Racine St-Jacques, *De L’obéissance Calvinienne à la* *Résistance Monarchomaque, Apologie de la violence politique dans les textes justificatifs des* *insurgés calvinistes de 1559 à 1581*, mémoire de maîtrise d’Histoire, Université Laval, Québec ; du même auteur : *Un monarchomaque avant le massacre ? La pensée politique de jean de Coras (1570)* ; Tatiana Debbagi Baranova, « Recension du livre de Paul-Alexis Mellet, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et* *monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007 », Editions de l’EHESS, Annales, Histoire, Sciences Sociales, n° 5, 2008, notons que Tatiana Debbagi Baranova écrit, en conclusion de sa recension, des lignes on ne peut plus « martriennes » : « Enfin, il serait intéressant de réfléchir sur le statut des “idées” politiques. Ne pourrait-on pas les considérer, à la fois, comme inscrites dans un système d’argumentation (une théorie) et comme des unités plus ou moins autonomes qui impliquent une prise de position sur un point précis mais qui sont capables de s’intégrer dans des raisonnements très différents ? Dans le prolongement de la réflexion de l’auteur, on peut se demander si l’on ne pourrait parler davantage des idées que des traités monarchomaques. » ; Monique Cottret, Tuer le *tyran ? le tyrannicide dans l’Europe* *moderne*, Paris, Fayard, 2009. On trouvera une réactualisation du tyrannicide à l’occasion des attentats contre le général de Gaulle lors de la fin de la guerre d’Algérie, notamment par Jean Bastien-Thiry, lieutenant-colonel, in *Procès de l’attentat du Petit-Clamart*, *compte rendu sténographique*, 2 vol., Paris, éd. Albin Michel, 1963 ; Jean-Pax Méfret, *Jusqu’au bout de l’Algérie française, Bastien-Thiry*, Paris, Pygmalion, 2007. [↑](#footnote-ref-204)
205. *Les Grilles*…, p. 688. Il suffit de penser aussi à une autre grande manifestation du code n° 1, l’Islam, impitoyable avec les hérésies qui l’ont parcouru, dont la plus connue et la plus inexpiable est la fracture sunnisme – chiisme. [↑](#footnote-ref-205)
206. *Ibidem*, p. 689. Comme le dit Jean-Louis Martres : « Tous n’ont pas le caractère spectaculaire, parfaitement clôturé dans un laps de temps déterminé comme la Révolution française. » [↑](#footnote-ref-206)
207. *Trahison de l’Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 164. [↑](#footnote-ref-207)
208. Sur toute cette problématique, à titre indicatif, citons : Lénine, *Que faire ?,* Paris, Seuil, 1966 ; *L’État et la révolution*, Paris, Denoël, 1964 ; Trotski, *Terrorisme et communisme*, Paris, UGE 10-18, 1963 ; *La révolution permanente*, Paris, Gallimard-idées, 1970 ; Mao Tse Toung, *La guerre révolutionnaire*, Paris, UGE 10-18, 1962 ; Ernesto Che Guevara, *La guerre de* *guérilla*, Paris, Maspero, 1967 ; *Journal de Bolivie*, Paris, Maspero, 1968 ; *Œuvres révolutionnaires (1957-1967)*, Paris, Maspero, 1968 ; Régis Debray, *Révolution dans le révolution ?*, Paris, Maspero, 1967 ; V. N. Giap, *Guerre du peuple armée du* *peuple*, Paris, Maspero, 1968 ; Anne Steiner et Loïc Debray, *La Fraction Armée rouge, guérilla urbaine en Europe* *occidentale* [textes de la RAF allemande], Paris, Méridien Kincksiek, 1967 (réédité aux éd. L’Echappée, 2006) ; Curzio Malaparte, *Technique du coup d’État*, Paris, Grasset, 1966 ; Luis Mercier Vega, *Technique du contre-État*, Paris, Belfond, 1968 ; Carlos Marighela, *Pour la libération du Brésil*, Paris, éditeurs [regroupement des éditeurs français contre la censure du livre], 1970 ; Emilio Lussu, *Théorie de l’insurrection*, Paris, Maspero, 1971 ; Michael Confino, *Violence dans la violence, le débat Bakounine-Necaev*, Paris, Maspero, 1973 ; Hans Magnus Enzensberger, *Les rêveurs* *d’absolue*, Paris, Allia, 1998 ; Marc Lazar et Marie-Anne Matard-Bonucci (dir.), *L’Italie des années de plomb*, Paris, Autrement, 2010 ; Alberto Franceshini (entretien avec G. Fasanella), *Brigades rouges*, Paris, Panama éd., 2005 ; Renato Curcio (entretien avec M. Scialoja), *À visage découvert*, Paris, éd. Lieu commun, 1993 ; Philippe Foro, *Une longue saison de douleur et de mort, l’affaire Aldo Moro*, Paris, éd. Vendémiaire, 2011 ; Mario Calabresi, *Sortir la* *nuit, une histoire des années de Plomb*, Paris, Gallimard, 2008 ; Hans Joachim Klein, *La mort mercenaire, témoignage* *d’un ancien terroriste ouest-allemand*, Paris, Seuil, 1980 ; Anna Laura Braghetti et Paola Tavella, *Le prisonnier, 55* *jours avec Aldo Moro*, Paris, Denoël, 1999 ; Emmanuela Amara, *Nous avons tué Aldo Moro*, Paris, Patrick Robien éd., 2006 ; Aldo Moro, *Mon sang retombera sur vous* [lettres d’Aldo Moro retrouvées, mars-mai 1978] Paris, Tallandier, 2005. Alessandro Stella, *Années de rêves et de Plomb, des grèves à la lutte armée en Italie (1968-1980)*, Marseille, Agone, 2016 ; à l’opposé de l’échiquier politique, mais dans le même esprit : colonel Roger Trinquier, *Guerre, subversion*, *révolution*, Paris, Laffont, 1968 ; David Galula, *Contre-insurrection, théorie et pratique*, préface du Gal David H. Petraeus, Paris, Economica, 2008. [↑](#footnote-ref-208)
209. Cf. *supra* note 2 : « Introduction critique… ». [↑](#footnote-ref-209)
210. Titisme, du nom de Tito (Josip Broz Tito), nom du dirigeant communiste qui pris le pouvoir en ex-Yougoslavie (de 1945 à 1980) et tenta de mener une politique plus indépendante vis à vis de Moscou, ce qui était inacceptable pour les maîtres du Kremlin, tant au plan doctrinal qu’au plan géostratégique. [↑](#footnote-ref-210)
211. Décalques de l’Inquisition catholique, à l’instar de celle-ci les procès marxistes (y compris à l’intérieur des partis communistes hors URSS) reposaient sur la religion de l’aveu et de l’auto-accusation. Voir la parfaite illustration de ce mécanisme dans le film « *L’aveu* » de Costa Gavras, 1970. Voir aussi : *Le Manuel des Inquisiteurs*, de Nicolau Eymerich et Francisco Peña, 1503, introduction, traduction, et notes de Louis Sala-Molins, Paris-La Haye, Mouton éd. 1973 : « *Tout ce que l’on fait pour la conversion des hérétiques tout est grâce*» ; « *La finalité des procès et de la condamnation à mort n’est pas de sauver l’âme de l’accusé, mais de maintenir le bien public et de terroriser le peuple. Le rôle de l’avocat est de presser l’accusé d’avouer et de repentir, et de solliciter une pénitence pour le crime qu’il a commis ».*  [↑](#footnote-ref-211)
212. Christophe Bourseiller, *Les Maoïstes, La folle histoire des gardes rouges français*, Paris, Plon-poche-points, éd. 2008. [↑](#footnote-ref-212)
213. Mais il est vrai que le Gouvernement français, sous la présidence de M. Valery Giscard d’Estaing, ne fit pas preuve de clairvoyance non plus en acceptant de l’héberger en France en lui laissant tout loisir de mener son combat contre le shah d’Iran. Jean-Louis Martres écrivit en 1983, de façon un peu provocante mais avec pertinence, un « Éloge du Shah d’Iran », *in Religion, société et politique*, *Mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983, 865 p. [↑](#footnote-ref-213)
214. Cf. *supra* note 2*,* « Introduction critique… ». [↑](#footnote-ref-214)
215. Un jour Jean-Louis Martres nous fit part de son interrogation quant à ce type de « trajectoires ». Il se demandait si on adhérait à une idéologie porteuse de tyrannie par adhésion rationnelle ou si c’était parce qu’on avait une personnalité autoritaire (latente ou non) qu’on se « retrouvait » dans l’idéologie en question. D’où ces parcours, toujours justifiés par les acteurs concernés, mais dont la constante est une forme de radicalisme, ou d’excès. [↑](#footnote-ref-215)
216. Raymond Aron, « Existe-t-il un mystère nazi ? » *in* *Une histoire du xxe siècle*, *anthologie*, Paris, Plon, 1996, p. 205  [↑](#footnote-ref-216)
217. Neville Chamberlain, Chancelier de l’Échiquier en 1931, Premier ministre du Royaume Uni entre 1937 et 1940, artisan des accords de Munich de 1938. [↑](#footnote-ref-217)
218. Himmler pouvait penser « s’en sortir ». Rappelons qu’en dépit des « déclarations selon lesquelles l’extermination des juifs était l’unique moyen d’assurer sa propre survie, on n’avait pas suffisamment confiance en ses propres arguments pour les révéler au monde entier » et « que même sa propre population ne comprendrait pas les opérations d’assassinats. Himmler pressentit de bonne heure […] » la nécessité du secret, d’où l’obsession de faire disparaître les anciennes fosses communes, de ne pas en creuser de nouvelles, de chercher de nouvelles « techniques », et la mise en place d’une propagande adéquate dont la mise en scène du camp « modèle » de Theresienstadt à destination de la Croix rouge. Voir Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem*, Paris, Calmann-Lévy, 2016, p. 71-72 (LE livre, tant attendu en français, qui rend définitivement caduque « la banalité du mal » *appliquée à Eichmann* par Hannah Arendt). [↑](#footnote-ref-218)
219. Après la guerre, une enquête d’opinion américaine, dans la zone d’occupation américaine, pratiquée en août 1947, montre que 55 % des allemands interrogés considéraient le nazisme comme une bonne idée mais mal appliquée, cité par Alfred Wahl, *La seconde histoire du nazisme dans l’Allemagne fédérale depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 12 ; en 1945 d’autres enquêtes ont montré que les allemands rejetaient toute responsabilité dans le déclenchement de la guerre, et 70 % de spectateurs d’un film sur les camps de concentration refusaient toute responsabilité, comme 70 % aussi désapprouvaient dès 1950 les procès liés à la dénazification, et en 1952 44 % voyaient le passé comme plus positif que le présent (Alfred Wahl, *op. cit*. p. 13, 17, 78, 79). Enfin, à quelques rares exceptions, les nazis convaincus n’ont jamais renié leur idéologie ni les actes commis. Werner Best, haut dignitaire nazi (juriste, éminence grise de la SS, chef adjoint de la police secrète), dans son livre *Portraits de nazis*, Paris, Perrin 2015, même s’il entend se placer du point de vue de la conception *völkish* du monde, ne remet pas fondamentalement en cause le nazisme, l’échec étant, selon lui, dû à la faiblesse des hommes qu’il dépeint (voir aussi Ulrich Herbert, *Werner Best, un nazi de l’ombre*, Paris, Tallandier, 2010). Rappelons aussi que les États-Unis et les pays nordiques ont pratiqués, avant et après-guerre, des politiques eugénistes fondées sur les théories biologiques qui servirent de justification au nazisme (qui y associa la thématique raciale poussée à son paroxysme). [↑](#footnote-ref-219)
220. Cf. Bettina Stangneth, *op. cit*., p. 211-212. [↑](#footnote-ref-220)
221. *Ibidem*, p. 133. [↑](#footnote-ref-221)
222. *Loc. cit.* [↑](#footnote-ref-222)
223. *Loc. cit.* [↑](#footnote-ref-223)
224. Cf. entre autres, récemment, Johann Chapoutot, *La Loi du sang, penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2014. [↑](#footnote-ref-224)
225. Adolf Eichmann, « Entretiens Sassen », voir la transcription des enregistrements, le final, p. 438 à 442, *in* Bettina Stangneth, *Eichmann…,* – rien que ce final réduit à néant la thèse d’Arendt sur la « banalité » d’Eichmann, due à son « absence de pensée ». [↑](#footnote-ref-225)
226. Bettina Stangneth, *Eichmann…,* p. 440. [↑](#footnote-ref-226)
227. Raymond Aron, *Existe-t-il un mystère nazi ?,* *Une Histoire du* …, *op. cit.*, p. 205. [↑](#footnote-ref-227)
228. Bettina Stangneth, *Eichmann…,* p. 216. [↑](#footnote-ref-228)
229. En effet, le marxisme est issu du libéralisme, il s’appuie sur la raison, la science, se veut égalitaire et même l’aboutissement de la démocratie et « le vrai humanisme », il vise l’universalité et la fusion des peuples, toutes choses qui sont susceptibles d’être invoquées contre tel ou tel détenteur du pouvoir marxiste, au nom même du marxisme. En revanche, le nazisme se veut fondamentalement antilibéral, antichrétien, antihumaniste, profondément inégalitaire du fait de la loi de la lutte des races au profit de la race aryenne, les Allemands, qui seuls doivent dominer le monde, sans oublier un darwinisme social qui vient renforcer l’idéal inégalitaire, enfin le culte de la force dont l’acmé est la guerre, qui sert à fortifier la race élue. Donc rien qui peut venir contester le détenteur de la vérité et lui reprocher de ne pas réaliser la prophétie, dès lors que celui-ci accomplit à l’extrême cette loi de l’histoire, ce qui était le cas d’Hitler. Et lui mort, on ne peut faire plus, au plan doctrinal, que ce qu’il a écrit, ou dit (dans ses discours, ordres ou propos recueillis par ses proches) ou, surtout, fait en parfaite concordance avec son bréviaire, *Mein Kampf*. Une totale révision du *corpus* reviendrait *ipso facto* à ruiner l’idéologie.

     Sauf à assimiler les différents mouvements dits « populistes » d’extrême droite à une forme édulcorée du nazisme, une métamorphose adaptée au monde actuel, et de ce fait, considérer qu’il s’agit d’une réactualisation de l’idéologie ? Difficile d’aller jusque-là, en l’état. Contamination, du fait de la porosité des thèmes et des liens, est plus exacte que d’y voir le phénomène hérétique, mais rien ne dit que ces mouvements « populistes » – selon la conjoncture – ne seront pas le lieu d’éclosion d’un renouveau de l’idéologie nazie « revisitée » et autrement appelée… Avant-guerre, nombre de mouvements d’extrême droite ont fini par épouser les thèses nazies, c’est-à-dire, en simplifiant beaucoup, que l’idéologie nazie a phagocyté ces mouvements. Ce qui dans la conception martrienne est le plus logique, puisque, si les conditions sont réunies, c’est la pensée politique qui est la plus proche du modèle « manichéen inégalitaire » qui l’emporte, notamment du fait de sa radicalité (propice à conforter la croyance en la politique de « la table rase », condition de la Cité idéale de demain). [↑](#footnote-ref-229)
230. *In* Raymond Aron, *Une Histoire du*…, *op. cit.*, p. 205. [↑](#footnote-ref-230)
231. *Les Grilles…*,p. 692. [↑](#footnote-ref-231)
232. Si « *les rapports de puissance n’y concourent pas, alors la victoire change de camp ; l’Empire byzantin en est la preuve*» ; *Les Grilles…*, *op. cit.*, p. 692. [↑](#footnote-ref-232)
233. Cf. *supra* note 2 *:*« Introduction critique… ». [↑](#footnote-ref-233)
234. *Les Grilles….,* p. 693. [↑](#footnote-ref-234)
235. *La philosophie au moyen âge*, Payot, t.1, réed. 1976, p. 333. [↑](#footnote-ref-235)
236. Sur cette question des rapports entre code n° 1 et code n° 2 et Antiquité, voir *supra* note 2*: «*Introduction critique… », *passim*. [↑](#footnote-ref-236)
237. Lewis Mumford, *La cité à travers l’Histoire*, Paris, Seuil, 1964. [↑](#footnote-ref-237)
238. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-238)
239. Voir Jean Bayet, *Histoire politique et philosophique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957.  [↑](#footnote-ref-239)
240. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-240)
241. *Les Grilles…*,p. 697. [↑](#footnote-ref-241)
242. *Ibidem*, p. 697. [↑](#footnote-ref-242)
243. *Ibid.*, p. 700. [↑](#footnote-ref-243)
244. Rappelons qu’il ne faut pas confondre la démocratie, modèle taxinomique et régime démocratique qui, sous diverses formes, prétendent incarner le mythe. Sur ce point, voir « Introduction critique… », *supra* note 2. [↑](#footnote-ref-244)
245. *Les Grilles…*,p. 729. [↑](#footnote-ref-245)
246. *Les Grilles…*, *Loc*. *cit.* [↑](#footnote-ref-246)
247. *Ibidem*, p. 705. [↑](#footnote-ref-247)
248. *Ibid*., p. 712. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Ibid*., p. 727. [↑](#footnote-ref-249)
250. *Loc. cit.* [↑](#footnote-ref-250)
251. *Loc. cit.* [↑](#footnote-ref-251)
252. *Les Grilles…*,p. 726. [↑](#footnote-ref-252)
253. Les décisions suscitent alors une nouvelle demande de la base dont l’impulsion se transmet par l’intermédiaire de l’idéologie à la machine politique laquelle agit en fonction de cette information, ce qui suscite à nouveau une demande par rétroaction et ainsi de suite. [↑](#footnote-ref-253)
254. *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970. [↑](#footnote-ref-254)
255. Cf. *supra* note 2 *: «* Introduction critique… ». [↑](#footnote-ref-255)
256. *Les Grilles…*, p. 733. [↑](#footnote-ref-256)
257. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-257)
258. Bettina Stangneth, *Eichmann…,* p. 292. [↑](#footnote-ref-258)
259. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-259)
260. *Ibid.,* p. 293. Voir aussi le livre précurseur (écrit dès 1946) de Max Weinreich, *Hitler et les professeurs*, Paris, Les Belles Lettres, 2013. [↑](#footnote-ref-260)
261. Bettina Stangneth, *Eichmann…*, p. 398. [↑](#footnote-ref-261)
262. Lyssenko (1898-1976) simple technicien agricole, nommé à la tête de l’Académie Lénine des sciences agricoles en 1938, héros de l’Union soviétique, il récusa comme « contre révolutionnaire » la théorie chromosomique de l’hérédité, la fit interdire, et assura le limogeage et la purge de tous les chercheurs en se domaine car « ennemis du peuple », il dominera toute la biologie en Union soviétique jusqu’à son discrédit en 1960. [↑](#footnote-ref-262)
263. Louis Althusser (1918-1990), les textes fondamentaux sont : *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965 ; *Lire le Capital*, 2 volumes, Paris, Maspero, 1965 ; *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1969 ; *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973. [↑](#footnote-ref-263)
264. Cf. Daniel Lagraula, *Essai d’interprétation de la pensée marxiste contemporaine, Louis Althusser*, mémoire de DEA en science politique, Université de Bordeaux, 1974 ; voir en annexe du présent texte, un résumé de ce travail ainsi qu’un *addendum* à ce travail écrit en 1994, et toujours d’actualité (voir le préambule de l’annexe) ; voir aussi d’autres auteurs marxistes comme : Lucien Sebag (1934-1965), *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1969 ; Nicos Poulantzas (1936-1979), *Pouvoir politique et* *classes sociales de l’état capitaliste*, Paris, Maspero, 1968 ; *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui*, Paris, Seuil, 1974. Il faut noter un langage souvent abscons qui sert à masquer la finalité du travail (tenter de maintenir le corpus marxiste en dépit de tout), et qui vise à donner, par cet artifice, une « scientificité » au discours (l’hermétisme étant gage de savoir). Voir aussi [Nicole Laurin-Frenette, *Classes sociales et pouvoir, les théories* *fonctionnalistes*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lan.cla), 1978, (l’auteur considère comme « bourgeoises » toutes ces théories, de Pareto à Aron, en passant par Weber, Wright Mills, Parsons etc.), en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales. [↑](#footnote-ref-264)
265. Ainsi, le 18 avril 2016, Alain Badiou tenait une conférence à Normale Sup. Ulm « *Qu’est-ce que j’entends par* *marxisme ?* » (Lors du séminaire : « *Lectures de Marx*» …) publiée aux Éditions sociales, 2016. [↑](#footnote-ref-265)
266. *Les Grilles…*, p. 731. [↑](#footnote-ref-266)
267. Que Jean-Louis Martres appelle en intitulé d’un paragraphe de son livre : « contagion ». Mais comme il utilise aussi ce terme ultérieurement dans un autre sens, nous avons préféré le terme propagation, qu’il emploie d’ailleurs dans le corps du texte. [↑](#footnote-ref-267)
268. *Les Grilles….* [↑](#footnote-ref-268)
269. *Ibidem*, p. 732. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-270)
271. *Ibid*., p. 732. [↑](#footnote-ref-271)
272. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-272)
273. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-273)
274. *Ibid.* p. 733. [↑](#footnote-ref-274)
275. *Ibid*., p. 734. [↑](#footnote-ref-275)
276. *Les Grilles…*, p. 737. À de rares exceptions de « réussite », comme, pour la période contemporaine, le très médiatisé Henry Kissinger, professeur en science politique (relations internationales et défense), conseiller pour la sécurité nationale (1969-1975) du président Nixon aux États-Unis, devenu ensuite secrétaire d’État (1973-1977) ; ou moins médiatisé, mais tout aussi connu, Zbigniew Brzezinski, politologue, conseiller à la sécurité nationale du président Jimmy Carter de 1977 à 1981 (voir par exemple, Justin Vaïsse, *Zbigniew Brzezinski, stratège de l’empire*, Paris, Odile Jacob, 2016). [↑](#footnote-ref-276)
277. Cf. *supra* note 2 *:* « Introduction critique…, ». [↑](#footnote-ref-277)
278. *Les Grilles...*, 737. [↑](#footnote-ref-278)
279. Julien Freund (1921-1993). *France Forum*, n° 6. [↑](#footnote-ref-279)
280. Contesté à la tête du régime après l’échec du « Grand Bond en avant » (1958-1961), qui a provoqué un véritable marasme économique en [Chine](http://www.universalis.fr/encyclopedie/chine-politique-religieuse/) et consommé la rupture des relations avec l’URSS (1960), lance, lors de l’été de 1966, une « grande révolution culturelle prolétarienne » censée représenter une nouvelle étape de développement dans l’histoire du pays. La jeunesse embrigadée au sein d’unités de « Gardes rouges » est vouée à réprimer les tendances à l’embourgeoisement, à rééduquer les intellectuels « droitiers » qui sont déportés dans les campagnes, enfin l’extermination de millions d’individus réfractaires au pouvoir du « Grand Timonier » et à son [*Petit Livre rouge*](https://chine.in/fichiers/petit-livre-rouge.pdf), sont autant d’éléments qui participent de la mystique d’un homme nouveau incarnant la pureté révolutionnaire. Plus prosaïquement, la Révolution culturelle est l’occasion pour Mao d’éliminer toute forme d’opposition, d’intensifier le culte autour de sa personne et de conforter un pouvoir personnel qu’il conserve jusqu’à sa mort en septembre 1976. Nombre d’intellectuels qui, aujourd’hui, célèbrent le « néolibéralisme » furent, alors, les thuriféraires de Mao et de sa « Révolution culturelle »”… Le sinologue Simon Leys (1935-2014) pourfendeur de ces « idolâtres maoïstes », dans son livre *Les habits neufs du président Mao*, Paris, Champ libre, 1971, fut qualifié par ces intellectuels, de « renégat » et de « traître ». [↑](#footnote-ref-280)
281. Chou en Laï (1898-1976), Premier ministre de la République populaire de Chine en poste à partir d’octobre 1949 jusqu’à sa mort. [↑](#footnote-ref-281)
282. Henry Kissinger, *À la Maison Blanche, 1968-1973*, t. 2, Paris, Fayard, 1979, p. 1118. Dazibao : [affiche](https://fr.wikipedia.org/wiki/Affiche) rédigée par un simple citoyen, traitant d’un sujet [politique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Politique) ou [moral](https://fr.wikipedia.org/wiki/Morale), et placardée pour être lue par le public, relancée par Mao avec la Révolution culturelle, être attaqué dans un dazibao était suffisant pour mettre fin à une carrière. [↑](#footnote-ref-282)
283. On sait depuis longtemps ce qu’il en est et comment la machine Kennedy, avec la plus que bienveillance des médias, a fabriqué le « mythe Kennedy ». [↑](#footnote-ref-283)
284. Cf. David Halberstam, *On les disait les meilleurs et les plus intelligents*, Paris, Laffont-Hachette, 1974. [↑](#footnote-ref-284)
285. Cette esquisse d’explication est telle que Jean-Louis Martres la présenta en cours dès 1973. Son hypothèse fut largement confirmée par la suite. On sait que les révélations faites par le *Washington Post* venaient de la fameuse source dite « Gorge profonde », dont on saura (30 ans plus tard) que c’était Mark Felt, le numéro deux du… F.B.I., Bob Woodward, *Gorge profonde, la véritable histoire de l’homme du Watergate*, Paris, Denoël-Folio, 2005. Sur Nixon, ainsi que sur le Watergate, voir : le remarquable ouvrage de Romain Huret, *De l’Amérique ordinaire à l’État secret, le cas Nixon*, Paris, Presses de Science po. 2009 – ainsi que la monumentale biographie d’Antoine Coppolani, *Richard Nixon*, Paris, Paris, Fayard, 2023, 1170 pages ; Carl Bernstein et Bob Woodward [les deux journalistes du Washington Post, qui ont enquêté et étaient les seuls interlocuteurs de « Gorge profonde »], *Watergate : les fous du Président*, Paris, Laffont, 1974 ; *Les deniers jours de Nixon*, Paris, Laffont, 1976 ; Claude Moisy, *Nixon et le Watergate, la chute d’un président*, Paris, Hachette, 1994 ; Richard Nixon, *Mémoires,* Ed. Internationales Stanké, 1978 ; Catherine Durandin, *Nixon, le président maudit*, Paris, Grancher éd., 2001 ; Henry Kissinger, *À la Maison Blanche*, 1968-1973, t. 1 et 2, Paris, Fayard, 1979 ; *Les années orageuses*, t. 1, Paris, Fayard, 1982 ; l’Affaire et les images d’archives américaines et les extraits des auditions devant la commission d’enquête du Congrès, Watergate Story, 14 extraits de 55 minutes chacun, chaîne *TV Histoire*, 2003. Enfin sur les relations entre médias, pouvoir législatif et la présidence, et les manipulations voir : Karine Prémont,  *« Les secrets de la Maison Blanche, l’impact des fuites d’informations confidentielles sur la politique étrangère des États-Unis* », Presse de l’Université du Québec, 2012. On peut déplorer que nombres d’ouvrages en langues anglaises forts intéressants ont été publiés aux États-Unis tant sur les relations Nixon-Kissinger, que sur le Watergate, sans qu’éditeurs (ou chercheurs) croient bon de les traduire alors que nos universitaires sans servent copieusement…Exemple *emblématique* de cet état d’esprit hexagonal : on a préféré publier la biographie de Kissinger du français C. Zorgbibe plutôt que le «  Kissinger » de Walter Isaacson, (ou le livre de Nial Ferguson -2016)…. [↑](#footnote-ref-285)
286. Ce schéma est le fruit de nos réflexions et lectures sur le thème de l’idéologie mais au prisme de la lecture martrienne ; il n’a jamais été soumis à Jean-Louis Martres, lequel à la page 740 de son ouvrage présente toutefois une illustration différente et simplifiée de son propos. [↑](#footnote-ref-286)
287. *Les Grilles…*,p. 798. [↑](#footnote-ref-287)
288. Notons toutefois que le Vatican mettra un terme de façon brutale (Pie XII, 1954) à l’expérience des prêtres ouvriers qui connut sa plus forte poussée à la fin de la Seconde Guerre mondiale. [↑](#footnote-ref-288)
289. Comme l’écrit Jean-Jacques Chevallier : « [le néo-catholicisme de Lamennais, Montalembert, Ozanam] entendait capter au profit de l’Église les forces neuves issues de 1789, en mettant l’accent sur la liberté de l’enseignement(car seule cette liberté permettrait de reconstruire dans les jeunes âmes un vigoureux édifice d’idées chrétiennes adaptées à l’époque). » *Histoire des Institutions et des régimes politiques de La France, de* *1789 à nos jours*, Paris, Dalloz, 4e éd., 1972, p. 201. [↑](#footnote-ref-289)
290. <http://www.saintbrieuc-treguier.catholique.fr/> [↑](#footnote-ref-290)
291. *La Croix*, 18 avril 2012, http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-lefebvristes. [↑](#footnote-ref-291)
292. Jean-Christophe Rufin, *L’Empire et les nouveaux barbares*, Paris, J.C. Lattès, 1991, p. 92 et 109. [↑](#footnote-ref-292)
293. *Les Grilles…*, p. 798. [↑](#footnote-ref-293)
294. Cf. *supra* note 2 : « Introduction critique… ». [↑](#footnote-ref-294)
295. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-295)
296. *Les Grilles…*,p. 798. [↑](#footnote-ref-296)
297. *Les Grilles*…, p. 809. [↑](#footnote-ref-297)
298. *Ibidem*, p. 603. [↑](#footnote-ref-298)
299. *Ibid*., p. 564. [↑](#footnote-ref-299)
300. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-300)
301. *Ibid*., p. 564. [↑](#footnote-ref-301)
302. Au point même d’avoir donné lieu à la création en 2004 d’une « Fondation pour l’innovation politique » (Fondapol) qui se veut « Un think tank libéral, progressiste et européen », et dont on cherche en quoi, lorsqu’on se reporte à sa campagne électorale, le directeur général, M. Dominique Reynié, professeur à Sciences po. (Paris), habitué des émissions de télévision consacrées à l’actualité politique, aurait innové en termes de démarches, comportement politique et actions, lorsqu’il s’est présenté aux élections régionales de 2015 comme tête de liste Les Républicains-UDI en Midi-Pyrénées-Languedoc**-**Roussillon… (Notons que le Conseil d’État a invalidé son élection le 27 mai 2016 aux motifs du non-respect des règles relatives à la domiciliation pour être éligible, donnant raison à ceux qui, même dans sa famille politique, dénonçaient un « parachutage », c’est-à-dire une pratique on ne peut plus traditionnelle… Pour sa part, M. Reynié a parlé de « conjuration d’intrigants » – *La Dépêche*, 6 juin 2016 – grand classique également de la lutte politique). [↑](#footnote-ref-302)
303. Julien Freund, *Pareto*, Paris, Seghers, 1974, p. 177. [↑](#footnote-ref-303)
304. Ceci est une synthèse de notre mémoire, *Essai d’interprétation de la pensée marxiste contemporaine, Louis Althusser*, mémoire de DEA en science politique, Université de Bordeaux, 1974. [↑](#footnote-ref-304)
305. Qui étaient initialement Alain Badiou, Étienne Balibar, Dominique Lecourt, Roger Establet, et Jacques Rancière, Pierre Macherey. [↑](#footnote-ref-305)
306. *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994. [↑](#footnote-ref-306)
307. Meurtre de sa femme Hélène Rytmann en 1980 ; il fut interné immédiatement en hôpital psychiatrique ; maniaco-dépressif depuis des décennies il fut reconnu irresponsable, il n’y eut donc pas de procès et resta définitivement en hôpital. Il y mourut d’une crise cardiaque en 1990. [↑](#footnote-ref-307)
308. Catherine Clément, « Althusser, philosophe du dehors », *Magazine littéraire*, juillet-août 94, n° 323, p. 96-97. [↑](#footnote-ref-308)
309. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-309)
310. *L’avenir dure longtemps*, suivi de : *Les faits*, Paris, Stock-IMEC, 1992. [↑](#footnote-ref-310)
311. Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser (1918-1956*) Tome1, Paris, Grasset, 1992. [↑](#footnote-ref-311)
312. Didier Eribon, « La folie d’Althusser », *Le Nouvel Observateur*, 23/29 avril 1992. [↑](#footnote-ref-312)
313. Sous les auspices de l’Institut Mémoires de l’Edition Contemporaine (IMEC). [↑](#footnote-ref-313)
314. Les morts d’Althusser, M. Contat/le fou et le philosophe, Roger-Pol Droit/Un héritage intellectuel, entretien avec F. Bodaert », *Le Monde*, 24 avril 1992 ; « Louis Althusser, portrait d’un communiste de l’ombre »*, L’événement du Jeudi*, 23/29 avril 1992 ; « Une vie brisée par lui-même, L. Laveggi / Althusser tel que je l’ai connu », J. Guitton, *Le Figaro Littéraire*, 27 avril 1992 ; R. Magiorri, « L’enfer d’Althusser », *Libération*, 27 avril 1992 ; « Althusser, ne plus se raconter d’histoires, A. Sapir / Un livre de souffrance, J. P. Léonardini » – *L’Humanité*, 28 avril 1992 ; « La folie d’Althusser », *op. cit.* ; « Louis Althusser », *Le Magazine Littéraire*, 304, novembre 1992 ; FR3 télévision, magazine océaniques, 1er et 5 juin 1992, deux émissions d’une heure. [↑](#footnote-ref-314)
315. *Lire le Capital*, 1ere édition 1965, Paris, Maspero ; une édition revue et corrigée fut publiée par l’éditeur Maspero en trois volumes en 1971. [↑](#footnote-ref-315)
316. Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, éd.1970. [↑](#footnote-ref-316)
317. *Marxismes...,* *op. cit.*, p. 354. [↑](#footnote-ref-317)
318. À l’exception de Luc Ferry, « Le naufrage d’Althusser », *l’Express*, 7 mai 1992, et d’autre part de l’article radicalement hostile de A. Leclerc, « Ces vérités enfouies dans les mains d’Hélène », *Le Magazine Littéraire*, novembre 1992. [↑](#footnote-ref-318)
319. Selon la formule de Raymond Aron, *Marxismes.*.., *op. cit.* [↑](#footnote-ref-319)
320. A. Green, Analyse d’une vie tourmentée, *Magazine Littéraire*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-320)
321. Pour paraphraser Althusser lui-même. [↑](#footnote-ref-321)
322. Année du meurtre de sa femme. [↑](#footnote-ref-322)
323. Après Merleau-Ponty, Sartre, etc. [↑](#footnote-ref-323)
324. Cf. Jean-Paul Dollé, « Le grand jeu du monde, mai 1958-mai 1968 », *Le Magazine Littéraire*, 304, novembre 1992. [↑](#footnote-ref-324)
325. Cf. notre texte de 1974. [↑](#footnote-ref-325)
326. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-326)
327. « Philosophie et marxisme, entretiens avec F. Navarro (1984-1987) », *in Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 37. [↑](#footnote-ref-327)
328. *L’avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 214. [↑](#footnote-ref-328)
329. *Loc. cit*.

     On peut se demander si Althusser n’a pas eu (à son corps défendant) un rôle quasiment « thérapeutique » en permettant aux intellectuels marxistes non communistes, ou en rupture, de se désengager tout en gardant le sens dans lequel ils vivaient, par une double approche : le retour à la science, le retour à la pureté politique donc un rôle d’intellectuel engagé régénéré (les althussériens furent volontiers maoïstes) mais sans passage à la violence qui caractérisa, par exemple, l’Italie (d’aucuns s’accordent sur ce rôle important d’une certaine culture rationalisante et conceptualisante française qui aurait évité la dérive terroriste des jeunes intellectuels d’extrême gauche, dans la mesure où elle repose – en dépit du refus althussérien – sur un humanisme remontant « aux Lumières »). Par ailleurs, il a fait découvrir le marxisme à de jeunes apprentis philosophes. Mais, dans le même mouvement, il leur a, malgré lui (malgré eux ?), ouvert la voie aux savoirs autres qui pouvaient les éloigner du marxisme…. [↑](#footnote-ref-329)
330. *Philosophie, op. cit.*, p. 23. [↑](#footnote-ref-330)
331. *Ibidem*, p. 36. [↑](#footnote-ref-331)
332. *Philosophie et marxisme*, entretiens avec F. Navarro, *op. cit.*, p. 23. [↑](#footnote-ref-332)
333. P. Veyne, Avant-propos à *Sénèque (entretiens, lettres à Lucilius)*, Paris, Laffont, 1993, p. XLVIII. [↑](#footnote-ref-333)
334. Etienne Balibar, *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 117. [↑](#footnote-ref-334)
335. Mais qu’est-ce que cela veut dire ? (C’est nous qui posons la question). [↑](#footnote-ref-335)
336. Etienne Balibar, *op. cit.*, p. 117. [↑](#footnote-ref-336)
337. *Ibidem.,* p. 117. [↑](#footnote-ref-337)
338. *Ibid.*, p. 97 – mais avec ce qui vient d’être écrit ci-dessus : qu’est-ce qu’un point de vue communiste ? [↑](#footnote-ref-338)
339. *Ibid.,* p. 99. [↑](#footnote-ref-339)
340. *Ibid*., p. 71. [↑](#footnote-ref-340)
341. Étienne Balibar en 1988 déclarait lors d’un colloque organisé par The Humanities Institut, State University of New York at Stony Book, U.S.A. : « un colloque universitaire comme celui-ci serait aujourd’hui inconcevable en France […] alors qu’en Allemagne Fédérale[…] a été mis en chantier une édition de ses œuvres […] et qu’en Italie il fait toujours l’objet de discussions dans des cercles de militants et d’intellectuels de gauche » mais « dans son propre pays le nom de cet homme et la signification de ses écrits font aujourd’hui l’objet d’un complet refoulement », *in* *Écrits pour.., op. cit.*, p. 91-92. [↑](#footnote-ref-341)
342. Présentation de couverture d’*Écrits pour Althusser, op. cit.* [↑](#footnote-ref-342)
343. Luc Ferry, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-343)
344. A. Leclerc, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-344)
345. D. Eribon, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-345)
346. *Sur la philosophie, op. cit.*, p. 23. [↑](#footnote-ref-346)
347. *Ibidem*, p. 36 [↑](#footnote-ref-347)
348. *Ibid.,* p. 35. [↑](#footnote-ref-348)
349. C. Clément, *op. cit.*, qui curieusement juge indispensable la publication des œuvres. [↑](#footnote-ref-349)
350. *L’Avenir…, op. cit.*, p. 217. [↑](#footnote-ref-350)
351. *Ibid.,* p. 218.

     « Est-ce vraiment la fraîcheur d’esprit qu’on nous vante ? », se demande Luc Ferry, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-351)
352. L. Ferry, *op. cit.*, (en fait il n’aurait pas repris sa carte après 1980 – date de son internement psychiatrique, après le meurtre de sa femme, dont il ne sortit plus) – mais cette abstention n’invalide pas le constat de L. Ferry. [↑](#footnote-ref-352)
353. Jusqu’à son internement, Cf. *supra* note 307. [↑](#footnote-ref-353)
354. [↑](#footnote-ref-354)
355. « On me tolérait sans doute par calcul et à cause de l’audience que mes interventions m’avait value », Louis Althusser, *L’Avenir…, op. cit.*, p. 215. [↑](#footnote-ref-355)
356. *Ibidem*, p. 215. [↑](#footnote-ref-356)
357. *Ibid.*, p. 220 et suiv. [↑](#footnote-ref-357)
358. « Je ne me suis jamais mis en position sauf peut-être vers 1978 et encore !, de courir vraiment le risque d’en être exclu [du PCF] », Louis Althusser, *L’Avenir…, op. cit.*, p. 191. [↑](#footnote-ref-358)
359. M. Contat, *Le Monde*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-359)
360. Le présent texte était clos lorsque le *Magazine Littéraire* (septembre 1994) a publié un numéro consacré à « Marx après le marxisme » qui confirme cette affirmation. Que ce soit au travers de l’individu Karl Marx ou Marx théoricien révolutionnaire etc. Au point que même l’historien François Furet qui estime qu’on peut lire *Le Capital* comme un livre d’histoire anglaise, ne paraît pas avoir lu les lignes consacrées aux mensonges de Marx, par Paul Johnston in : *Le grand mensonge des intellectuels*, Paris, Laffont, 1993, p. 71 et suiv. [↑](#footnote-ref-360)
361. Sauf Luc Ferry et A. Leclerc, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-361)
362. Cf. ce que dit A. Leclerc, pour d’autres raisons, *Le Magazine Littéraire*, *op. cit.*, « La seule chose susceptible “d’intéresser” les lecteurs à Althusser tout le monde le sait, lui, les éditeurs, les critiques, c’est le fait brut, saisissant, terrible : le philosophe marxiste Louis Althusser, dans un accès de démence, a étranglé sa femme ». [↑](#footnote-ref-362)
363. Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-363)
364. J.P. Leonardini, *L’Humanité*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-364)
365. R. Maggiori, *Libération*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-365)
366. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-366)
367. Suprême ironie pour un philosophe niant le Sujet et l’Humanisme bourgeois. [↑](#footnote-ref-367)
368. Cf. Raymond Aron, *Marxismes* .., *op. cit.*, et Althusser lui-même qui déclare : « ne connaissant presque rien à l’Histoire de la philosophie et presque rien à Marx […] Hegel un peu », *L’Avenir…,* *op. cit.* [↑](#footnote-ref-368)
369. Au cours d’une émission de télévision de FR3, Cf. *supra* note 158. [↑](#footnote-ref-369)
370. *Supra* et notre texte de 1974. [↑](#footnote-ref-370)
371. *Supra*, « Le changement des idées politiques dans la pensée matrienne », et notre texte de 1974. [↑](#footnote-ref-371)
372. À l’exception notable de la remarquable et subtile biographie de Raymond Aron par Nicolas Baveretz, Paris, Flammarion, 1993. [Nb de 2016 : en 2003 pour les trente ans de la mort de Raymond Aron il y eut ici et là diverses publications, dont notamment un numéro spécial de la revue *Contrepoint* : « Aron 30 ans déjà ».] [↑](#footnote-ref-372)
373. Nicolas Baveretz, *op. cit.*, p. 470-471. Rappelons que Raymond Aron écrit, à propos de *L’idéologie française* de Bernard-Henry Lévy, dans *L’Express*, 7-13 février 1981, sous le titre « *Provocation* » un article dont on peut retenir les mots suivants : « Le livre de Bernard-Henri Lévy présente quelques-uns des défauts qui m’horripilent : la boursouflure de style, la prétention à trancher des mérites et démérites des vivants et des morts, […] les citations détachées de leur contexte et interprétées arbitrairement. Pis encore, le doute subsiste à la fin de la lecture : la violence du ton, maintenue d’un bout à l’autre du pamphlet, révèle-t-elle une indignation authentique ou le goût du scandale et de la diffusion de masse ? », et « il viole toutes les règles de l’interprétation honnête et de la méthode historique » ; Voir *Essais sur la* *condition juive contemporaine*, Paris, Texto, textes réunis et annotés par Perrine Simon-Nahum, éd. 2007, p. 377 et suiv. ; à propos d’un autre livre du même auteur (*Le* *Testament de Dieu* -1979) Aron écrit : « la prétention démesurée du titre, du livre tout entier, les jugements catégoriques sur Jérusalem et Athènes, fondés sur une érudition de pacotille », Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 705 et suiv. Ajoutons, à propos de *L’Idéologie française*, des extraits de commentaires, comme Pierre Nora : « [BHL] dit n’importe quoi », *Le Débat*, juin 1981 ; ou René Rémond : « […] mélange d’idées justes qui ne sont pas neuves et d’idées neuves qui ne sont pas justes », *Le Point*, 26 janvier 1981 ; et Michel Winock montre dans *Témoignage Chrétien* du 26 janvier 1981, que « BHL » se moque de l’Histoire. [↑](#footnote-ref-373)
374. Cf. notamment de Jacqueline de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1971 et *Les Grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès*, Paris, de Fallois, 1988. Cf. aussi de Gilbert Romeyer-d’Herbet, son « Que-sais-Je ? », *Les Sophistes*. [↑](#footnote-ref-374)
375. Ceci dit en filigrane de l’œuvre de Marcel Granet, de l’École durkheimienne, ou de celle de François Julien, parmi d’autres, trop exclusivistes et relativistes peut-être face aux enseignements plus universalistes et comparatistes de l’école sinologique et anthropologique de Cambridge. Cf. de Marcel Granet, [*La Pensée chinoise*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grm.pen); [*La Civilisation chinoise*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grm.civ), ainsi que l’œuvre multiforme des « passeurs » que sont aussi, notamment Étiemble, François Julien, Joseph Needham, Geofrey Lloyd, Jack Goody, parmi d’autres. Cf. aussi la préface de Jean-Louis Martres, à l’ouvrage de son étudiant, Xu Zen Zhu, [*L’Art de la politique chez les légistes chinois*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Xu_Zhen_Zhou/politique_chez_legistes_chinois/legistes_chinois.html), Paris, Économica, 1995. [↑](#footnote-ref-375)
376. [↑](#footnote-ref-376)
377. Cf. Michel Bergès, [*Machiavel, Un penseur masqué ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030145294), Paris, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000. [↑](#footnote-ref-377)
378. Cf. Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998, notamment les p. 15-27. Sans parler de Delatte, cité plus loin, nous devons beaucoup ici aux travaux lumineux de Jean-François Mattéi : article de la *Revue Philosophie grecque*, « Philosophie du nombre nuptial chez Platon », juillet-septembre 2002, p. 281-303, dans son ouvrage *Phythagore et les Phythagoriciens*, Paris, PUF, Que-Sais-je ?, 2001 – 3ème édition, en ajoutant évidemment le colloque de Nice, qu’il a brillamment organisé, *La Naissance de la Raison en Grèce*, Paris, Puf, col. « Quadrige », 1990, *La Crise du sens*, Paris Éditions Cécile Defaut, 2006 ; *La Puissance du simulacre. Dans les pas de Platon*, Paris, François Bourin, 2013.

     Autres livres de référence, ceux, évidemment, de Matika C. Ghyka, *Le Nombre d’or*, Paris Gallimard, 1959, de Jamie James, *La Musique des sphères*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, et, de Jean-Luc Perillié *et alii*, *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique*, *Cahiers de philosophie ancienne* n° 20, Éditions Ousia, 2008. On lira encore avec profit, entre autres ouvrages, Ernest Britt, *La Lyre d’Appolon*, Paris, Éditions Véga, 1931 ; Valentin Érigène, *Mystères et pouvoirs des sons au temps des pharaons. À la recherche d’une science perdue*, Paris, Éditions Guy Trédaniel, 1990 ; Joscelyn Godwin, *Les Harmonies du ciel et de la terre. La dimension spirituelle de la musique*, Paris, Dervy, « Bibliothèque de l’hermétisme », 1997 et, du même auteur, *The Harmony of Spheres : The Pythagorean Tradition in Music*, Rochester, Éditeur Inner Tradition, 1992 ; Jacques Viret, *Le Chant grégorien, musique de la parole sacrée*, Lausane, l’Âge d’homme, 1986. Sur le courant créé par Pythagore dans son ensemble, cf. Carl Huffmann, « Pythagorisme », in Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd (dir.), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 982-1000.

     Sur *Internet*, il est indispensable de consulter l’article brillant du musicien Max Méreaux, « [Symbolique des systèmes musicaux](http://www.musimem.com/Symbolique_systemes_musicaux.pdf)». Nous pouvons lire aussi, d’un collègue récemment disparu, rencontré à Bordeaux en 1996, Shmuhel Noah Eisenstadt, de l’Université hébraïque de Jérusalem, son ouvrage illuminateur, hérité de la pensée de Max Weber et de Martin Buber, *Les Antinomies de la modernité. Les composantes jacobines de la modernité et du fondementalisme*, Paris, l’Arche 1997. [↑](#footnote-ref-378)
379. Paris, Éditions du Cerf, novembre 2008. Voici l’extrait de ce discours de Benoît XVI auquel nous pensons là, concernant l’apport monastique chrétien à la culture européenne :

     « *Se trouve ici exprimée la conscience de* *chanter, dans la prière communautaire, en présence de toute la cour céleste, et donc d’être soumis à la mesure suprême : prier et chanter pour s’unir à la musique des esprits sublimes qui étaient considérés comme les auteurs de l’harmonie du* Cosmos*, de la Musique des Sphères* [sic]. *Les moines, par leurs prières et leurs chants, doivent correspondre à la grandeur de la Parole qui leur est confiée, à son impératif de réelle beauté. De cette exigence capitale de parler avec Dieu et de Le chanter avec les mots qu’Il a Lui-même donnés est née la grande musique occidentale. Ce n’était pas là l’œuvre d’une “créativité” personnelle où l’individu, prenant comme critère essentiel la représentation de son propre moi, s’érige un monument à lui-même. Il s’agissait plutôt de reconnaître attentivement avec les “oreilles du cœur” les lois constitutives de l’harmonie musicale de la création, les formes essentielles de la musique émise par le Créateur dans le monde et en l’homme, et d’inventer une musique digne de Dieu qui soit, en même temps, authentiquement digne de l’homme et qui proclame hautement cette dignité*. » [↑](#footnote-ref-379)
380. Cf. Paul Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Gallimard, col. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2009, notamment les p. 227-245 et 269-370. [↑](#footnote-ref-380)
381. Cf. à ce sujet, l’ouvrage spectral de Martin Bernal, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, 2 Tomes. Paris, Puf, 1996. [↑](#footnote-ref-381)
382. Un bon condensé des traces de l’existence de Pythagore de Samos se trouve dans l’article qui lui est consacré dans la si remarquable Encyclopédie *Wikipedia*. Selon les *Vies* le concernant, rédigées par des écrivains comme Porphyre, Jamblique, Diogène Laërce…, Pythagore (580-497 *a. c*.), réfugié en Italie du Sud à Crotone vers 512, aurait quitté une des lointaines colonies grecques de l’Asie mineure, l’île de Samos, pour fuir le tyran Polycrate qu’il combattit. Certains prétendent qu’il serait né à Tyr, vers 570, d’un père graveur de pierres précieuses, Mnésarchos, grand voyageur lui-même. Avant de gagner Crotone, selon les légendes qui accompagnent les relations sur sa vie, il aurait beaucoup vagabondé dans le monde méditerranéen d’alors, marqué par la colonisation, la construction de mondes nouveaux que celle-ci permettait, ainsi que par la circulation des « philosophes », des « sages », ingénieurs, guérisseurs, artisans, réformateurs, diplomates, stratèges… et de leurs doctrines. Ses biographes ultérieurs, qui recueillirent les témoignages de certains de ses disciples, soutiennent qu’il fut dans sa jeunesse un des premiers à avoir été initié aux mystères des prêtres égyptiens. Il aurait étudié la géométrie en Égypte, les nombres et les proportions en Phénicie, l’astronomie et le secret des mages en Chaldée, la *théoria* auprès de Zoroastre, dont il aurait été lui-même un temps le disciple. Itinéraire initiatique qui alimenta maints ésotérismes postérieurs… Certains n’ont-ils pas même prétendu qu’il aurait « séjourné aux enfers » ? S’il a cultivé la mythologie généalogique et la poésie homérique, il a aussi participé à l’émergence d’une Raison théorique grecque inédite, dans la suite des penseurs de Milet. Ainsi aurait-il suivi les cours de Phérécyde de Syros (son oncle maternel, qui l’initia !), d’Anaximandre de Milet (maître également d’Anaximène) et d’Hermodamos. Jamblique indique qu’il aurait influencé dans le pourtour méditerranéen cent trente-cinq philosophes (dont dix-sept femmes !), sans oublier Platon (428-347 *a. c.*), qui récupéra à son profit sa doctrine en la reconstruisant (cf. à ce sujet l’ouvrage de référence précité de Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, p. 9-27, p. 168-177, ainsi que le colloque récent, sous la direction de Jean-Luc Périllé, *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique, Science, Politique,* Bruxelles, Éditions Ousia, 2008, *Cahiers de philosophie ancienne* n° 20).

     D’âge mûr, il est devenu le prophète d’une doctrine très syncrétique mêlant des savoirs lointains. Il parle d’un autre monde préparé par la vie terrestre, de punitions, d’enfer, de régénération, de métempsychose (c’est-à-dire de réincarnation des âmes après la mort dans un corps humain ou animal), mais aussi d’ascèse, de diététique, de dieux, d’initiation, de contemplation… Ses idées pédagogiques et intellectuelles sont éclectiques. Sa pensée quitte la poésie des premières théories cosmologiques milésiennes (celles de Thalès, Anaximène, Anaximandre…). Elle mêle toutes les matières, la science des nombres, la géométrie, la musique… Ce chef de confrérie, mystique et gourou, semble être l’inventeur, ou du moins le divulgateur, d’une raison nouvelle reliant toutes les parties de l’univers, l’humanité, la société, la politique, la nature, la divinité…. Certains [Cicéron] affirment que c’est lui qui a inventé le mot *philo-sophos* (l’amoureux de la sagesse)… Fondateur de la science politique tout entière, à qui il va donner pour la première fois des assises transcendantes, il est le prototype du « roi-philosophe » dont la figure a hanté la pensée politique occidentale, développée par Platon. Il prône la sagesse, définit des règles de vie pour la communauté de ses disciples qu’il initie par grade à son savoir multidimensionnel et en partie secret, conseille la Constitution de Cités de la « Grande Grèce » (l’Italie du Sud). Il veut changer l’homme par une éducation appropriée et propose une réforme politique fondée sur le respect de la Loi et l’établissement d’une Constitution « harmonique ». Il a de nombreux fidèles qui tentent d’appliquer ses règles. Sa réputation gagne l’ensemble du monde méditerranéen d’alors. *Mais nous n’avons de lui aucun écrit direct et officiel*. Sa vie et sa pensée sont protégées par le mystère… Nous l’avons donc recomposé ici partiellement de façon synthétique – fragile et « fantaisiste » diront les puristes et les spécialistes –, à partir de ce que ses biographes et ses disciples, Platon en tête, ont rapporté à travers une tradition orale ou la connaissance d’écrits multiples, pendant plus de sept cents ans. Le pythagorisme, véritable Bible de la religion d’une partie du néopythagorisme comme du néoplatonisme, est devenu, au croisement de plusieurs civilisations, une « École » de pensée universelle et s’est même transformé en religion à Rome (cf. à ce propos le beau livre de Jérôme Carcopino, *Études romaines. La Basilique Pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris, L’Artisan du Livre, 1927), au tournant de l’ère chrétienne. Cela, avant d’alimenter une tradition de plus longue durée encore, à travers ses répétiteurs et ses commentateurs ultérieurs, ésotéristes et chrétiens compris, notamment jusqu’à la Révolution française. Nous sommes bien parmi les fondements de la pensée politique orientalo-occidentale, avant même les *historiae* d’Hérodote… [↑](#footnote-ref-382)
383. Sur la reconstitution de la doctrine politique pythagoricienne, l’ouvrage de référence est celui d’André Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Université de Liège, doctorat en philologie classique, 1921. L’auteur montre notamment que Jamblique a conservé dans sa *Vie de Pythagore*, quatre discours prononcés par ce dernier lors de son arrivée à Crotone. L’un aux jeunes gens, l’un au Sénat, l’un aux enfants, l’un aux dames. Par l’intermédiaire d’Apollonius, ces textes viennent des *Histoires* de Timée. En fait, il semble que ce soit une reprise par des Pythagoriciens du IVe ou Ve siècle, des idées du Maître. L’intérêt du discours au Sénat est de révéler une doctrine non « infiltrée » ou déformée par les idées platoniciennes ou stoïciennes ultérieures, fréquentes dans les textes néo-pythagoriciens. [↑](#footnote-ref-383)
384. Platon, qui se souviendra de la leçon, écrit dans *Les Lois* (V, 740) :

     « *Que l’on commence donc par faire la répartition de la terre et des résidences.* […] *Instituons une autorité, la plus haute et la plus respectable ; que celle-ci, après avoir examiné comment il faut s’y prendre selon qu’il y a excès ou insuffisance d’enfants, fournisse un moyen de faire en sorte, le plus possible, que toujours il y ait seulement 5040 résidences familiales…*». Platon, Paris, Gallimard, Édition La Pléiade, *Œuvres complètes*, Tome 2, p. 798. [↑](#footnote-ref-384)
385. Charles IX était né le 27 juin 1550, fils d’Henri II et de Catherine de Médicis. Il succéda à son frère François II le 5 décembre 1560 et mourut le 30 mai 1574. [↑](#footnote-ref-385)
386. Bnf Dupuy, 86, f ° 205-206 v °, Charles IX à M de Schomberg, ambassadeur auprès des princes protestants d’Allemagne, du 13-9-1572, contreseing de Brulart. [↑](#footnote-ref-386)
387. Charles IX à M. de la Mothe Fénelon, Paris, 22-9-1572, contreseing de Pinart, dans *Correspondance diplomatique de Bertrand de Salignac de la Mothe Fénelon, ambassadeur de France en Angleterre de 1568 à 1575*, éd. Charles Purton Cooper, Paris et Londres, 1840, 7 vol., t. VII, p. 355-367. [↑](#footnote-ref-387)
388. Charles IX à M. de la Mothe Fénelon, Paris, 4-10-1572, contreseing de Brulart, dans *ibid*., p. 367-372. [↑](#footnote-ref-388)
389. Charles IX à M. de la Mothe Fénelon, du 3 novembre 1572, Paris, contreseing de Pinart, dans *ibid*., p. 379-388. [↑](#footnote-ref-389)
390. Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, textes établis et présentés par Jacques Poujol, Paris, 1961, p. 103. Claude de Seyssel (vers 1450-1520), fut conseiller et maître des requêtes du roi Louis XII, évêque de Marseille, et archevêque de Turin. [↑](#footnote-ref-390)
391. *Ibidem*, p. 112-120. [↑](#footnote-ref-391)
392. Brantôme, *Œuvres complètes*, éd. Lalanne, Paris, 1864-1882, 11 vol., t. V, p. 284. [↑](#footnote-ref-392)
393. Cité dans René Sturel, *Jacques Amyot, traducteur des Vies parallèles de Plutarque*, Bibliothèque littéraire de la Renaissance dirigée par Pierre de Nolhac et L. Dorez, t. VIII, in-12, Paris, Champion, 1909, p. 87-88. Bien avant d’être le précepteur de Charles IX, Amyot commença en effet, ses traductions des œuvres des auteurs grecs de l’Antiquité, notamment les *Vies des hommes illustres de Plutarque* qui lui assurèrent une solide réputation d’helléniste. François Ier qui s’en était fait lire quelques-unes fut séduit, et pour le mettre à l’abri du besoin, lui accorda en 1546 le bénéfice de l’abbaye de Bellozane. [↑](#footnote-ref-393)
394. Parue chez Vascosan (8 vol. petit in-8). La première édition de la traduction des *Vies* fut publiée à Paris par le célèbre imprimeur Michel de Vascosan (2 vol. *in-fol*.), avec une Épître dédicatoire à Henri II, datée de Fontainebleau et du mois de février 1559. [↑](#footnote-ref-394)
395. Cité dans Auguste de Blignières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au XVIe siècle*, Paris, 1851, p. 85, note 1. [↑](#footnote-ref-395)
396. « Histoire de Charles IX, par Papyre Masson », dans *Archives curieuses de l’histoire de France*, publiées par L. Cimber et F. Danjou, t. VIII, p. 333-351, pour la citation, p. 343. [↑](#footnote-ref-396)
397. « *Finito di parlare sino a questo passo, Sua Maestà mi replicò con la maggiore amorevolezza del mondo : « Mi so molto male di non saper parlare così bene italiano, ch’io vi possa esprimere il concetto mio. » E, replicandoli io che seguitassi di parlar francese, che l’intenderei*». (Le secrétaire André Albertini au grand duc de Toscane, le 9 juillet 1571, dans A. Desjardins, *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane,*  Paris, 1859-1886, 6 vol., t. III, p. 683. [↑](#footnote-ref-397)
398. Cité dans Blignières, *Essai sur Amyot*…, *op. cit*., p. 284, note 1. [↑](#footnote-ref-398)
399. *Les Mémoires et recherches de Jean du Tillet, greffier de la Cour de Parlement à Paris, Contenans plusieurs choses mémorables pour l’intelligence de l’estat des affaires de France*, A Rouan, Pour Philippe de Tours, 1578. La préface n’est pas paginée. Jean ou Jehan du Tillet (1521-1570), sieur de la Bussière, mit à profit sa charge de greffier du parlement de Paris pour y faire des recherches dans ses archives. Il avait présenté à Charles IX son manuscrit *Recueil des Roys de France, leurs Couronne & Maison* en 1565. [↑](#footnote-ref-399)
400. Jacques Amyot, *Projet de l’éloquence royale composé pour Henry III, roi de France*, Versailles, 1805, p. 1 et 7. Jean du Tillet n’était pas de cet avis. Il écrit à Charles IX : « *Quand les Grecs & Latins ont défini l’orateur homme de bien sachant bien dire, ils ont confessé que le bien dire n’est qu’un parement de vertu, laquelle défaillante ce parement ne doit estre estimé ; et au contraire la vertu seule suffit. Les escrits publiez depuis la division ouverte en vostre royaume ont esté dressez par une éloquence nourrie de licence (que les fols appellent liberté) compagne de séditions, incitant le peuple effréné, plein de désobéissance, téméraire et arrogante, n’estant à tolérer es républiques bien gouvernées* » (*Les Mémoires et recherches de Jean du Tillet*…, *op. cit*., non paginé). [↑](#footnote-ref-400)
401. Brantôme, *Œuvres complètes*, *op*. *cit*., t. V, p. 282-283. [↑](#footnote-ref-401)
402. [Jean de Serres], *Recueil des choses mémorables avenues en France sous le règne de Henri II, François II, Charles IX, Henri III et Henri IV*, M. D. XCVIII, p. 505-506. [↑](#footnote-ref-402)
403. Cimber et Danjou, *op. cit*., t. VIII, « Histoire contenant un abrégé de la vie, mœurs et vertus du Roy Très-Chrestien et débonnaire Charles IX, vrayment piteux, propugnateur de la Foy Catholique, et amateur de bons esprits…, par A. Sorbin, dit de Sainte Foy, son prédicateur… », p. 271-331, pour la citation, p. 300-301. [↑](#footnote-ref-403)
404. Il fut publié en 1625 sous le titre de *la chasse royale* et réédité en 1859 : *Livre du roy Charles. De la chasse du cerf*, Paris, 1859. [↑](#footnote-ref-404)
405. Brantôme, *Œuvres complètes*, *op*. *cit*., t. V, p. 281-282 et 285-286. [↑](#footnote-ref-405)
406. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-406)
407. Roland de Lassus, appelé par les Italiens *Orlando di Lasso*, né à Mons en 1520, obtint de grands succès dans toute l’Europe et mourut à Munich en 1594. Il était venu en France en 1571, mais on ignore la durée de son séjour. Appelé par Charles IX, il s’était mis en route, quand il apprit le décès du Roi et rebroussa chemin. [↑](#footnote-ref-407)
408. Cimber et Danjou, *op. cit*., t. VIII, p. 301. [↑](#footnote-ref-408)
409. Edouard Frémy, *L’Académie des derniers Valois*, Paris, 1887, p. 46-50. [↑](#footnote-ref-409)
410. François de Belleforest (1530-1583) avait été « nourri » à la cour de Marguerite de Navarre, sœur de François Ier. Il abandonna des études de droit pour se consacrer à la poésie et cultiva l’amitié de Ronsard et de Jean Antoine de Baïf. Sa plus grande réussite fut la traduction des *Histoires tragiques* de l’italien Matteo Bandello. Il écrivit ensuite sur la cosmographie et l’histoire. Il publia en 1568 son *Histoire des neuf rois qui ont eu le nom de Charles* qui lui valut d’être nommé historiographe du duc d’Anjou, frère de Charles IX. [↑](#footnote-ref-410)
411. Étienne Pasquier (1529-1615), considéré comme l’un des précurseurs de l’historiographie moderne, fut reçu avocat en 1549. Le premier volume de ses *Recherches de la France*, paru en 1560, connut un grand succès. En 1564, c’est son plaidoyer en faveur de la Sorbonne dans le procès qui l’opposa aux Jésuites qui le rendit célèbre. En 1568, il adressa des conseils à Charles IX dans des lettres qui ont malheureusement disparu. En 1585, il fut nommé par Henri III avocat général en la Chambre des Comptes. En 1586, il publia les dix premiers Livres de ses lettres. Sur lui, voir Catherine Magnien-Simonin, « Étienne Pasquier (1529-1615) ou la dissidence discrète », *Les Dossiers du Grihl* [[En ligne](https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5748)], 2013-01, consulté le 12 juin 2014. [↑](#footnote-ref-411)
412. Antoine Loisel (1536-1617), était l’un des meilleurs amis de Pas­quier qui lui adressa nombre de ses lettres. Après avoir fait, comme ce dernier, ses études à Paris, sous la direction de Ramus, il suivit ensuite les cours de droit de Cujas à Toulouse. Reçu avocat, il compta Catherine de Médicis et son plus jeune fils, François, duc d’Alençon, parmi ses clients. Henri IV le choisit pour être son avocat général au Parlement. Son neveu, Claude Joly, publia ses œuvres inédites, sous le titre d’*Opuscules*,en 1652. [↑](#footnote-ref-412)
413. Bernard de Girard, sieur du Haillan (1535-1610) se fit connaître par son traité *De l’estat et succez des affaires de France*, publié en 1570, une histoire politique et institutionnelle qui lui valut la charge d’historiographe de France, accordée par Charles IX en 1571. D’abord secrétaire de François de Noailles, évêque de Dax, ambassadeur en Angleterre, puis à Venise, l’un des meilleurs diplomates de Charles IX, il passa au service du duc d’Anjou, futur Henri III, frère puîné de Charles IX. Historien et théoricien politique, il fut également un poète, disciple de Ronsard. Avec du Tillet, Le Roy, Pasquier et Loisel, il participa au renouveau de l’historiographie française. Édifié par les convulsions du règne d’Henri III, et l’avènement d’Henri IV, le partisan de la monarchie mixte finit par adopter la conception du pouvoir absolu du Roi par Jean Bodin, qu’il avait tant critiqué. [↑](#footnote-ref-413)
414. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, Lyon, 1596, Dédicace à Charles IX, non paginée. [↑](#footnote-ref-414)
415. *Considérations sur l’Histoire Françoise et l’Universelle de ce temps dont les merveilles sont succinctement récitées*, *A la Royne Mère du Roy. Par Loys Le Roy, dict Régius. A Paris, de l’imprimerie de Frédéric Morel, rue S. Jean de Beauvais, au Franc Meurier, 1568. Avec Privilège du Roy*, dédicace non paginée. En 1575, il publia *De l’excellence du Gouvernement Royal, par Loys Le Roy, dict Regius*, *A Paris, par Frédéric Morel, Imprimeur du Roy, 1575. Avec Privilège*. Loys ou Louis le Roy (1510-1577), était un brillant helléniste qui avait reçu les leçons de grec de Guillaume Budé, à Paris. Il publia aussi de nombreuses traductions du grec en français, notamment les *Politiques* d’Aristote et de Platon, et des œuvres de Xénophon, de Démosthène et d’Isocrate. [↑](#footnote-ref-415)
416. Loys le Roy, *Considérations sur l’Histoire Françoise, op. cit.,* dédicace non paginée. [↑](#footnote-ref-416)
417. *Les Mémoires et recherches de Jean du Tillet*..., *op*. *cit*., non paginé. [↑](#footnote-ref-417)
418. François de Belleforest avait publié en 1559 une traduction des *Histoires tragiques* de l’italien Matteo Bandello. [↑](#footnote-ref-418)
419. La dernière édition des *Annales et Chroniques de France*, par l’historiographe de France, Nicole Gilles, datait de 1547. Belleforest ne publia son travail qu’après la mort de Charles IX. Il le dédia à Henri III [*Les Grandes Annales et Histoire générale de France, dès la venue des Francs en Gaule, jusques au règne du Roy Très-Chrestien Henry III. Par François de Belle-Forest, Comingeois, & Annaliste de sa Majesté très-Chrétienne*. A Paris, chez Gabriel Buon, 1579, 2 tomes. [↑](#footnote-ref-419)
420. François de Belleforest *Histoire des neuf rois qui ont eu le nom de Charles*…, Paris, 1568. [↑](#footnote-ref-420)
421. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, Rouen, 1611, f ° 310. [↑](#footnote-ref-421)
422. *Ibidem*, Livre second : *Titres, grandeur et excellence des roys et royaume de France*, p. 131. Il ajoute que « les rois de France doivent le titre de Roi Très Chrétien à leurs mérites, surtout pour avoir maintenu l’église Gallicane : « les rois et royaume de France l’ont à bon droict obtenu, tant pour la vraye religion des rois que pour avoir maintenu l’église Gallicane en son sainct ordre, & par leur exemple exercité & contenu les sujets en foy & œuvres Chrestiennes, qui en ont plus receu de fruict, que de tous les autres potentats ensemble ». [↑](#footnote-ref-422)
423. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op*. *cit*., f ° 302 v°- 303. [↑](#footnote-ref-423)
424. Le Roy, *De l’excellence du Gouvernement Royal*, Paris, Frédéric Morel, 1575, f ° 36 r °. [↑](#footnote-ref-424)
425. Du Tillet, *Les mémoires et recherches, op. cit.,* p. 132. [↑](#footnote-ref-425)
426. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 308. [↑](#footnote-ref-426)
427. *Ibidem*, f ° 305. [↑](#footnote-ref-427)
428. Du Tillet, *Mémoire & advis… sur les libertez de l’Eglise Gallicane*, fait en 1551, éd. 1594, p. 3 – 4. Du Haillan fait écho à du Tillet : « Plusieurs soustiennent que les Roys de France sont aussi bien souverains Pontifes en leur Royaume, en l’Eglise Gallicane & en la puissance spirituelle, que Roys en la temporelle, qu’ils ont toute & souveraine authorité en ladite Eglise & avec pouvoir de corriger & amender les abuz d’icelle, d’y ordonner Loix & Ordonnances, d’assembler & convoquer Conciles & Synodes, & d’y faire tous actes de Souverains pasteurs de l’Église. Quand les Papes nous ont été favorables & doux, qu’ils ont laissé jouyr les Ecclésiastiques des droits de l’Église Gallicane, nos Roys ny leurs sujets n’ont voulu remuer ceste pierre ; mais quand on a veu que les papes ont voulu trop entreprendre sur les uns & sur les autres, on l’a remuée, on en a fait plusieurs livres, & nous en avons amplement discouru en nostre œuvre de la Monarchie desjà plusieurs fois allégué ». Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 308. [↑](#footnote-ref-428)
429. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, Mélisssa Lapointe, Dominique Locas et Luc Vaillancourt (édit.), Editions du Gr@@l, 2005, Livre XII, lettre II, p. 415. [↑](#footnote-ref-429)
430. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 170. [↑](#footnote-ref-430)
431. Le Roy, *De l’excellence du Gouvernement Royal*, *op*. *cit*., f ° 28 v °. [↑](#footnote-ref-431)
432. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 195. [↑](#footnote-ref-432)
433. Du Tillet, *Les Mémoires et recherches, op. cit.,* p. 154. [↑](#footnote-ref-433)
434. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 307 v °. [↑](#footnote-ref-434)
435. *Divers opuscules tirez des mémoires de M. Antoine Loisel, Avocat en Parlement*, Paris, 1652, p. 64-65. [↑](#footnote-ref-435)
436. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 315. [↑](#footnote-ref-436)
437. *Divers opuscules tirez des mémoires de M. Antoine Loisel, Avocat en Parlement*, *op*. *cit*, p. 61. [↑](#footnote-ref-437)
438. « *Si les femmes héritent, comme en Espaigne, Angleterre, Escosse*», écrit Loys Le Roy, « *il advient que par leur mariage l’estat vienne en pouvoir de Prince estranger ; qui est chose pernicieuse & dangereuse, pourtant que celuy qui vient d’estrange nation, est d’autre nourriture & condition, & a autres meurs, autre langage & autre façon de vivre, que ceux du païs où il vient dominer, & si veult communément avancer ceulx de sa nation, & leur baille la plus grande & principale authorité au maniement des affaires, & davantage les préfère aux honneurs & profits* ». Loys Le Roy, *De l’excellence du Gouvernement Royal*, *op*. *cit*., f ° 36 r °. [↑](#footnote-ref-438)
439. *Divers opuscules tirez des mémoires de M. Antoine Loisel, Avocat en Parlement*, *op*. *cit.*, p. 69-71. [↑](#footnote-ref-439)
440. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 415. Jean du Tillet lui-même, plus érudit et historien que théoricien politique, qui n’a pas subi l’influence de Claude de Seyssel, reconnaît que la puissance absolue des Rois est « réglée » : « Quelque plenitude de puissance qu’ils aient, elle doit estre par eux exercée avec équité & justice, & si leur puissance absolue n’y est reiglée, elle devient dissolue ». Du Tillet, *Les mémoires et recherches, op. cit.,* p. 134. [↑](#footnote-ref-440)
441. Loys Le Roy, *De l’excellence du Gouvernement Royal*, *op*. *cit*., f ° 13. [↑](#footnote-ref-441)
442. Cité dans *Les Lettres d’Étienne Pasquier*, *op*. *cit*., p.415. Du Haillan fait la même remarque : « leur bonté, & le zèle qu’ils ont tousjours porté à la justice, & au bien, soulagement, & repos de leur Estat & peuple, leur a fait de leur propre mouvement faire des loix & des Officiers, par le pouvoir & authorité desquels ils ont volontairement reiglé & bridé leur puissance, qui pour cela n’est en rien diminuée, ravallée, ou abbaissée, mais au contraire plus grande, plus asseurée, & plus doucement supportée ». Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 171 r °. [↑](#footnote-ref-442)
443. *Les Grandes Annales et Histoire générale de France*…, *op*. *cit*., Livre I, chapitre I, f ° 1 v °-2. [↑](#footnote-ref-443)
444. *Ibidem*, f ° 170. [↑](#footnote-ref-444)
445. *Les Recherches de la France* *d’Estienne Pasquier*, Paris, 1621, p. 42. [↑](#footnote-ref-445)
446. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., Pasquier, p. 415. [↑](#footnote-ref-446)
447. Il remarque que « l’un des principaux de ces escrivains est tombé en crime capital, pource qu’il s’est fait Ligueur ». L’allusion à Jean Bodin est évidente. Celui-ci écrit : « *On a voulu dire & publier par escrit que l’estat de France estoit aussi composé des trois Républiques, & que le Parlement de Paris tenoit une forme d’Aristocratie, les trois estats tenoyent la Démocratie, & le Roy représentoit l’estat Royal, qui est une* opinion non seulement absurde, ains aussi capitale. Car c’est crime de lèze majesté de faire les subjects compagnons du Prince souverain ». *Les Six Livres de la République de J. Bodin, Angevin*, Lyon, 1589, Livre II, chap. I, p. 183. [↑](#footnote-ref-447)
448. Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 170. [↑](#footnote-ref-448)
449. Machiavel lui-même n’est pas loin de le penser, lorsqu’il reconnaît une utilité au Parlement en faveur du roi : « *Parmi les royaumes bien ordonnés et gouvernés de notre temps, il y a celui de France. Et l’on y trouve une infinité de bonnes institutions dont dépend la liberté et sécurité du roi ; desquelles la première est le parlement et son autorité ; car celui qui ordonna ce royaume, connaisssant l’ambition des puissants et leur insolence et jugeant que leur était nécessaire un frein en la bouche qui les bridât, et d’autre part connaissant la haine de la multitude pour les grands, fondée sur la peur, et voulant les rassurer, il ne voulût pas que ce fût là une charge particulière du roi, pour lui éviter les récriminations où il eût pu être exposé de la part des grands, s’il favorisait le peuple, et de la part du peuple, s’il favorisait les grands, et c’est pourquoi il institua un tiers juge qui fût celui qui, sans récriminations contre le roi, frappât les grands et favorisât les petits. Et cela ne pouvait être ordonné de façon meilleure ni plus sage, ni qui soit plus grande source de sécurité pour le roi et le royaume* ». Machiavel, *Le Prince*, éd. Yves Lévy, Paris, 1980, ch. XIX, p. 165-166. [↑](#footnote-ref-449)
450. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 199. [↑](#footnote-ref-450)
451. *Les Recherches de la France* *d’Estienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 227.  [↑](#footnote-ref-451)
452. Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 195. En l’occurrence, Pasquier fait allusion à la déclaration de Charles IX sauvegardant les droits de son frère, le futur Henri III, sur le trône de France, malgré son élection en Pologne. [↑](#footnote-ref-452)
453. *Ibidem*, Livre XII, lettre II, p. 415-416. [↑](#footnote-ref-453)
454. L’étude la plus récente sur le pouvoir absolu du roi de France au XVIe siècle est celle d’Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu, Naissance de l’imaginaire politique de la royauté*, Paris, 2013. [↑](#footnote-ref-454)
455. Cité dans Lancelot Voisin de la Popelinière, *L’Histoire de France, enrichie des plus notables occurrances survenues ez provinces de l’Europe et pays voisins, soit en Paix, soit en Guerre*…, La Rochelle, 1581, 2 vol., tome I, livre X, f ° 370. [↑](#footnote-ref-455)
456. *Ibidem*, f ° 371 v °. [↑](#footnote-ref-456)
457. *Ibidem*, f ° 373. Pasquier déplore ces enregistrements forcés qui réduisent le rôle constitutionnel des Cours de justice, car cet autoritarisme ne fait que rendre le pouvoir royal plus tyrannique, et moins obéi. « Maintenant qu’on les contrainct, tantost par commandemens absolus, tantost par la présence du Roy ou des Princes de son sang, sans requérir les voix & opinions des juges, tout aussi-tost se sont les affaires de nostre France desliées, & la désobéïssance logée au cœur des sujets. De manière que là où nos Roys commandoient avec une baguette à leurs sujets, maintenant (il faut que je le die à mon grand regret), ils n’y peuvent bonnement commander avec deux & trois armées […] La Couronne de France estoit maintenue par l’authorité de ces trois Ordres ; diminuez leurs authoritez, certainement lors que penserez plus magnifier la Majesté de nostre Roy, par une puissance absoluë, c’est lors que la trouverez plus diminuée & affoiblie ». [Cité dans *Les Lettres d’Etienne Pasquier*, *op*. *cit*., p. 415-416.

     Du Haillan regrette également que les temps aient changé sur ce point : « Jadis c’estoit un vray sénat Romain qui représentoit une majesté secourable aux bons, & espouvantable aux mauvais, pource mesmement qu’elles ont cognoissance sans appel en dernier ressort, non seulement de toutes matières civiles & criminelles, mais de toutes lettres Royaux. […] La licence de ce siècle est si grande que cest article se trouve aujourd’huy sans effet en plusieurs endroits de la France. Aussi les compagnies de ce temps ne sont telles qu’elles estoient jadis ». Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France*, *op. cit*., f ° 170. [↑](#footnote-ref-457)
458. *Harangue du Roy Charles IX à Messieurs de la Court de Parlement à Paris, tenant son Siège Royal, & lict de Justice*, A Rouen, De l’Imprimerie de Martin le Mesgissier, Imprimeur du Roy, 1574, Avec Privilège. [↑](#footnote-ref-458)
459. L’historien protestant La Popelinière, qui reproduit dans son histoire le discours du Roi, note en marge : « *Autorité & puissance des Parlemens de France, autrefois Curateurs des Roys, abaissée & amoindrie* », et dans son commentaire, il se place dans le camp des partisans d’une monarchie modérée, et d’une puissance absolue contrôlée. La Popelinière, *op*. *cit*., t. II, f ° 9-10. [↑](#footnote-ref-459)
460. Sur les relations entre Charles IX et le parlement de Paris, voir Sylvie Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005. [↑](#footnote-ref-460)
461. Bnf, Dupuy 801, f ° 27, Charles IX au président de Thou, du Plessis-lès-Tours, le 1-9-1569, contreseing de Brulart. [↑](#footnote-ref-461)
462. Bn, Dupuy 498, f ° 42, Charles IX au président de Thou, au Plessis-lès-Tours, le 5-10-1569. Contreseing de Brulart. Il avait aussi interdit à son parlement de se mêler des affaires des princes du sang rebelles, qu’il se réservait, ou d’attendre ses ordres pour priver Coligny de sa charge d’Amiral de France. (Voir J. F. Labourdette, « L’échec de la politique de concorde de Charles IX, de la pacification de Saint-Germain (10 août 1570) à la Saint-Barthélemy (24 août 1572) », dans *Contributions à une Histoire du Catholicisme, Papauté, Aquitaine, France et Outre-mer*, Mélanges offerts à Marc Agostino, Paris, Karthala, 2013, p. 175 à 192. [↑](#footnote-ref-462)
463. Jean Bodin précise que ce Conseil privé, qu’il appelle Sénat, n’est établi que pour donner des avis au Roi, et non pour commander : sans le souverain il n’a aucune existence : « *Le Sénat est establi pour donner advis à ceux qui ont la souveraineté, j’ay dit donner advis, parce que le Sénat d’une République bien ordonnée ne doit point avoir puissance de commander, ny décerner mandemens, ny mettre en exécution ses advis & délibérations, mais il faut tout rapporter à ceux qui ont la souveraineté* […] *Aussi voit-on que tous les arrests du conseil privé portent ces mots : « Par le Roy en son conseil », lequel ne peut rien faire si le Roy n’est présent, ou qu’il n’ayt pour agréable les actes de son conseil* ». (J. Bodin, *Les Six Livres de la République*…, *op. cit*., Livre III, chapitre I, p. 254-255). [↑](#footnote-ref-463)
464. La Popelinière, *op*. *cit*., I, livre X, f ° 371 v °. [↑](#footnote-ref-464)
465. Voir Jean-François Labourdette, *Charles IX et la puissance espagnole. Diplomatie et guerres civiles (1563-1574)*, Prix de l’Académie française 2014, Paris, Champion, 2013, p. 415-418. [↑](#footnote-ref-465)
466. Lettre de Charles IX à son ambassadeur à Rome, M. de l’Isle [octobre 1561], citée dans La Popelinière, *op*. *cit*., I, f ° 257. [↑](#footnote-ref-466)
467. Charles IX à M. de Fourquevaux, Angers, 7-2-1570, cité dans *Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux, ambassadeur en Espagne, 1565-1572*, C. Douais éd., Montpellier, 1899, p. 278-282. [↑](#footnote-ref-467)
468. Le 24 novembre 1573, il écrivait à Matignon, son lieutenant général en Normandie, de s’y rendre « bien amplement instruict de tout ce que je vous ay mandé pour m’en rendre compte par le menu » (Bnf, Fr 3254, f° 73, Charles IX à M. de Matignon, du 29-11-1573, Châlon en Champagne, contreseing de Pinart). [↑](#footnote-ref-468)
469. Bnf, Fr 3967, f ° 67-70 et 500 Colbert, 366, p. 527-530, Charles IX à M. du Ferrier, du 25-1-1574, Saint-Germain en Laye, contreseing de Fizes. [↑](#footnote-ref-469)
470. Charles IX à M. de Fourquevaux,Fontainebleau, 30-3-1567, De L’Aubespine, cité dans *Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux,*  *op*. *cit*., p. 89-91. [↑](#footnote-ref-470)
471. Voir J. F. Labourdette, *Charles IX et la puisssance espagnole*…, *op*. *cit*., p. 75-78. [↑](#footnote-ref-471)
472. Bnf, Fr 15869, f ° 3, *Instruction à Monsieur le comte de Tournon, allant en ambassade à Rome*, s.d. (après le 11 juillet 1566, date de la mort de Villeparisis). [↑](#footnote-ref-472)
473. C’est aussi pour cette raison que, pendant les guerres civiles, il refusait d’admettre les bons offices d’un autre souverain entre lui et ses sujets : « *Dieu m’ayant faict en saincte grace de me constituer Prince légitime et souverain sur mes subgectz, et les ayant tousjours traictez avec la doulceur et clémence que l’on se doibt promestre d’un bon prince, qui veult aussi se réserver et maintenir son auctorité, je ne suis pas pour recevoir ung moyen entre eulx et moy pour rabiller les faultes qu’ilz ont faictes, lesquelles quant ilz vouldront recongnoistre et s’humilier comme ilz doyvent, me trouveront aussi favorable et plain d’amour et affection paternelle envers eulx, que j’ay esté cy devant* ». (Bnf, Fr. 15918, f ° 105-106, Charles IX à l’évêque de Rennes, du 9-12-1567, Paris). [↑](#footnote-ref-473)
474. Bnf, Fr 15902, f ° 205 r°-208 r °, Charles IX à M. de Bellièvre, du 29 décembre 1572. [↑](#footnote-ref-474)
475. Bnf, Fr 3899, f ° 308 v °-309 v °, Charles IX à Ferrals, du 7 février 1572. [↑](#footnote-ref-475)
476. Bnf, Fr 3867, f ° 65-67 r °, et 500 Colbert, 366, p. 485-486, Charles IX à M. du Ferrier, du 5-1-1574, Saint-Germain en Laye, contreseing de Fizes. [↑](#footnote-ref-476)
477. Pour autant, le Pape ne pouvait le déchoir de son titre de Très-Chrétien, car, écrivait du Haillan « *Quelques-uns veulent dire que les Papes donnèrent ce nom de Très Chrestien à Charles-Magne, héréditaire à sa postérité ; mais nos Roys par consentement universel de tout le monde, l’ont acquis, & laissé héréditaire & patrimonial à leurs successeurs, pour avoir vivement soustenu la Foy & Religion Chrestienne contre les Infidèles, & ne faut que les Papes se glorifient de leur avoir donné ce Tiltre, qui leur a esté donné par la commune voix des Chrestiens* ». Du Haillan, *De l’estat et succez des affaires de France, op. cit.*, f ° 310. [↑](#footnote-ref-477)
478. Bnf, Fr 16039, f ° 288, le cardinal de Rambouillet à Charles IX, d’août 1570. [↑](#footnote-ref-478)
479. Bnf, 16104, Charles IX à Saint-Gouard, du 5-12-1572. [↑](#footnote-ref-479)
480. Bnf, Fr 17832, f ° 158 r°-159 v °, Charles IX au comte de Retz, du 29-10-1570. [↑](#footnote-ref-480)
481. *Instruction donnée à MM. de Montmorency et de Foix pour la négociation du mariage du duc d’Alençon avec le reine Elizabeth*, Blois, 25-4-1572, Pinart, dans *Correspondance diplomatique de Bertrand de Salignac de la Mothe Fénelon*, *op*. *cit*., t. VII, p. 289-294. [↑](#footnote-ref-481)
482. Bnf, Fr 3899, f ° 291 v °- 292 v °, sans date, Instructions du Roi à M. de la Bourdaisière. Son prédicateur insistait sur la dévotion de Charles IX, et sur son application à remplir ses devoirs de roi thaumaturge, aussi bien en touchant les écrouelles qu’en lavant les pieds des pauvres le Jeudi saint : « Il avoit les mains belles par excellence, larges, les doigts longs ; et le faisoit singulièrement beau voir faire le signe de la croix, ores qu’il touchoit les malades, une des actions ausquelles il se plaisoit excellement, comme il faisoit aussi au service des pauvres, le jour du jeudy absolu ; auquel jour chacun le voyoit si allégrement et avec une si rare dévotion servir aux pauvres qu’il estoit assez aisé à juger quel estoit le contentement et religieux plaisir qu’il y prenoit ». (Cimber et Danjou, *op*. *cit*. t. VIII, « Vie de Charles IX », p. 297). [↑](#footnote-ref-482)
483. Bnf, Fr 3899, f° 314 v°-315 v°, Charles IX à M. de Ferrals, du 31 juillet 1572. Sorbin écrit qu’il aimait « principalement ceux qu’il cognoissoit zélateurs en la religion catholique, ausquels il descouvroit volontiers son cueur, leur faisant cognoistre par ses propos combien il désiroit de voir Dieu honoré et bien servy en France, et l’hérésie desracinée ». (Cimber et Danjou, *op*. *cit*. t. VIII, « Vie de Charles IX », p. 308. [↑](#footnote-ref-483)
484. Charles IX à M. de Fourquevaux, Angers, 7-2-1570, cité dans *Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux, op. cit.*, p. 278-282. [↑](#footnote-ref-484)
485. Bnf, Fr 3899, f ° 293 r °-v °, le Roi à M. de Ferrals, du 5 octobre 1571. [↑](#footnote-ref-485)
486. « *Instruction mandée par le Roy aux gouverneurs de Normandie de ce qu’ils auront* à *faire vers ceulx de la nouvelle religion, du IIIe jour de novembre* 1572 », du 3-11-1572, Contreseing de Pinart,. Cité dans *Correspondance diplomatique de Bertrand de Salignac de la Mothe Fénelon*, *op*. *cit*., t. VII, p. 388-391, pour la citation, p. 390. [↑](#footnote-ref-486)
487. « La raison d’état naît précisément chez des auteurs qui ne croient plus en l’idée selon laquelle la conservation des États dépend d’abord et avant tout de la qualité de leurs institutions ». (Romain Descendre, « Sur l’effacement du modèle de la constitution mixte dans les discours italiens de la raison d’état : Botero, Boccalini et Zuccolo », p. 71-94, dans *Le Gouvernement mixte, De l’idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIIe-XVIIe siècle)*, Etudes réunies et introduites par Marie Gaille-Nikodimov, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2005). Giovanni Botero définit ainsi la raison d’État : « Estat est une ferme domination sur les peuples  & la Raison d’Estat est la cognoissance des moyens propres à fonder, conserver, & agrandir une domination & seigneurie. Il est bien vray, pour parler absolument, qu’encore qu’elle s’estende aux trois susdites parties, il semble ce néanmoins qu’elle embrasse plus estroictement la conservation que les autres, & des autres l’estendue plus que la fondation, car la Raison d’Estat supppose le Prince & l’estat ; le premier comme ouvrier, le second, comme matière ». (*Raison et gouvernement d’Estat, en dix livres, du seigneur Giovani Botero… Traduicts sur la quatrième impression italienne… Par Gabriel Chappuys, Secrétaire, Interprète du Roy…* A Paris, 1599, Livre I, f° 4). Voir aussi la dernière édition, et la première en français depuis celle de 1599, du livre de G. Botero : Giovanni Botero, *De la raison d’État*, éd. et trad. de l’italien par Pierre Benedittini et Romain Descendre, Gallimard, Paris, 2014. [↑](#footnote-ref-487)
488. Bnf, Fr. 15918, f ° 10, l’évêque de Rennes à Charles IX, Heidelberg, 1-11-1567. [↑](#footnote-ref-488)
489. Charles IX à l’évêque de Dax, le 11 mai 1572. Cité dans Marquis de Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, Paris, 1867, 3 vol., I, p. 9, note 1. [↑](#footnote-ref-489)
490. Charles IX à M. de la Mothe Fénelon, Paris, 9-8-1572, Pinart, dans *Correspondance diplomatique de Bertrand de Salignac de la Mothe Fénelon*, *op*. *cit*., t. VII, p. 306-314. [↑](#footnote-ref-490)
491. Charles IX à M. de Mondoucet, du 26 et du 31-8-1572, cité dans J. F. Labourdette, *Charles IX et la puissance espagnole…, op. cit*., p. 509-510. [↑](#footnote-ref-491)
492. Bnf, Fr 3899, f ° 302 v °-303 r °, Charles IX au président du Ferrier, du 31-12-1571. [↑](#footnote-ref-492)
493. La retraite de Don Juan d’Autriche avait empêché la flotte chrétienne de surprendre la flotte turque devant Modone. Voir J. F. Labourdette, *Charles IX et la puissance espagnole…, op. cit*., p. 507 et 579. [↑](#footnote-ref-493)
494. Bnf, Fr 3899, f ° 202 v ° à 204 r °, Charles IX à François de Noailles du 30-11-1572. [↑](#footnote-ref-494)
495. Bnf, Fr 16105, f ° 62 et suiv., Charles IX à M. de Saint-Gouard du 6-4-1573. [↑](#footnote-ref-495)
496. Bnf, Fr 3899, f ° 337-339 r °, Instruction du Roi à M. de Schomberg, du 15 février 1573, contreseing de Brulart. [↑](#footnote-ref-496)
497. Charles IX à M. de Fourquevaux, Blois, 14-10-1571, De Neufville, cité dans *Lettres de Charles IX à M. de Fourquevaux*, *op*. *cit*., p. 363-365. Claude de Seyssel justifiait avant l’heure le double-jeu de Charles IX envers Philippe II, dont il mettait en doute la bonne foi et les intentions : « Il est loisible en bonne conscience de le faire à celui qui peut raisonnablement et apparemment craindre que tels voisins étant fortifiés n’entreprennent l’outrager : ainsi que fit Saint Paul qui mit le schisme entre les Juifs, voyant qu’ils s’accordaient à lui mal faire contre raison ; à l’exemple duquel il est permis en tel cas à tout bon Prince de mettre et entretenir par bons et couverts moyens la diffidence et le différend entre ceux desquels il connaît que l’accord serait à son dommage et de ses sujets contre raison ». Seyssel, *La Monarchie de France, op. cit*., IV, 3, p. 193. [↑](#footnote-ref-497)
498. Voir Marie-Madeleine Fragonard, « L’établissement de la raison d’état et la Saint-Barthélemy », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 20 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 18 janvier 2014. URL : <http://ccrh.revues.org/2535>. [↑](#footnote-ref-498)
499. Les auteurs dont Charles IX avait lu les ouvrages n’admettaient pourtant pas que le Roi pût lui-même condamner sans l’intermédiaire des institutions judiciaires : « Les rois mesmes qui sont la loy vive n’ont accoustumé de condamner personne, ains font administrer justice selon la forme deue & accoustumée en leur royaume. Et quand ils commanderont aux juges de condamner ou à autre de tuer, encor qu’on ne fist résistance de fait à leurs ministres ou justice, telle obéissance ne seroit suffisante descharge devant Dieu qui règne sur les hommes. Et les rois très-chrestiens n’ont voulu user de celle puissance ». Du Tillet, *Les Mémoires et recherches…, op. cit.*,p. 257. Et son ancien chancelier, Michel de l’Hôpital, s’élevait contre cette justice expéditive et la pratique de la ruse et de la tromperie comme moyen de gouvernement. Ses ancêtres n’estimaient jamais « qu’il y ait de la vertu à engager le combat alors que le jour était couché, furtivement à la nuit noire, ni de s’approcher de leur cible sous des armes luisantes. Jamais ne leur serait venue l’idée de rompre le pacte juré, quelqu’ait été pressante et grande l’*utilitas* immédiate pour les pousser à agir en sens contraire ». Cité dans Denis Crouzet, *La Sagesse et le malheur*, Seyssel, 1998, p. 578. [↑](#footnote-ref-499)
500. « *Favorables aux théories scolastiques de la souveraineté du peuple, les calvinistes français adoptèrent un anti-machiavélisme méthodique avec la publication en 1576 du pamphlet d’un président au Parlement de Grenoble, Innocent Gentillet,* Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en paix un royaume*, contre N. M. le Florentin. Il visait les auteurs du crime politique de la Barthélemy* ». Cf. Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masqué*?, *op.cit*., p. 219. [↑](#footnote-ref-500)
501. *Le Tocsain contre les massacreurs et auteurs des confusions en France*…, Reims, J. Martin, 1577, p. 52, cité dans Charles Benoist, *Le machiavélisme après Machiavel*, Paris, s. d., p. 11-13. [Une version du *Tocsain* se trouve dans Cimber et Danjou, *op*. *cit*., VII, p. 1 à 76]. Un autre pamphlet, *Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Catherine de Médicis, Royne mère*, paru en 1575 et 1576 (dans l’édition critique sous la direction de Nicole Cazauran, Droz, Genève, 1995), vise surtout la Reine mère, qui aurait fait de Machiavel son livre de chevet. « *Celle-ci, imbue de Machiavel ou accusée de l’être par les élites de la cour comme par un anti-machiavélisme populaire, canalisa vers son compatriote une haine anti-italienne durable en France, alimentée de surcroît par une ferveur gallicane nouvelle, antiromaine et antipapale, étayée par une aversion pour le mercantilisme de la péninsule. Des défenseurs de Machiavel s’opposèrent aux idées dominantes* », comme Jean de la Taille, *Le Prince nécessaire*, 1572. Cf. Michel Bergès, *op. cit*., p. 217. [↑](#footnote-ref-501)
502. *Le Réveille-matin des François et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphe, Cosmopolite, en forme de Dialogues*, A Edimbourg, De l’imprimerie de Jaques James, Avec permission, 1574, dialogue I, p. 107. L’accusation portait en effet non seulement sur Catherine de Médicis, mais sur le Conseil privé où se trouvaient des Italiens, Albert de Gondi, le garde des sceaux Birague, Ludovic de Gonzague, duc de Nevers. [↑](#footnote-ref-502)
503. L’auteur faisait allusion à ce passage du Prince, de Machiavel : « *Un souverain prudent ne peut ni ne doit observer sa foi quand une telle observance tournerait contre lui, et que sont éteintes les raisons qui le firent promettre. Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon ; mais comme ils sont méchants et ne te l’observeraient pas à toi, toi non plus tu n’as pas à l’observer avec eux. Et jamais un prince n’a manqué de motifs légitimes pour colorer son manque de foi* […] *Dans les actions de tous les hommes, et surtout des princes, où il n’y a pas de tribunal à qui recourir, on considère la fin. Qu’un prince, donc, fasse en sorte de vaincre et de maintenir l’État : les moyens seront toujours considérés honorables et loués d’un chacun* ». Cf. N. Machiavel, *Le Prince*, Ed. GF-Flammarion, Paris, 1980, chapitre XVIII, *Comment les princes doivent garder leur foi*, p. 159-161. [↑](#footnote-ref-503)
504. *Le Réveille-matin des François…, op. cit.*, p. 40. L’auteur, qui s’adressait aux protestants, allait même jusqu’à écrire que Charles IX avait tiré de Machiavel le principe de l’unité religieuse du royaume ! « *Prenez garde, que le Roy a esté persuadé par la doctrine de Machiavelli, qu’il ne faut pas qu’il souffre en son Royaume, autre religion que celle sur laquelle son estat a esté fondé, de laquelle, voire de ses faux miracles, il faut qu’il monstre faire compte. Asseurez-vous qu’on luy a enseigné & souvent répété ceste leçon, que son Royaume ne peut estre paisible & asseuré, cependant qu’il y aura deux religions* ». *Ibidem*, p. 37-38. [↑](#footnote-ref-504)
505. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-505)
506. Jean de Serres, *Histoire…, op. cit*., p. 505-506. Le *Réveille-matin des François* en rajoute : « *Considérez que le Roy depuis douze ans en ça a eu des maistres & instituteurs qui l’on apprins à jurer, blasphémer, se perjurer, paillarder, dissimuler sa foy, sa religion, ses pensées, estre maître de son visage, & qui l’ont sur tout nourri à aimer de voir du sang, commençant par des bestes & achevant par ses sujets* ». Cf. *Le Réveille-matin des François…, op. cit.*, p. 37. [↑](#footnote-ref-506)
507. Brantôme, *op. cit*., t. V, p. 254-255. [↑](#footnote-ref-507)
508. Voir J. F. Labourdette, *Charles IX et la puissance espagnole…, op. cit*., p. 442. [↑](#footnote-ref-508)
509. Machiavel estime qu’un prince doit savoir bien dissimuler : « *Celui qui a su mieux user du renard est arrivé à meilleure fin. Mais il faut, cette nature, savoir bien la colorer, et être grand simulateur et dissimulateur*». [Machiavel, *Le Prince, op. cit*., p. 160] Claude de Seyssel rejoint presque Machiavel lorsqu’il écrit comment le Prince doit se conduire lorsqu’il soupçonne d’autres princes de lui vouloir faire la guerre : « *en ce cas, on doit dissimuler avec eux non point pour les tromper ni décevoir, mais pour obvier à* *leurs malices et aguêts. En ce faisant doit le Roi pourvoir toujours couvertement par moyens subtils et raisonnables* ».  Cf. Seyssel, *La monarchie de France, op. cit*., IV, 4, p. 195. [↑](#footnote-ref-509)
510. Cimber et Danjou, *op. cit*., t. VIII, « Vie de Charles IX par Sorbin », p. 297. [↑](#footnote-ref-510)
511. *Le Réveille-matin des François…, op. cit.*, p. 71. [↑](#footnote-ref-511)
512. *Recueil des guerres et traictez d’entre les Roys de France et d’Angleterre, par maistre Jehan du Tillet, sieur de la Bussière, Protenotaire & Secrétaire du Roy, Greffier de son Parlement.* A Paris, 1588, dédicace non paginée. [↑](#footnote-ref-512)
513. Dans son épître (non paginée) à Henri IV, rédigée le 30 septembre 1594, dans l’édition de 1611, du Haillan lui donne Louis XI pour modèle : « *Le Roy Loys XI a esté un grand Prince, & Docteur en affaires d’Estat, & aux finesses du monde. Il est imitable en plusieurs choses, & és autres il faut considérer les hommes ausquels il avoit affaire, & le temps & les affaires de son règne* ». Cf. *De l’estat et succez des affaires de France*, *op*. *cit*. [↑](#footnote-ref-513)
514. Brantôme, *op. cit*., p. 253. [↑](#footnote-ref-514)
515. Avide de connaître l’histoire de ses prédécesseurs et d’y trouver des exemples, Charles IX dut lire ou se faire lire les Mémoires de Commynes dont la dernière édition datait de 1552. Il put s’intéresser à ce passage dans lequel Commines justifait la ruse avec un adversaire de mauvaise foi : « *Il pourra sembler, au temps advenir, à ceulx qui verront cecy, qu’en ces deux Princes* [Louis XI et Charles le Téméraire]*, n’y eut pas grand foy ou que je parle mal d’eux.* […] *Mais, quand on pensera aux autres Princes, on trouvera ceulx cy grans & nobles & notables, & le nostre très sage, lequel a laissé son Royaume accreu, & en paix avec tous ses ennemys. Or voyons donc lequel de ces deux Seigneurs vouloit tromper son compaignon, à fin que, si pour le temps advenir cecy tomboit entre les mains de quelque jeune Prince, qui eust à conduire semblables affaires, il eust mieulx congnoissance, pour l’avoir veu, & se garder d’estre trompé. Car, combien que les ennemys, ne les Princes, ne soyent point tousjours semblables, encores que les matières le fussent, si fait-il bon d’estre informé des choses passées. Pour en déclarer mon advis, je cuide estre certain que ces deux Princes icy y alloient tous deux en intention de tromper son compaignon, & que leurs fins estoyent assez semblables comme vous orrez*… » Cf. *Les Mémoires de Messire Philippe de Commines, chevalier, Seigneur d’Argenton, sur les principaux faicts & gestes de Louis onzième & de Charles huictième, son fils, Roys de France* …, Paris, 1552, f ° 50. [↑](#footnote-ref-515)
516. Cimber et Danjou, *op. cit*., t. VIII, « Vie de Charles IX par Sorbin », p. 297. Dans le *Réveille-matin des François*, on peut lire : « j’ay sceu de bonne part, que le jour que la royne de Navarre (Jeanne d’Albret, mère du futur Henri IV) arriva à Bloys, il dit à sa mère : « Ne joue-je pas bien mon rollet, Madame ? Ce n’est rien fait, respondit-elle, il faut achever. Par la mort-Dieu, Madame, ce répliqua il, je les vous mettray tous au filé, si vous me voulez laisser faire ». Cf. *Le Réveille-matin des François et de leurs voisins*…, *op*. *cit*., p. 37-38. [↑](#footnote-ref-516)
517. *Le Miroir Politique, contenant diverses manières de gouverner & policer les Républiques qui sont, & ont esté par cy devant, Œuvre non moins utile que nécessaire à tous Monarches, Rois, Princes, Seigneurs, Magistrats & autres qui ont charge du gouvernement ou administration d’icelles*, *Par M. Guillaume de la Perrière, Tholosain*, A Paris, 1567, avec privilège du Roy, f ° 7-8 r °. La première édition datait de 1555. Guillaume de La Perrière (1499-1554), prêtre et érudit toulousain, fut l’un des premiers théoriciens politiques français à citer Machiavel. [↑](#footnote-ref-517)
518. Bodin, *Les Six Livres de la République*…, *op. cit.*, Livre II, chap. I, p. 183-184. Bien que ses œuvres ne fussent publiées qu’après la mort du Roi, un autre théoricien de la monarchie absolue, le Nivernais Guy Coquille (1523-1603), put avoir une certaine influence sur Charles IX par l’intermédiaire de Louis de Gonzague, duc de Nevers, l’un de ses conseillers les plus écoutés. Ce dernier avait en effet beaucoup d’estime et d’attachement envers celui dont il fit son procureur fiscal en 1571, et qui écrit : « *Le Roy est Monarque, & n’a point de compagnon en Sa Majesté Royale* ». Cf. *Institution du droict des François*, *par M. Guy Coquille, sieur de Romenay, M. DC. VII*, p. 3. [↑](#footnote-ref-518)
519. Cité dans Michel Antoine, *Louis XV*, Paris, 1989, p. 852. [↑](#footnote-ref-519)
520. Voir notamment, *Parliaments and English Politics 1621-1629*, Oxford, Clarendon Press, 1979. [↑](#footnote-ref-520)
521. À cet égard, il fait très justement remarquer que, jusqu’à la Révolution de 1640, les Anglais ne disent pas le Parlement, mais parlent de « parlements » en liant leur existence à leur période de fonctionnement. Ils parlent, par exemple, du Parlement de 1625 ou de celui de 1628 : *The Crisis of Parliaments : English History 1559-1660*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 39. [↑](#footnote-ref-521)
522. *Parliaments and English Politics…,* *op. cit*., p. 424. [↑](#footnote-ref-522)
523. *Ibidem*, p. 3. [↑](#footnote-ref-523)
524. *Idem.* [↑](#footnote-ref-524)
525. Ils sont les adjoints du *Lord Lieutenant*, grand personnage, pair du royaume, commissaire nommé dans un comté pour représenter le souverain, et chargé de le diriger, notamment d’assurer sa sécurité en temps de guerre ou de grave menace, et de prendre les mesures nécessaires en cas de graves difficultés, comme une famine ou des révoltes. Le *Lord Lieutenant* commande la milice locale. Il nomme les *Deputy Lieutenants*, mais est lui-même désigné par la Couronne et normalement ne choisit un adjoint qu’en accord avec celle-ci. [↑](#footnote-ref-525)
526. *Parliaments and English Politics*…, p. 6. Cela est remarquablement montré dans Thomas Garden Barnes, *Somerset 1625-1640 : A County’s Government during the “Personal Rule”*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1961. [↑](#footnote-ref-526)
527. Il s’agit du fameux débat sur la montée ou le déclin de la *gentry*. Il a été à l’origine d’un nombre très important d’études économiques et sociales de l’Angleterre entre le milieu du XVIe et le milieu du XVIIe siècle, aux apports très féconds, mais l’objectif de départ proposé par R.H.Tawney : expliquer la révolution et la guerre civile par des transformations économiques et sociales n’a jamais été atteint. J’ai abordé la question dans « Religion, économie et Révolution. La Révolution de 1640 en Angleterre : retour à Guizot et à Gardiner ? », dans Jean-Pierre Bardet et Madeleine Foisil (dir.), *La Vie, la mort, la foi, le temps. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, Puf, 1993, p. 745-758. [↑](#footnote-ref-527)
528. Cela amène Conrad Russell à souligner le caractère extraordinaire et tout à fait contingent des événements de 1640 et des années suivantes. [↑](#footnote-ref-528)
529. John Robert Maddicott, *The Origins of the English Parliament 924-1327*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. VII. [↑](#footnote-ref-529)
530. *Ibidem,* p. 1. [↑](#footnote-ref-530)
531. *Ibidem,* p. 49. [↑](#footnote-ref-531)
532. *Ibidem,* p. 393. [↑](#footnote-ref-532)
533. *Ibidem,* p. VIII. [↑](#footnote-ref-533)
534. *Ibidem,* p. 417. [↑](#footnote-ref-534)
535. Sur cette question et sur la manière dont Simon de Montfort transforma les structures et le rôle du Parlement entre 1258 et 1264, on partira de l’excellente mise au point de Nigel Saul, « Simon de Montfort and the Origins of Parliament », dans *History Today*, juillet 2015, p.18-30.-L’ouvrage de référence reste J. R. Maddicott, *The Origins of the English Parliament, op. cit*. [↑](#footnote-ref-535)
536. Ils appartiennent à la *gentry*. [↑](#footnote-ref-536)
537. *The Origins of the English Parliament*, p. 378. [↑](#footnote-ref-537)
538. J. R. Maddicott emploie cette expression – p. 382-383 – pour désigner l’existence dans le royaume de France de grands pouvoirs féodaux provinciaux. Il est clair que les grands aristocrates anglais n’ont pas à la fin du XVe et au début du XVIe siècle l’assise territoriale qu’ont les « grands magnats français » dont le pouvoir reste encore considérable au début du XVIIe siècle, ce qui explique la lutte de Richelieu et de Louis XIII contre les « Grands », mais aussi la Fronde nobiliaire. La différence est bien soulignée par Penry Williams dans *The Tudor* *Regime*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 4-6. [↑](#footnote-ref-538)
539. D. Loades, *Power in Tudor England*, Basingstoke and London, Macmillan Press, 1997, p. 1. [↑](#footnote-ref-539)
540. La bibliographie concernant la Grande Charte est considérable. L’ouvrage de référence reste James C. Holt, *Magna Carta*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. On peut le compléter par l’ouvrage richement illustré, avec les différentes versions du texte, de David Starkey, *Magna Carta : The Medieval Roots of Modern* *Politics*, New York-London, Quercus,2015, et surtout par Claire Breay and Julian Harrison (dir.), *Magna Carta*: *Law,* *Liberty, Legacy*, Londres, The British Library, 2015 ; ce dernier ouvrage constitue le catalogue, augmenté de plusieurs contributions, de l’exposition organisée par la *British Library* à l’occasion du huitième centenaire de la *Magna Carta*. [↑](#footnote-ref-540)
541. Ce n’est pas l’existence d’une assemblée nationale auprès du souverain qui est originale mais la participation étroite à l’administration, voire au gouvernement du royaume. Vision très nuancée et très complète, peut-être néanmoins insuffisamment sensible à l’originalité anglaise, ce qui surprend, dans Michaël A.R.Graves, *The* *Parliaments of Early Modern Europe*, London, Longman, 2001. [↑](#footnote-ref-541)
542. Sir John Fortescue (vers 1394-vers 1480) fut un des grands officiers royaux de l’Angleterre durant la seconde moitié du XIVe siècle puisqu’il fut à la fois *Lord Chief Justice* et *Lord Chancelier*. D’abord au service des Lancastre, il le fut après 1471 à celui d’Edouard IV d’York. Ses travaux furent très importants puisque d’une part il définit l’Angleterre comme un « *dominium politicum et regale* », c’est-à-dire sans autre pouvoir au-dessus de son souverain, et que d’autre part il souligna qu’elle était une *mixed monarchy*, autrement dit une « monarchie mixte », le roi gouvernant avec l’aide du Grand Conseil et du Parlement. [↑](#footnote-ref-542)
543. Cette analyse de l’ouvrage de Fortescue est tirée de John Guy, *Tudor England*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd., 1990, p. 4-5, et p. 28. [↑](#footnote-ref-543)
544. Sir John Fortescue, *The Governance of England*, Charles Plummer éd., London, Oxford University Press, 1885. [↑](#footnote-ref-544)
545. Michael A.R.Graves, *The Tudors Parliaments : Crown, Lords and Commons 1485-1603*, London and New York, Longman, 1985, p. 7. [↑](#footnote-ref-545)
546. Derek Hirst, *Authority and Conflict : England 1603-1658*, London, Edward Arnold, 1986, p. 26-27. [↑](#footnote-ref-546)
547. Ce terme est ce que l’on appelle un faux ami : la *nobility* anglaise, ce sont les Pairs, autrement dit les *Lords*, et eux seuls, qui constituent donc une aristocratie. En dessous se situe la *gentry* dont les membres sont nobles eux aussi ; dans une famille de pairs, seul le titulaire est *Lord*, même le fils aîné n’est du vivant de son père qu’un *gentleman*. Voir K.B. Mc Farlane, *The Nobility of Later Medieval England,* Oxford, Clarendon Press, 1973. [↑](#footnote-ref-547)
548. Encore ne faut-il pas exagérer l’importance de ces liens de clientèle : d’une part, dans chaque comté la *gentry* est nombreuse ; d’autre part, il y a toujours dans chacun non pas une mais plusieurs familles dominantes, dont certaines appartiennent à la *gentry* et non pas à la *nobility*, ce qui réduit la force des clientèles des aristocrates : voir à ce sujet l’article très suggestif de Simon Walker, « Autorité des magnats et pouvoir de la *gentry* en Angleterre à la fin du Moyen Age », dans Philippe Contamine (dir.), *L’État et les* *aristocraties XIIe-XVIIe siècle, France, Angleterre, Écosse*, Paris, Presses de l’Ecole normale supérieure,1989, p. 189-212. [↑](#footnote-ref-548)
549. P. Williams, *The Tudor Regime*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 33-34. [↑](#footnote-ref-549)
550. Les lois votées par le Parlement et promulguées par le souverain sont des *Acts*. Mais le mot *Statute* peut également être employé ; il est en fait plus fréquent avant le XVIIe siècle, notamment au Moyen Age. [↑](#footnote-ref-550)
551. Les « Six Articles » fixent la doctrine de l’Église d’Angleterre que vient d’établir Henry VIII. Loin d’adopter le calvinisme, ils sont marqués par un maintien doctrinal sans rupture avec l’Église médiévale : par exemple, l’article 1 garde la transsubstantiation. [↑](#footnote-ref-551)
552. Le *Prayer Book*, en fait *Book of Common Prayer*, est « le livre de prière commune » de l’Église d’Angleterre, où l’on trouve en particulier la liturgie officielle de celle-ci. C’est donc à la fois un catéchisme et un rituel. Le premier, qui date de 1549, est dû à Cranmer, archevêque de Cantorbery, qui a joué un grand rôle dans l’instauration en Angleterre de la Réforme protestante ; dès 1552, un second *Prayer Book*, nettement calviniste, a remplacé le premier. [↑](#footnote-ref-552)
553. Un *settlement* est le règlement d’une question. En l’espèce, il s’agit pour Élisabeth d’imposer le règlement d’ensemble de la question religieuse en Angleterre en fonction de ses choix. [↑](#footnote-ref-553)
554. M.A.R. Graves, *The Tudor Parliaments*…, *op. cit*., p. 78-79. [↑](#footnote-ref-554)
555. G. Elton, *The Tudor Revolution in Government. Administrative Changes in the reign of Henry VIII*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953. [↑](#footnote-ref-555)
556. L’emploi de ce terme a donné lieu à des discussions et controverses. Il n’y a cependant aucune raison fondamentale de ne pas l’employer, comme l’a d’ailleurs fait le grand spécialiste de ce mouvement qu’a été Patrick Collinson, par exemple dans son ouvrage de référence, *The Elizabethan Puritan Movement*, Oxford, Clarendon Press, 1967. Les Puritains veulent en particulier que la liturgie soit réellement calviniste, refusent le maintien d’une hiérarchie de la *Church of England* telle qu’elle existait avant l’instauration de la Réforme anglaise, et veulent donc que l’Église d’Angleterre fonctionne comme une véritable église calviniste, beaucoup d’entre eux proposant à cet égard d’adopter le modèle écossais, autrement dit le presbytérianisme. En français, voir Armand Himy, *Le Puritanisme*, Paris, Puf, col. « Que-sais-je », 1987. [↑](#footnote-ref-556)
557. Voir ma mise au point : « Politique et religion en Angleterre aux XVIe et XVIIe siècles », dans Nicolas Champ et Eric Suire (dir.), *Les Appartenances religieuses : Confessions, sensibilités et particularismes dans l’histoire du* *Sud-Ouest*, Bordeaux, Fédération historique du Sud –Ouest / Fédération des Sociétés savantes de la Charente-Maritime, 2012, p. 261-282. [↑](#footnote-ref-557)
558. Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965. Pour l’explosion des sectes, cf. Murray Tolmie, *The Triumph of the Saints : The Separate Churches of London 1616 -1649*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. [↑](#footnote-ref-558)
559. « Au cours de ces deux années, des membres des Communes commencent à exposer leurs griefs d’une manière relativement nouvelle, qui menace la capacité du Parlement à remplir sa fonction », c’est-à-dire collaborer avec le souverain. Cf. Stephen D.White, *Sir Edward Coke and « The Grievances of the Commonwealth », 1621-1628,* Manchester-Chapel Hill, Manchester University Press, The University of North Carolina Press, 1979, p. 28. [↑](#footnote-ref-559)
560. S.D. White l’expose avec beaucoup de pertinence dans *Sir Edward Coke….,* op. cit., p. 20-46. [↑](#footnote-ref-560)
561. L’ouvrage de référence est Roger Lockyer, *Buckingham : The Life and Political Career of George Villiers, First Duke of Buckingham, 1592-1628*, London and New York, Longman, 1981. [↑](#footnote-ref-561)
562. « On appelait ainsi une requête adressée au roi par les particuliers qui croyaient avoir à se plaindre d’actes ou de décisions arbitraires, et en sollicitaient l’annulation… Ces recours offraient un cadre commode pour l’énoncé des griefs et la définition du droit… Par leur caractère respectueux, ils étaient de nature à emporter l’adhésion de modérés comme les Lords ; enfin, le roi était obligé de leur répondre par écrit et son approbation transformait ses promesses vagues en garanties positives ». Cf. Léon Cahen et Maurice Braure, *L’Évolution politique de l’Angleterre moderne 1485-1660*, Paris, Albin Michel, coll. « L’Évolution de l’Humanité », 1960, p. 400. [↑](#footnote-ref-562)
563. Conrad Russell a parfaitement montré comment la deuxième moitié des années 1620 a été marquée par des divisions religieuses et politiques telles que les structures du pouvoir et le fonctionnement des institutions en ont été profondément affectées : voir son ouvrage *Parliaments and English Politics 1621-1629*, op.cit.- Voir également L J. Reeve, *Charles I and the road to the personal rule*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [↑](#footnote-ref-563)
564. Esther S.Cope, *Politics without Parliaments 1629-1640*, London, Allen and Unwin, 1987, p. 2. [↑](#footnote-ref-564)
565. *Ibidem,* p. 30. [↑](#footnote-ref-565)
566. D. Hirst, *Authority and Conflict*…, *op. cit.*, p. 27-28. [↑](#footnote-ref-566)
567. L’arminianisme est issu des idées développées par le théologien protestant hollandais, Jacobus Arminius (1560-1609) qui estimait, à l’encontre de Jean Calvin, que la détermination de la destinée de l’homme par Dieu n’était pas absolue, et qu’il pouvait donc accepter ou refuser la grâce. L’arminianisme prit en Angleterre une tonalité particulière : il fut beaucoup moins doctrinal qu’aux Provinces-Unies, beaucoup plus attaché aux traditions de l’Église : les arminiens anglais mirent avant tout l’accent sur la nécessité et le rôle de la hiérarchie ecclésiastique, et sur le maintien d’un rituel liturgique. Les livres de référence sont ceux de Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists : The Rise of the English Arminianism c.1590-1640*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; *Aspects of* *English Protestantism c. 1530-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2001. Dans ce dernier ouvrage, N.Tyacke met particulièrement en valeur le fait que les puritains croient fondamentalement à la prédestination alors que les arminiens croient « à la grâce universelle de Dieu » et « à la liberté qu’ont tous les hommes d’obtenir leur salut » (p.132-133). [↑](#footnote-ref-567)
568. Sur Laud et le *Laudianism*, voir deux articles importants : Peter Lake, « The Laudian style » dans Kenneth Fincham (dir.), *Early Stuart Church 1603-1642*, Stanford, Stanford University Press,1993, p.161-185 ; Anthony Milton, « The creation of Laudianism : a new approach », dans *Politics, Religion and popularity : Early Stuart Essays in honour of Conrad Russell,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002 *,*p. 161-184 ; et bien sûr les biographies du prélat : Hugh Trevor-Roper, *Archbishop Laud 1573-1645*, London,Phoenix Press,1940 ; Charles Carlton, *Archbishop William Laud*, London/New York, Routledge and Kegan Paul, 1987. [↑](#footnote-ref-568)
569. Il s’agit de la *Pétition Millénaire*, signée par environ un millier de ministres puritains, remise en avril 1603 à Jacques Ier qui vient de monter sur le trône d’Angleterre. En janvier 1604, le roi réunit à Hampton Court une conférence au cours de laquelle les puritains purent exposer leurs demandes mais il se garda bien de les satisfaire. [↑](#footnote-ref-569)
570. *Anti-Calvinists*…, *op. cit*. ; voir aussi William Lamont, *Marginal Prynne, 1600-1669,* London, Routledge andKegan Paul, 1963*.* Prynne est avant tout en lutte contre « la clique des Arminiens et des Papistes ». [↑](#footnote-ref-570)
571. Thomas Cogswell, Richard Cust and Peter Lake, « Revisionnism and its legacies : the work of Conrad Russell », dans *Politics, Religion and Popularity…*, *op. cit*., p. 1-17, *loc. cit*., p. 12. [↑](#footnote-ref-571)
572. Sur les radicaux, voir Robert J.Acheson, *Radical Puritans in England 1550-1660*, London / New York, Longman, 1990 ; John F.Mc Gregor and Barry Reay, *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press,1989 ; en français, mon texte « Les idées républicaines en Angleterre au XVIIe siècle : racines et influences », dans Hubert Bonin, Françoise Taliano-Des Garets et Mathieu Trouvé (dir.), *Le Royaume-Uni,* *l’Europe et le monde* , Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015, p. 35-66. [↑](#footnote-ref-572)
573. N.Tyacke, « Puritans politicians and King James VI and I 1587-1604 », dans *Politics, Religion and Popularity,* *op. cit*., p. 21-44, loc. cit., p. 44. [↑](#footnote-ref-573)
574. C’est la municipalité. [↑](#footnote-ref-574)
575. Le sens normal de *lecture* est conférence mais en l’espèce il s’agit de réunir les fidèles pour qu’ils écoutent soit un sermon – autre sens du mot – soit le commentaire d’une lecture pieuse ou édifiante. [↑](#footnote-ref-575)
576. John Wroughton, « Puritanism and traditionalism : cultural and political division in Bath 1620-1662 », *Bath* *History Journal*, vol. IV, 2004, p. 52-70. [↑](#footnote-ref-576)
577. Le refus de Jacques Ier d’aider son gendre l’Électeur Palatin, le vaincu de la Montagne Blanche (8 novembre 1620), fut très mal perçu par la plupart des protestants anglais, d’autant plus qu’au même moment le roi cherchait à s’allier avec l’Espagne et envisageait même de marier le prince de Galles à une infante pour sceller une alliance. [↑](#footnote-ref-577)
578. John Coffey, « The Impact of Apocalypticism during the Puritans Revolutions », *Perichoresis*, IV, 2, 2006, p. 117-147. [↑](#footnote-ref-578)
579. Jean Beauté, *Un Grand Juriste anglais : Sir Edward Coke 1552-1634. Ses idées politiques et constitutionnelles*, Paris, Puf, 1975 ; Allen D. Boyer (dir.), *Law, Liberty and Parliament : Selected Essays on the Writings of Sir* *Edward Coke*, Indianapolis, Liberty Fund, 2004. [↑](#footnote-ref-579)
580. Voir Christopher Hill, « Francis Bacon and the Parlementarians », dans *Intellectuals Origins of the English* *Revolution*, *op. cit.*, p. 85-130. [↑](#footnote-ref-580)
581. Au sommet de la hiérarchie judiciaire anglaise depuis le règne de Marie Tudor, il est chargé de représenter les intérêts de la couronne en matière de justice civile ou criminelle. Cf. Philippe Chassaigne, *Lexique d’histoire et* *de civilisation britanniques*, Paris, Ellipses, 1997, p. 23. [↑](#footnote-ref-581)
582. Le *Lord Chief Justice of England* vient dans la hiérarchie judiciaire anglaise au deuxième rang, après le *Lord Chancellor*, ministre de la Justice. [↑](#footnote-ref-582)
583. Coke publie, à partir de 1600, 11 volumes, plus 2 posthumes, de *Law Reports*, puis les 4 volumes de ses *Institutes of the Lawes of England*.Il s’agit d’une œuvre juridique tout à fait considérable dont l’importance continue à être reconnue même si l’on sait que, par exemple, « il supprimait les précédents qui ne lui plaisaient pas » (C.Hill, *Intellectuals Origins of English Revolution*, *op. cit*., p. 255). [↑](#footnote-ref-583)
584. Le droit anglais est un droit coutumier qui repose « sur des décisions jurisprudentielles transcrites par des juges et sur toutes règles légales reconnues conformes à des usages immémoriaux ». Le souci du précédent en est une base fondamentale. Roland Marx, *Lexique historique de la Grande-Bretagne*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 57. Pour aller plus loin, Paul Brand, *The making of the Common Law*,London, The Hambledon Press, 1992. [↑](#footnote-ref-584)
585. Justin Champion and Alexander Lock, « English Liberties », dans *Magna Carta*, *Law, Liberty, Legacy*, *op. cit*., p. 107-111, *loc. cit*., p. 108. [↑](#footnote-ref-585)
586. Richard W. Hoyle, *The Pilgrimage of Grace and the Politics of the 1530s*, Oxford, Oxford University Press, 2001. [↑](#footnote-ref-586)
587. Geraldine Van Bueren écrit même que « durant le XVIe siècle, la Charte semble avoir été oubliée », dans son article « More Magna Than Magna Carta : Magna Carta Sister – the Charter of the Forest », dans Robert Hazell and James Melton, *Magna Carta and Its Modern Legacy*, New York, Cambridge University Press, 2015, p. 194-211, *loc. cit*., p. 202. [↑](#footnote-ref-587)
588. En particulier d’empêcher que le roi ne puisse saisir leurs biens : voir James Melton and Robert Hazell, « *Magna Carta*… Holy Grail ? », dans *Magna Carta and Its Modern Legacy*, *op. cit*., p. 3-22, *loc. cit*., p. 7. [↑](#footnote-ref-588)
589. On peut aussi écrire plus brièvement  mais moins littéralement : « ni dépossédé de ses biens ». [↑](#footnote-ref-589)
590. En réalité, il s’agissait pour les barons d’éviter qu’à l’occasion de leurs disputes, comme cela avait été fait sous Henri II, Richard Cœur de Lion ou Jean sans Terre, le roi n’utilise des procédures criminelles pour se saisir d’une partie de leurs biens : voir « *Magna Carta*… Holy Grail ? », art. cit., p. 7. [↑](#footnote-ref-590)
591. Vernon Bogdanor, « *Magna Carta*, the Rule of the Law and the Reform of the Constitution », dans *Magna* *Carta and Its Modern Legacy*, *op. cit*., p. 23-41, *loc. cit*., p. 24. [↑](#footnote-ref-591)
592. Voir l’analyse de J.G.A. Pocock, dans *The Ancient Constitution and the feudal law : a study of english historical* *thought in the 17 th century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, trad. Française : *L’Ancienne* *Constitution et le droit féodal*, Paris, Puf, 2000, chap. II : « L’esprit du *common law*: la coutume et l’immémorial », p. 49-79. [↑](#footnote-ref-592)
593. *Ibidem,* p. 25. Christopher Hill écrit à ce propos : « … ses énormes travaux achevèrent [de] donner aux Anglais une histoire mythique de la Constitution anglaise… Ainsi, la lutte des *Common lawyers* et des Parlementaires recevait la signification historique, l’auréole et le prestige d’une tradition millénaire ». Cf. *Intellectual Origins of* *the English Revolution*, *op. cit*., p. 257. [↑](#footnote-ref-593)
594. Coke écrivit à ce sujet : « la liberté du commerce est la cause de la prospérité des Pays-Bas ils ne supportent pas le fardeau des impositions sur le commerce ni les monopoles destinés à les restreindre ». Cité par C.Hill, dans *Intellectuals Origins of English Revolution*, *op. cit*., p. 234-235. [↑](#footnote-ref-594)
595. J.G.A. Pocock, *L’Ancienne Constitution et le droit féodal…*, *op. cit*., p. 51. [↑](#footnote-ref-595)
596. Depuis 1624 avec l’Espagne ; à partir du début de 1626 avec la France. [↑](#footnote-ref-596)
597. Légalement, l’*Habeas Corpus* ne fut institué par le Parlement qu’en 1679 au cours des difficultés de la Crise de l’*Exclusion* qui dura de 1678 à 1681 (il s’agissait d’exclure de la succession au trône parce que catholique le frère du roi Charles II, Jacques, duc d’York, le futur Jacques II), mais le principe en a été énoncé beaucoup plus tôt, à partir de l’article 39 de la Grande Charte, dont les dispositions qui en fait étaient de nature différente, comme nous l’avons vu, furent reprises dans la *Pétition du Droit* de 1628. L’Acte de 1679 stipule que personne ne peut être emprisonné plus de trois jours sans qu’une inculpation précise ne soit portée contre lui. Coke a été le grand défenseur de ce principe contre Jacques Ie et Charles Ie qui affirmaient que la prérogative royale rendait possible une arrestation et un emprisonnement sur simple décision du souverain. [↑](#footnote-ref-597)
598. *L’évolution politique de l’Angleterre moderne*…, *op. cit*., p. 394-395. [↑](#footnote-ref-598)
599. John Selden (1584-1654), né dans une famille de petits fermiers, fut l’un des plus grands juristes anglais de la première moitié du XVIIe siècle. Dès 1621, il fut emprisonné pour avoir conseillé les opposants aux Communes où il fut lui-même élu en 1623, puis à nouveau aux trois premiers parlements de Charles Ier. Il fut encore élu au *Long Parliament*. Protestant convaincu, il se rangea dans le camp parlementaire. Son œuvre pour l’histoire et les antiquités de l’Angleterre fut très importante, mais il est surtout connu pour le concept de *Mare clausum*, ouvrage publié en 1635 et dédié à Charles Ier, dans lequel il s’opposait au traité du Hollandais Grotius, *Mare Liberum* (1609). Voir « La question des pêcheries de harengs », dans mon ouvrage, *Les Îles Britanniques, les* *Provinces-Unies, la guerre et la paix au XVIIe siècle*, Paris, Économica, 1991, p. 50-54. [↑](#footnote-ref-599)
600. John A.Guy, « The Origins of the Petition of Right Reconsidered », dans *Law, Liberty and* *Parliament*…, *op. cit*., p. 328-356. [↑](#footnote-ref-600)
601. Elle avait été instaurée en 1627, Charles Ier tirant parti de la guerre extérieure ; elle avait notamment deux conséquences : rendre possibles des arrestations sans décision judiciaire préalable ; permettre d’utiliser le *billeting*, c’est-à-dire de loger des soldats chez des particuliers, ce qui à la fois diminuait les dépenses militaires dues et permettait de faire pression sur ceux qui se montraient récalcitrants à l’égard des emprunts forcés, et également de les punir. [↑](#footnote-ref-601)
602. En fait, l’interprétation historique réelle de la Grande Charte telle qu’elle fut concédée sous Jean sans Terre et Henri III ne correspond nullement à celle de Coke, qui a ainsi fabriqué une sorte de mythe historique et politique. Notons au passage que Coke lui a consacré le tome II de ses *Institutes*. [↑](#footnote-ref-602)
603. D. Hirst, *Authority and Conflict*…, *op. cit*., p. 27. [↑](#footnote-ref-603)
604. *Parliaments and English politics 1621-1629*, *op. cit*., p. 423. [↑](#footnote-ref-604)
605. Plus que tout autre Conrad Russell a beaucoup insisté sur la faiblesse financière de la monarchie anglaise dans laquelle il voit le talon d’Achille de Charles Ier qui se trouvait incapable pour cette raison de mener une guerre. Il crut néanmoins pouvoir se lancer dans un conflit armé avec ses sujets écossais en misant sur un élan patriotique des Anglais mais il se trompa totalement et fut pour cela obligé de convoquer, en 1640, un premier puis un deuxième Parlement comme nous l’avons vu. Réuni, ce deuxième Parlement entra en conflit ouvert avec le souverain, lequel se trouva aussi bien incapable de le soumettre que de le renvoyer, et ce fut la Révolution. Le problème, néanmoins, n’était pas seulement financier : les monarques français et espagnols étaient eux aussi, au même moment, dans une situation financière inextricable, et il n’y eut pas de Révolution, même si à certains égard la Fronde aurait pu le devenir. On est donc ramené à la personnalité du monarque, aux oppositions religieuses et à la structure politique de l’Angleterre qui était la seule à avoir une assemblée nationale. [↑](#footnote-ref-605)
606. *L’Évolution politique de l’Angleterre moderne*…, *op. cit*., p. 401. [↑](#footnote-ref-606)
607. Dès mai 1626 il avait exprimé ses sentiments cet égard comme il le manifesta en s’adressant aux deux chambres : « Rappelez-vous que les Parlements sont entièrement dans mon pouvoir pour leur convocation, leur session et leur dissolution ; c’est pourquoi, selon que je trouve les fruits de leurs délibérations bons ou mauvais, ils peuvent continuer ou ne plus siéger ». Son point de vue était effectivement tout à fait conforme à la tradition du Royaume. [↑](#footnote-ref-607)
608. On l’appelle ainsi parce que réuni le 13 avril 1628, il fut renvoyé le 5 mai suivant. Au contraire, le Parlement qui se réunit le 3 novembre suivant fut appelé le *Long Parliament* par suite de son extraordinaire durée puisqu’il siégea sans discontinuer, malgré des épurations, jusqu’en 1653, et fut rappelé par Monck pour clore l’Interrègne, ce qui veut dire qu’il ne fut dissous que le 16 mars 1660. [↑](#footnote-ref-608)
609. Clive Holmes, « Why Did Charles I Call the Long Parliament ? », dans C.Holmes, *Why Was Charles I Executed ?,* London-New York, Hambledon Continuum, 2006, p. 1-34. [↑](#footnote-ref-609)
610. À partir de la réunion du *Long Parliament*, le 3 novembre 1640, Charles Ier, qui s’était trouvé aux prises avec une opposition très large, misa toute sa politique sur les excès auxquels ne manqueraient pas de se livrer, à son avis, les parlementaires qui s’étaient rebellés contre lui. Effectivement, le nombre de ses partisans ne cessa de s’accroître. Le janvier 1642, il quitta Londres pour retrouver sa liberté de mouvement, et regroupa progressivement ses partisans ainsi qu’une force armée. Le 12 juillet 1642, le Parlement décida la levée d’une armée. Un peu plus d’un mois plus tard, le 22 août, le roi déploya son étendard à Nottingham : la guerre civile commençait. [↑](#footnote-ref-610)
611. C.Carlton, *Archbishop William Laud*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-611)
612. Sans oublier de nombreux noyaux provinciaux, comme nous l’avons vu pour Bath. [↑](#footnote-ref-612)
613. « Capital life : members of parliament outside the House », dans *Politics, Religion and Popularity, op. cit*., p. 64-83, *loc. cit*., p. 83. [↑](#footnote-ref-613)
614. D. Hirst, *Autority and Conflict*…, *op. cit*., p. 26. [↑](#footnote-ref-614)
615. M. A. R. Graves, *The Tudor Parliaments : Crown, Lords and Commons* …, *op. cit*., p. 7. [↑](#footnote-ref-615)
616. C’est pourquoi la Grande Charte eut une très grande importance dans les Treize colonies anglaises d’Amérique, et elle reste aujourd’hui encore un texte fondamental aux États-Unis. [↑](#footnote-ref-616)
617. *The Community of Kent and the Great Rebellion 1640-1660,* London, The Prometheus Books, 1966. Un autre exemple : Thomas Garden Barnes, *Somerset 1625-1640 : A County’s Government During the “Personal Rule”,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1961. [↑](#footnote-ref-617)
618. Il s’agit de la période qui va de l’exécution de Charles Ier à la montée sur le trône de Charles II (janvier 1649 à mai 1660). [↑](#footnote-ref-618)
619. Le Parlement Barebone, réuni le 4 juillet 1653, fut renvoyé le 12 décembre ; un second parlement, réuni le 3 septembre 1654, fut dissous le 22 janvier 1655. Voir mon ouvrage, *Cromwell, la révolution d’Angleterre et la* *guerre civile*, coll. « Que-sais-je », Paris, Puf, 1991, p. 85-97. [↑](#footnote-ref-619)
620. Même si ce fut sous la contrainte, Charles Ier avait accepté de réformer la monarchie conformément aux souhaits des parlementaires qui furent regroupés dans la *Grande Remontrance* ; Charles II « confirma  la plupart des réformes de 1640-41 » : Ronald Hutton, *The Restoration : A political and religious history of* *England and Wales 1658-1667*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 1985, p. 182. [↑](#footnote-ref-620)
621. En français, partir de Bernard Cottret, *La Glorieuse Révolution d’Angleterre*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Archives », 1988. Les ouvrages de référence sont John Miller, *James II : A study in Kingship*, London, Methuen, 1989, nouv. éd. New Haven, Yale University Press, 2000 ; William A.Speck, *Reluctant Revolutionaries : Englishmen and the Revolution of 1688*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1989 ; Eveline Cruickshanks (dir.), *By Force or By Default ? The Revolution of 1688-89*, Edinburgh, John Donald, 1989. [↑](#footnote-ref-621)
622. M.A.R. Graves, *The Parliaments of Early Modern Europe*, *op. cit*., p. 151. [↑](#footnote-ref-622)
623. J’ai commencé à aborder cela au début du présent texte. [↑](#footnote-ref-623)
624. Pour prendre une vue générale de leurs premiers apports, voir Mary Fulbrook, « The English Revolution and the Revisionist Revolt », dans Peter Gaunt (dir.), *The English Civil War*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 59-78 ; ainsi que T.Cogswell, R. Cust and P. Lake, « Revisionism and its legacies: the work of Conrad Russell », dans *Politics, Religion and Popularity…., op. cit*., p. 1-17. [↑](#footnote-ref-624)
625. Voir l’excellente mise au point de Kevin Sharpe, « Rewriting the history of parliament in seventeenth-century England », dans K.Sharpe, *Remapping Early Modern England : The Culture of Seventeenth-Century Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 269-293. Pour sa part, Michaël A.R. Graves nous a donné une excellente mise au point sur l’historiographie des Parlements durant la période Tudor et balayé une grande partie de ce qui avait été écrit à leur sujet, notamment dans la perspective d’une démarche historique rétrospective qui cherche moins à examiner objectivement les réalités de la première moitié du XVIe siècle qu’à expliquer la montée des Communes au XVIIe siècle, à l’exemple du grand historien de celles-ci que fut John E. Neale : voir *The Tudor Parliaments*…, *op. cit*., p. 1-18. Voir également Geoffrey R.Elton, *The Parliament of* *England 1559-1581*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Dans cet ouvrage, qui montre de manière très approfondie le fonctionnement du Parlement au début du règne d’Élisabeth Ière et constitue à cet égard un livre de référence, G.E. Elton souligne notamment que l’idée d’une opposition puritaine structurée au sein du Parlement est « un mythe », p. 350-355. [↑](#footnote-ref-625)
626. C. Roberts, « The Earl of Bedford and the Coming of the English Revolution », *Journal of Modern History*, t. 49, 1977, p. 600-616 ; Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1992, p. 946-949 ; John Adamson, « The Baronial Context of the English Civil War », *Transactions of the Royal Historical* *Society*, 5e série, t. 40, 1990. [↑](#footnote-ref-626)
627. Voir mon texte, « Les révolutions anglaises du XVIIe siècle, ou des conservateurs révolutionnaires », *Actes de* *l’Académie nationale de Bordeaux*, t. XXXV, 2010, p. 131-149. [↑](#footnote-ref-627)
628. *The Fall of the British Monarchies 1637-42*, Oxford, Clarendon Press, 1991. [↑](#footnote-ref-628)
629. Conrad Russell « Introduction », dans Conrad Russell (dir.), *The Origins of the English Civil War*, London, Macmillan, 1973, p. 1-31. Geoffrey Elton avait déjà écrit qu’aucune autoroute n’avait été ouverte pour la guerre civile », ce qui signifie que celle-ci n’avait rien d’inévitable et que l’ouverture du conflit ne s’était vraiment produite qu’au dernier moment : « A High Road to Civil War », dans G.R.Elton, *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 174-192. [↑](#footnote-ref-629)
630. Ann Hughes, *The Causes of the English Civil War*, Basingstoke and London, Macmillan Press, 1981, p. 8. [↑](#footnote-ref-630)
631. Barry Cowan, *Stuart Age : England 1603-1714*, London, Longman, 3e éd., 2003, p. 91. [↑](#footnote-ref-631)
632. Comme nous l’avons vu plus haut, Nicholas Tyacke a montré qu’autour de Peter Wenworth s’était cristallisée une opposition politico-religieuse à l’égard du gouvernement des deux premiers Stuarts : voir *Puritans Politicians*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-632)
633. E.S. Cope, *Politics without Parliaments*…., *op. cit*., p. 44. [↑](#footnote-ref-633)
634. *The Nature of the English Revolution*, Harlow, 1993, chap. 3. [↑](#footnote-ref-634)
635. *The Causes of the English Civil War*, London, Macmillan, 1991, p. 8. [↑](#footnote-ref-635)
636. C. Russell, *The Crisis of Parliaments*…., *op. cit*., p. 341. [↑](#footnote-ref-636)
637. Raymond Aron, *Leçons sur l’histoire. Cours du Collège de France*, Paris, éd. du Fallois, 1989, p. 209. [↑](#footnote-ref-637)
638. Comme Danton l’avait noté à propos de la Révolution française, à en croire le dramaturge Georg Buchner dans *La Mort de Danton* (1835). [↑](#footnote-ref-638)
639. Slobodan Milacic, dans « La Révolution française au miroir de la Révolution d’Octobre », in Jean-Louis Martres, *Le Discours sur les révolutions*, Paris, Économica, 1991, t. 1, p. 283. [↑](#footnote-ref-639)
640. Ce militaire finlandais est connu pour avoir organisé une efficace défense nationale : d’abord de 1931 à 1941 en perspective de l’invasion germano-russe de la Finlande, des pays baltes et de la Pologne ; puis de nouveau contre l’occupant russe entre 1941 et 1944. [↑](#footnote-ref-640)
641. Staline attendra 1937 pour le faire arrêter, et 1938 pour le faire liquider… [↑](#footnote-ref-641)
642. À Paris ; cf. Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund*, Paris, Denoël, 1999, p. 46. [↑](#footnote-ref-642)
643. Cité par Jean-François Colosimo dans *L’Apocalypse russe*, Paris, Fayard, 2008, p. 269. [↑](#footnote-ref-643)
644. Par les traités de Saint Germain et de Trianon. [↑](#footnote-ref-644)
645. En Mai 1919, la seule ville de Vienne comptait 130 000 chômeurs (Max Adler, *Démocratie et conseils ouvriers,* Paris, Maspero, 1966, p. 31) ; et le jeune professeur Joseph Schumpeter y était socialiste et ministre des Finances. [↑](#footnote-ref-645)
646. Cf. Luc Vincenti, *Contre l’identité : des croisements austro-marxistes à sa dénégation actuelle*, Colloque Identités sans frontières en Europe centrale, Université Paul Valéry, Nov. 2007. [↑](#footnote-ref-646)
647. Cf. Leo Valiani, *Histoire du socialisme au XXe siècle*, Paris, Nagel, 1948, tr. fr., chap. 8, et Peter Gay, *Le Suicide d’une République : Weimar*, 1968, Paris, Calmann Lévy, tr. fr., 1993. [↑](#footnote-ref-647)
648. Luttant contre le napolitain Bordiga (comme Gramsci et Togliatti), et contre les hongrois Kun et Rakosi (comme Lukacs et Nagy), Radek adoptait sans le dire une critique pertinente de l’ami et exécuteur testamentaire d’Engels, Eduard Bernstein, qui avait mis en lumière (cf. *Les Présupposés du socialisme, 1898*, Paris, Seuil, 1974, tr.fr., p. 58 *sq*.) dans les œuvres de jeunesse de Marx et d’Engels ce qu’il appelait une « *erreur blanquiste*» : l’exaltation de la violence révolutionnaire, du terrorisme prolétarien et des expropriations. [↑](#footnote-ref-648)
649. Cf. le chapitre XLVI qui lui est consacré dans Pierre Broué, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, Paris, éd. de Minuit, 1971. [↑](#footnote-ref-649)
650. Cf. P. Broué, *ibidem*, chap XVIII. [↑](#footnote-ref-650)
651. Cf. Pierre Broué, chapitre XL, *ibidem.* [↑](#footnote-ref-651)
652. G. Zinoviev (1883-1936), bolchevik dés 1903, plus proche collaborateur de Lénine à partir de 1907, président du *soviet* de Petrograd en 1917, président du *Komintern* de 1919 à 1926, sera exécuté en août 1936 à l’issue du premier des grands « procès de Moscou ». Boukharine lui avait succédé de 1926 à 1929. Lui aussi sera liquidé : en juin 1937, victime comme Toukatchevski du troisième procès de Moscou. [↑](#footnote-ref-652)
653. Cf. Pierre Broué, *ibidem*, ch. XXIV. [↑](#footnote-ref-653)
654. « *Staline disait : l’homme, c’est notre capital le plus précieux. Hitler disait : s’il le faut, nous serons inhumains*», a remarqué Michel Heller, in Heller et Nekrich, *L’Utopie au pouvoir*, Paris, Calmann-Lévy, 1982, tr. fr., p. 238. [↑](#footnote-ref-654)
655. [*L’État et la Révolution*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174837), Moscou, 1917. [↑](#footnote-ref-655)
656. [*Le Gauchisme, maladie infantile du communisme*](http://classiques.uqac.ca/classiques/lenine/maladie_infantile_du_communisme/maladie_infantile.html), Moscou, 1920. [↑](#footnote-ref-656)
657. Insurrection attisée par les luttes de clans entre bolcheviks, mais déclenchée par le décret du 22 janvier 1921 réduisant d’un tiers la ration de pain des ouvriers. Sur l’Opposition ouvrière, cf. Arkadi Vaksberg, *Alexandra Kollontaï,* Paris,tr. f. éd. Fayard, 1996, p. ex. p. 231-238. [↑](#footnote-ref-657)
658. Cf Pierre Naville, in E.Preobrajensky, *La Nouvelle économie*, Paris, Edi, 1966, tr. fr., p. 8. [↑](#footnote-ref-658)
659. Selon M. Heller et A. Nekrich, *op. cit.*, p. 206. Des chiffres très voisins figurent dans d’autres ouvrages. [↑](#footnote-ref-659)
660. Marx a beaucoup et durement parlé de « *l’idiotie de la vie paysanne* », et sa postérité a largement ignoré nuances et richesse de ses écrits tardifs. Cf. dans le recueil *Rouge et rose, deux siècles de socialismes européens* (dir. J. Vigreux et S. Wolikow), Dijon, Eud, 2007, l’article d’Edouard Lynch : « Socialisme européen et question paysanne ». [↑](#footnote-ref-660)
661. Cf. Pr Didier Musiedlak, *Parlementaires en chemises noires*, Italie 1922-1943, Besançon, Presses universitaires de Franche Comté, 2007, p. 37. [↑](#footnote-ref-661)
662. Cf. Roy McGregor Hastie, *Le Jour du lion*, Paris, Albin Michel, 1965, tr. fr., p. 115. [↑](#footnote-ref-662)
663. Sur tous ces points cf. D. Musiedlak, *op. cit.*, *passim*. [↑](#footnote-ref-663)
664. Cf Pr Henri Burgelin, in *Dix leçons sur le nazisme*, Paris, Fayard, 1976. [↑](#footnote-ref-664)
665. Bilan des premières atrocités franquistes : la répression fera quatre mille morts dans la « république socialiste des Asturies », 210 morts dans l’armée (cf. Luis Ramirez, *Vie de Francisco Franco*, Paris, Maspero, 1965, tr. fr.). Rappelons que juste auparavant, en 1932-1933, 6 000 000 (six millions) de campagnards ukrainiens sont morts, victimes en Urss des ordres donnés par Staline et Khrouchtchev, cf. p. ex. Z. Kowalewski, revue *Hérodote*, n° 54-55, Paris, La Découverte, 1989, p. 107. [↑](#footnote-ref-665)
666. Fin 1934, le secrétaire général des Jeunesses socialistes a 20 ans et s’appelle Santiago Carrillo. Il dirigera le Parti communiste espagnol de 1960 à 1982, contribuant activement à la transition démocratique espagnole et au mouvement dit « euro-communiste ». [↑](#footnote-ref-666)
667. Cnt-Fai, Confédération nationale du travail-Fédération anarchiste ibérique. [↑](#footnote-ref-667)
668. Acronyme expressif du *Partido Obrero de Unificacion Marxista*, Parti ouvrier d’unification marxiste. [↑](#footnote-ref-668)
669. Cf. Daniel Guérin, *L’Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1965, chapitre 5, pour le bagage doctrinal hétéroclite des anarchistes espagnols, partagés notamment entre communalistes andalous et syndicalistes catalans. [↑](#footnote-ref-669)
670. Hormis dans la flotte, où la résistance des marins à donné un répit à la République en entravant quelque temps les transports de troupes prévus par Franco. [↑](#footnote-ref-670)
671. Cf. Pierre Broué et Émile Temime, *La Révolution et la guerre d’Espagne*, Paris, éd. de Minuit, 1961, chapitre 2. [↑](#footnote-ref-671)
672. *Ibidem*, chapitre 5. [↑](#footnote-ref-672)
673. Reste qu’une aide effective fut discrètement organisée à la demande personnelle de Léon Blum, secondé par Vincent Auriol (ministre des Finances) et Pierre Cot (ministre de l’Air). Le Pr. Michel Bergès me signale à cet égard que, de 1936 à 1939, un douanier syndicaliste assuma le secret des transferts : le socialiste Gaston Cusin. Il était ami de Jean Moulin qui participait lui aussi, autrement, à cet engagement militaire. Cusin sera commissaire de la République à Bordeaux en 1944. Sur ces points, cf. notamment Pierre Péan, *Vies et morts de Jean Moulin*, Paris, Fayard, 1998. [↑](#footnote-ref-673)
674. Devenue siège du gouvernement en octobre 1937, après Valence qui l’était depuis novembre 1936, Madrid étant sur la ligne de front. [↑](#footnote-ref-674)
675. Grâce au tiers mondisme et à des trotskystes français tels Michel Raptis, leur modèle fut transposé en Algérie au cours des premières années de l’indépendance, sur d’anciens domaines agricoles d’européens rapatriés. [↑](#footnote-ref-675)
676. Depuis la mort du maréchal Tito, après 45 ans d’une société prétendument autogérée, les Balkans ont été fragmentés en micro États nationalistes. [↑](#footnote-ref-676)
677. Dans un article de la *Pravda* du 8 novembre 1956. [↑](#footnote-ref-677)
678. Cf. *La Vérité sur l’affaire Nagy*, dossier préfacé par Albert Camus, Paris, Plon, 1958, et *Budapest 56*, de François Fejtö, Paris, Julliard, 1966. [↑](#footnote-ref-678)
679. L’Allemagne de l’Est avait connu un large mouvement d’agitation sociale en 1953. Le 17 juin, des comités de grève furent constitués dans plusieurs villes industrielles (Halle, Bitterfeld et Mersebourg). Ils reçurent même un appui au sein du Comité central du Parti communiste. Mais une purge intervint dés le 24 juillet et, dans les trois mois suivants, on revint à l’unanimité de façade dans les réunions politiques et syndicales. [↑](#footnote-ref-679)
680. Dans une préface pour la thèse de doctorat de M. Xu Zhen Zhou sur *L’Art de la politique chez les légistes chinois*: la protection de la vie privée par le droit (document édité dans le Site de la Bibliothèque numérique de l’Université de Chicoutimi au Québec, « *Classiques des Sciences sociales*», fondé et dirigé par le sociologue Jean-Marie Tremblay, en libre accès et téléchargeable). [↑](#footnote-ref-680)
681. *Nowe Drogi*, nov.-déc.1956 ; cf André Babeau, *Les Conseils ouvriers en Pologne*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 70. Les collègues et amis d’O. Lange s’appellent : Kalecki, Brus, Bobrowski. [↑](#footnote-ref-681)
682. Premier secrétaire du Parti communiste de 43 à 48, Gomulka sera exclu en 49 pour « antistalinisme ». Il sera de nouveau destitué, en 1970. Rokossovski fut ministre de la Défense en Pologne de 1949 à 1956, puis sera, de 1956 à 1958, vice ministre de la Défense de l’Urss. [↑](#footnote-ref-682)
683. Cf G. Lukacs, [*Histoire et conscience de classe*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Lukacs_gyorgy/histoire_conscience/Histoire_conscience.doc), Paris, éd. de Minuit, 1960, tr. fr., édition originale, 1923. [↑](#footnote-ref-683)
684. Sans renier franchement ni la violence ni Blanqui, Régis Debray, qui côtoya très vite « les Grands » de ce monde, comparant en 2009 sa « *petite boutique* [de publication d’idées à] *de grandes revues comme* Commentaire *et* Le Débat », concédait drôlement à un ancien camarade : nous ne sommes pas une institution et peut être n’aspirons-nous pas à le devenir, cf. *Entretiens d’un été*, Paris, éd. France Culture/Desclée de Brouwer, 2010, p. 103. [↑](#footnote-ref-684)
685. [*Actuelles*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030151508), dans *Œuvres* complètes, Paris, Gallimard, éd. Nrf, La Pléïade, 2008, t. II, p. 457. [↑](#footnote-ref-685)
686. Cf. le Pr Eugène Kouchkine, « Notice et notes concernant Les Justes », in *Œuvres* complètes, Paris, Gallimard, La Pléïade, 2008, t. III, p. 1177 *sq*. [↑](#footnote-ref-686)
687. Sur le déclin rapide de la minutie délicate des terroristes « S. R. » (socialistes révolutionnaires) dans le choix de leurs victimes, voir exemples et chiffres dans J.-F. Colosimo, *op cit*., p. 257-269. [↑](#footnote-ref-687)
688. James Madison (1751-1836), cité par le Pr Jean-Louis Seurin, « À propos de la comparaison des déclarations de droit en Amérique et en France », in *Le Discours sur les révolutions*, Paris, Économica, 1991, t. 2, p. 89. [↑](#footnote-ref-688)
689. La perspective redoutable d’une modernisation des despotismes bureaucratiques n’avait pas échappé à Karl Marx. Après Montesquieu, Adam Smith et Stuart Mill, entre autres, il s’est vivement intéressé à l’énorme importance civilisationnelle et à la résilience de ce qu’il appelle le mode de production asiatique ; celui de l’Égypte et de la Mésopotamie antiques, de la Chine impériale et des grands empires indiens à réseau hydraulique en Asie et en Amérique du Sud. Mais après le milieu des années 1860, les démêlés avec Proudhon puis avec Bakounine au sujet du socialisme étatique conduisent Marx et Engels (comme ensuite Lénine) à passer sous silence cette perspective, pour ne pas faire le jeu de leurs adversaires. Le Pr. Karl A. Wittfogel a rigoureusement exposé l’adoption, puis l’étouffement d’un schéma général multilinéaire par les historiens du développement du commerce et de la production. Un schéma qui fait une large place parmi divers types de civilisation aux sociétés despotiques au lieu de généraliser les stades de développement de l’extrême ouest eurasiatique comme s’il existait une sorte de parcours obligé pour l’humanité. Cf. notamment le chapitre IX de son ouvrage, *Le Despotisme oriental*, Yale University Press, 1957, Paris, tr. fr., éd. de Minuit, 1964. [↑](#footnote-ref-689)
690. Cf. Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, col. « Tel », 2011. [↑](#footnote-ref-690)
691. Olivier Jouanjan, « Et si on ne faisait rien de Carl Schmitt ? », *Revue philosophique*, vol. 39, n° 2, 2012, sur le site http://www.erudit.com [↑](#footnote-ref-691)
692. Jean Werner Müller, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007. [↑](#footnote-ref-692)
693. Jochen Hook, « Carl Schmitt, une réception controversée dans l’Allemagne d’aujourd’hui », in Serge Sur, *Carl Schmitt, concepts et usages*, Paris, Cnrs, Biblis, inédit, 2014, p. 191. [↑](#footnote-ref-693)
694. *Idem*. [↑](#footnote-ref-694)
695. Cf. notre contribution *supra*, « Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques ». [↑](#footnote-ref-695)
696. L’expression est de Jean-Pierre Faye, dans *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972. [↑](#footnote-ref-696)
697. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, Paris, Puf, col. « Quadrige », 2ème édition, 2013, p. 7 et note 6. [↑](#footnote-ref-697)
698. Vincent Holczhäuser, cité par Olivier Beaud, *idem*. [↑](#footnote-ref-698)
699. Cf. Dominique Séglard, présentation du texte de Carl Schmitt, *Les Trois types de pensée juridique*, Puf, col. « Quadrige », 2015, p. 87. [↑](#footnote-ref-699)
700. Serge Sur, « Ami, ennemi, le politique selon Carl Schmitt, Formule simple, idée fausse », in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, concepts et usages*, *op. cit*., p. 23. [↑](#footnote-ref-700)
701. Jacqky Hummel, *Carl Schmitt. L’irréductible réalité du politique*, Paris, Michalon, 2005. [↑](#footnote-ref-701)
702. Cf. Henrich Meier, *La Leçon de Carl Schmitt*, Paris, Cerf, 2014, p. 14. [↑](#footnote-ref-702)
703. Cf. *infra*, p. …, « II. Le code de valeur : le contenu caché (ou primaire) ». [↑](#footnote-ref-703)
704. Comme le fait par exemple Raymond Aron, dans *Introduction à la philosophie politique, Démocratie et Révolution,* conférences à l’Ena de 1952, Paris, Le Livre de Poche, inédit, 1997. [↑](#footnote-ref-704)
705. Augustin Simard, *La Loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité/légitimité sous Weimar*, Paris, édition de la Maison des Sciences de l’Homme, col. « Philia », et Université de Laval, Canada, p. 74, 2009. [↑](#footnote-ref-705)
706. Se référant à Juan Donoso Cortès qui disait : « Le libéralisme s’efforce […] de répondre à question : Christ ou Barrabas ? par une motion d’ajournement ou par l’institution d’une commission d’enquête » – cité par Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, le politique, entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, col. « Quadrige », 2005. On ne peut s’empêcher de penser à la politique étrangère européenne, voire occidentale, face aux périls de ces dernières années, sans oublier le gouvernement de la France depuis quelques décennies… [↑](#footnote-ref-706)
707. Cf. Carl Schmitt, *L’Ère des neutralisations et des dépolitisations. La Notion de politique et Théorie du partisan*, Préface de Julien Freund, Paris, Calmann-Lévy, p. 138, 1972. Cf aussi Maya Hertig Randall, « La signification de la doctrine de Carl Schmitt aujourd’hui, le point de vue d’une constitutionnaliste », in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, Concepts*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-707)
708. Carl Schmitt, *Théologie politique, 1922-1969*, Paris, Gallimard, 1988. [↑](#footnote-ref-708)
709. Jean Vincent Holleindre, « Carl Schmitt, penseur des transformations de la guerre », in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, concepts et usages*, *op. cit*., p. 79. [↑](#footnote-ref-709)
710. Cf. à ce propos par exemple Horst Möller, *La République de Weimar*, Paris, Tallandier, 2005 ; Olivier Beaud, *Les Derniers jours de Weimar* ; *Carl Schmitt face à l’avènement du nazisme*, Paris, Descartes et Compagnie, 1997 ; Augustin Simard, *La Loi désarmée*… , *op. cit*. [↑](#footnote-ref-710)
711. Cf. Maya Hertig Randall, contribution citée, in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, Concepts*…, *op. cit*. p. 117. [↑](#footnote-ref-711)
712. Cf. Robert Kolb, « La Signification de la doctrine juridique de Carl Schmitt aujourd’hui, le point de vue d’une internationaliste », in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, Concepts*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-712)
713. *Idem*. [↑](#footnote-ref-713)
714. *Idem*. [↑](#footnote-ref-714)
715. Cf. Alain de Benoist, Préface au texte de Carl Schmitt, *Légalité et légitimité et autres essais*, Paris, Pardès, 1990. [↑](#footnote-ref-715)
716. Cf. Robert Kolb, contribution citée*,* p. 98, cf. note 23. [↑](#footnote-ref-716)
717. *Ibidem*, p. 99. [↑](#footnote-ref-717)
718. Expression d’Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-718)
719. *Ibidem*, p. 77. [↑](#footnote-ref-719)
720. *Ibidem*, p. 79. [↑](#footnote-ref-720)
721. Cf. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit*. Cf. encore Maya Herting Randall, contribution citée, in Serge Sur (dir.), *Carl Schmitt, Concepts*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-721)
722. Dont la liberté religieuse, mais entendue au sens catholique, c’est-à-dire, relevant de l’Église au titre d’institution de droit public et de ce fait gardant des prérogatives de puissance publique. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-722)
723. Cf. Raphaël Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, Paris, Puf, p. 352, 2005. [↑](#footnote-ref-723)
724. Car à ce moment, il s’agit circonstantiellement de se rallier tous les corps conservateurs et traditionnels hostiles à Weimar, mais attachés aux règles traditionnelles, voire réactionnaires (au sens politique du terme). Ce sont ces corps qui ensuite, feront le lit du nazisme par haine de Weimar. [↑](#footnote-ref-724)
725. Cf. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-725)
726. Cf. Maya Hertig Randall, contribution citée, p. 124. Insistons sur le fait que Carl Schmitt, interprété littéralement, se trouvait en contradiction, puisque la constitution de Weimar était bien issue d’une décision et d’un pouvoir constituant. Mais on voit que la logique du Bien et du Mal permet de mieux comprendre la casuistique schmittienne. [↑](#footnote-ref-726)
727. Cf. Robert Koll, *op. cit.*, p. 101. [↑](#footnote-ref-727)
728. Cf. Jean-François Kernégan, *Hegel…*, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-728)
729. Cf. Julien Freund, *L’Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 479. Cf. également Pierre Müller, *Carl Schmitt et les intellectuels français, la réception de Carl Schmitt en France*, Paris, Édition de la Faehc, 2003, p. 70 *et sq*. [↑](#footnote-ref-729)
730. Cf. Pierre-André Taguieff, *Julien Freund, au cœur du politique*, Paris, La Table Ronde, 2008. [↑](#footnote-ref-730)
731. Julien Freund, *L’Essence du politique*…, *op. cit*., p. 479. [↑](#footnote-ref-731)
732. Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt…*, *op. cit.*, p. 183. Cf. aussi Carl Schmitt, *La Notion de politique*…, *op. cit.,* p. 65 *et sq*. [↑](#footnote-ref-732)
733. Julien Freund, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *La Notion de politique*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-733)
734. La lutte politique n’est ni concurrence, ni débat. [↑](#footnote-ref-734)
735. Il n’y a pas de signification affective : l’ennemi n’est pas forcément laid dans l’ordre esthétique, mauvais dans l’ordre moral, il n’y a pas de haine personnelle, précise Carl Schmitt. C’est donc « l’Autre » ? Sur tous ces points, cf. Carl Schmitt, *La Notion de politique*…, *op. cit*., p. 329 *et sq*., et Pierre-André Taguieff, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-735)
736. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la* Constitution, *op. cit*., p. 48. [↑](#footnote-ref-736)
737. *Ibidem*, p. 36. [↑](#footnote-ref-737)
738. Carl Schmitt, cité par Dominique Séglard, présentation du texte de Carl Schmitt, *Les Trois types de pensée juridique*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-738)
739. Olivier Beau, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.*, p. 77. [↑](#footnote-ref-739)
740. *Ibidem*, p. 239. [↑](#footnote-ref-740)
741. *Ibidem*, p. 33. [↑](#footnote-ref-741)
742. Au sens précis du terme qui a une dimension agonistique irréductible, qui est bien le cas de Carl Schmitt. Sur la stratégie, cf. d’Hervé Couteau-Bégarie, son incontournable *Traité de stratégie*, Paris, Économica, 1999. [↑](#footnote-ref-742)
743. C’est-à-dire, comme le précise Dominique Séglard (présentation du texte de Carl Schmitt, *Les Trois types de pensée juridique*, *op. cit*.), « ce qui est utile au peuple allemand », selon une expression de Hans Franck, ministre de la Justice en 1935 (avocat d’Hitler qui le convainquit de ne pas mener la carrière scientifique qu’il espérait et qui le nommera gouverneur des pays de l’Est pendant la guerre – ce qui lui valut d’être pendu à Nürenberg…). [↑](#footnote-ref-743)
744. Comme Schmitt l’admettra. [↑](#footnote-ref-744)
745. Dominique Seglard, *op. cit*., p. 87. [↑](#footnote-ref-745)
746. *Idem*. [↑](#footnote-ref-746)
747. Sur l’antisémisme de Schmitt, cf. Raphaël Gross, *Carl Schmitt et les Juifs*, *op. cit*. *Contra*, cf. Jean Claude Monod, *Penser l’ennemi, affronter l’exception*, Paris, La Découverte, 2007. Sur la persistance de ses positions, cf. Carl Schmitt, *Excaptivitate salus experiences des annéees 1945-1947*, Paris, Vrin, 2003. [↑](#footnote-ref-747)
748. Cf. Raphaël Gross, *op. cit.*, p. 69. [↑](#footnote-ref-748)
749. Carl Schmitt, 1934, cité par Raphaël Gross, p. 68. [↑](#footnote-ref-749)
750. Carl Schmitt, Congrès des professeurs d’Université de la Fédération nationale-socialiste des Défenseurs du Droit, 3 et 4 octobre 1936 à Berlin, cité par Raphaël Gross, *op. cit.*, p. 107 *et sq*., notamment les p. 116 et 118. [↑](#footnote-ref-750)
751. Qui est une constante du Code, comme nous l’avons souligné, (*infra* ou s*upra*… à préciser). [↑](#footnote-ref-751)
752. Cf. Maya Herting Randall, contribution citée, p. 113. [↑](#footnote-ref-752)
753. Alors même qu’il discrédite cette méthode électorale pour les élections parlementaires, préfèrant l’acclamation, *idem*. [↑](#footnote-ref-753)
754. *Ibidem*, p. 116. [↑](#footnote-ref-754)
755. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.*, p. 77. [↑](#footnote-ref-755)
756. *Ibidem*, p. 88. [↑](#footnote-ref-756)
757. *Idem.* [↑](#footnote-ref-757)
758. Cf. Robert Kolb, *op. cit.*, p. 96. [↑](#footnote-ref-758)
759. Auguste Simard, *op. cit.*, p. 64. Les deux auteurs étant d’imminents spécialistes, disciples de Max Weber. [↑](#footnote-ref-759)
760. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit*, p. 113. [↑](#footnote-ref-760)
761. *Ibidem*, p. 107-108. [↑](#footnote-ref-761)
762. Sur son instabilité terminologique, générale chez Carl Schmitt, cf. par exemple Gopal Balakrishnan, *L’Ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris, Édition Amsterdam, p. 186, 2006. [↑](#footnote-ref-762)
763. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-763)
764. Dominique Daglard, op. cit., p. 94. À propos du nazisme rappelons que si la *SS* obtint qu’il ne soit pas le « *Kronjurist* du *Reich* », il n’en demeure pas moins que Schmitt ne rompit pas avec le régime, ne fut pas persécuté, et que surtout, après la guerre, il se posa en victime du fait de son incarcération provisoire, et qu’il ne renia en rien ses écrits, même anti-sémites.

     Cf. encore l’ouvrage de David Cumin, *Carl Schmmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Paris, Cerf, col. « Passages », 2005. Ce dernier, qui a travaillé les archives de Schmitt à Strasbourg, est l’auteur d’une grande thèse à l’Université Lyon 3 en 2003, au jury de laquelle participèrent notamment les professeurs Hervé Couteau-Bégarie, disciple de Jean-Louis Martres, et Michel Bergès. L’ouvrage, est ainsi présenté par son éditeur – ce qui rejoint notre analyse :

     « Engagé dans une entreprise de refondation antinormativiste de la science du droit, Carl Schmitt est fondamentalement (après 1918) l’adversaire du parlementarisme, du pluralisme et du fédéralisme weimariens, et l’avocat du « système présidentiel » en tant que gouvernement plébiscitaire, autoritaire et unitaire s’appuyant sur l’armée, la fonction publique et le fameux article 48 de la Constitution du *Reich*. Au plan idéologique, ce nationaliste catholique est à la fois un proche du fascisme italien (dès 1923), une figure de la « révolution conservatrice » allemande (après 1928), un collaborateur du national-socialisme (après 1933). La problématique nodale de cette biographie, dans un contexte historique catastrophique, est de montrer comment un néoconservateur antilibéral et antimarxiste, devenu un conseiller du gouvernement présidentiel, cultivant un raisonnement ambigu de « défense de la constitution » et dénonçant la « révolution légale » (avant de s’y rallier), passe de Schleicher à Hitler, de la « dictature commissariale » au « *totaler Staat*» puis au « *Führerstaat* » ; s’engage dans une certaine version du national-socialisme ; acquiert et conserve une place de premier rang dans la doctrine allemande ; enfin présente son plaidoyer à et après Nuremberg.  » [↑](#footnote-ref-764)
765. Dominique Saglard, *ibidem*, p. 95. [↑](#footnote-ref-765)
766. *Ibidem*, p. 27, et p. 27, note 1. [↑](#footnote-ref-766)
767. *Ibidem*, p. 25. [↑](#footnote-ref-767)
768. Serge Sur, « Ami-ennemi », Carl *Schmitt, concepts et usages*, *op. cit.*, p. 242. [↑](#footnote-ref-768)
769. Cf. Jochen Hook, contribution citée, *ibidem*, p. 192. [↑](#footnote-ref-769)
770. Celui qui retarde le mouvement de l’Histoire vers l’Antéchrist et tend à la dissolution de la suprématie de l’Église apostolique et romaine. Cf. Raphaël Gross, *op. cit.*, p. 231. [↑](#footnote-ref-770)
771. Cf. Maya Hertig Brandall, contribution citée, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-771)
772. Qui, rappelons-le, perdura après-guerre. [↑](#footnote-ref-772)
773. « Je cherche pour moi et mon peuple l’acquittement », *Glossanium*, p. 229, Berlin, 1991, cité par Raphael Gross, *op. cit.*, p. 294. [↑](#footnote-ref-773)
774. Heinrich Meier, *La Leçon*…, *op. cit.*, p. 8, l’un des meilleurs spécialises de Carl Schmitt, écrit cet ouvrage décisif sur la permanence de la croyance religieuse catholique de Schmitt, et ses implications, venant étailler, par une autre voie, notre longue réflexion sur la prégnance d’un « second niveau », profond, décisif. Aussi nous nous appuierons pour l’essentiel sur cet auteur. [↑](#footnote-ref-774)
775. *Ibidem*, p. 47. [↑](#footnote-ref-775)
776. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.*, p. 25, note 107. [↑](#footnote-ref-776)
777. *Ibidem*, p. 48. [↑](#footnote-ref-777)
778. Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-778)
779. Heinrich Meier, *op. cit.*, p. 47. [↑](#footnote-ref-779)
780. *Ibidem*, p. 24 *et sq*. [↑](#footnote-ref-780)
781. *Ibidem*, p. 96, 101, 105. [↑](#footnote-ref-781)
782. Heinrich Meier, *passim*. Nous avons vu que Schmitt concevait son rôle d’intellectuel comme nécessairement polémique contre le parlementarisme, le libéralisme. Mais on voit que bien plus profonde est la racine de cette conception, ce qui est dans la stricte nécessité du Code n° 1. [↑](#footnote-ref-782)
783. Heinrich Meier, *passim*. [↑](#footnote-ref-783)
784. Qui, *in concreto*, sera Hitler. [↑](#footnote-ref-784)
785. Heinrich Meier, p. 31. [↑](#footnote-ref-785)
786. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.*, p. 52. [↑](#footnote-ref-786)
787. Alors même que dans son combat, il avait récusé le jusnaturalisme. [↑](#footnote-ref-787)
788. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.*, p. 56. [↑](#footnote-ref-788)
789. *Ibidem*, p. 54 – et lorsqu’il parlera des droits fondamentaux, il placera les valeurs chrétiennes, ainsi que les principes constitutionnels non révisables. [↑](#footnote-ref-789)
790. Rappelons ici, encore, qu’être nazi n’entraîna jamais l’excommunication, alors que c’était la sanction « automatique » si on était communiste ou si on lisait, par exemple, la presse communiste (etc.). Cf. notre contribution dans cet ouvrage concernant une lecture martrienne de la pensée de Teilhard de Chardin, note 37. [↑](#footnote-ref-790)
791. Cf. Olivier Beaud, Préface à l’ouvrage de Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*…, *op. cit.*, p. 24. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-791)
792. Henri Meier, cité par Olivier Beaud, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-792)
793. Cf. l’après-guerre de 1945, en totale cohérence avec la logique du Code. [↑](#footnote-ref-793)
794. Les Églises allemandes sous le nazisme, d’ailleurs, ne furent pas « résistantes » collectivement, comme Institutions, même si des individus le furent, sans soutien de leur Église. Cf. Raphaël Gross, *op. cit.*, p. 295. [↑](#footnote-ref-794)
795. Les communistes qui quittaient leur parti, reproduisaient le même radicalisme, mais avec un discours anti-communiste. Comme aujourd’hui nombre d’anciens trostkystes versent dans « l’ultra-libéralisme », puisque c’est le Code n° 1 qui préside à leur discours et engagement. [↑](#footnote-ref-795)
796. Augustin Simard, *op. cit.*, p.117. [↑](#footnote-ref-796)
797. Il est certain que la République de Weimar était confrontée à ces questions : pouvait-on déclarer hors-la-loi le parti nazi, dont le programme visait à supprimer la Constitution et le régime, alors même qu’il participait aux élections ? Peut-on encadrer juridiquement, de façon préventive, ce qui, par définition, est exceptionnel ? Le positivisme juridique n’a pas su répondre à la situation. On pense, par exemple, aussi, aux guerres de religion pour ce qui est la légitimité du pouvoir. [↑](#footnote-ref-797)
798. Par exemple, l’interruption du processus électoral en Algérie en 1992, lorsqu’il apparut que le FIS (Front islamique du Salut) allait obtenir la victoire ; même scénario en Égypte avec la destitution du président élu M. Morsi (Parti des frères musulmans), par le général Abdel Fallah al-Sissi, en juillet 2013. Pensons aussi à la République Fédérale Allemande, confrontée à la RAF (*Rote Armée Fraktion*, « bande à [↑](#footnote-ref-798)
799. Robert Kolb, *op. cit.*, p. 104. [↑](#footnote-ref-799)
800. Pour reprendre le titre d’un ouvrage de Claude Lévi-Strauss, Paris, Plon, 1983. [↑](#footnote-ref-800)
801. Jachy Hummel, recension de l’ouvrage de Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, *op. cit*. Sur le site [*Jus Politicum*](http://juspoliticum.com/article/Jean-Francois-Kervegan-Que-faire-de-Carl-Schmitt-Paris-Gallimard-2011-552.html), revue de droit politique. [↑](#footnote-ref-801)
802. Ces quelques lignes s’appuient, *notamment*, sur les ouvrages et textes de : Donatella Di Cesare (ex-vice-présidente de l’association internationale *Martin Heidegger-Gesellchaft*, 2011-2015), *Heidegger, les Juifs, la Shoah, les cahiers noirs*, Paris, Seuil, 2016 [l’auteur s’appuie sur l’ensemble de l’œuvre de Heidegger, en langue allemande] dans notre texte nous citerons cet ouvrage par l’abréviation DDC – M-A. Lescourret (dir.), *La Dette et la distance*, *de quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, Paris, éd. de l’Éclat, 2014 ; Peter Trawny, *Heidegger et l’antisémitisme, sur les cahiers noirs,* Paris, Seuil, 2014 ; Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996, éd. Le livre de Poche, Biblio essais, 2000 ; cf. l’ancien ouvrage de Victoire Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Éditions Verdier, 1987, réédité en Livre de Poche ; une biographie récente, Guillaume Payen, *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution nazisme*, Paris, Perrin, 2016 ; cf. également l’ouvrage récent de Stéphane Domeracki, *Heidegger et sa solution finale. Essai sur la violence de la pensée*, Internet, 2016, Connaissances et Savoirs, Éditeurs universitaires. [↑](#footnote-ref-802)
803. Bien analysée par Jean Louis Martres dans son ouvrage non diffusé à ce jour « *Les* *grilles de ...*» ; voir notre prélude : « *Le Maître caché*», et notre contribution : « *Introduction critique.*. ». [↑](#footnote-ref-803)
804. Les mots : « clique », « complot », « herméneutes moraux », etc. émaillent le débat. [↑](#footnote-ref-804)
805. *Cf*. Victor Farias, « *Heidegger et le nazisme*», Verdier, 1987 – Emmanuel Faye, « *Heidegger, l’introduction du nazisme dans la philosophie*», Albin Michel, 2005. [↑](#footnote-ref-805)
806. DDC, p.25. Voir aussi, par exemples,  : François Rastier, « Heidegger aujourd’hui » , *Labyrinthe,* 33, 2009(2) pp.71-108, <http://labyrinthe.revues.org> - « Antisémitisme et opposition au libéralisme chez Martin Heidegger et chez Carl Schmitt », *Séminaire du Centre Jean Gol*, introduction Richard Miller, 7 février 2014, <http://www.cjg.be> - Michel Cohen-Halimi et Francis Cohen ,« Le cas Trawny*,* à propos des cahiers noirs », 25 octobre 2015, <http://www.actu-philosophia.com> - Max Vincent, « L’Imposture Heidegger », 2015, <http://lherbentrelepaves.fr> - « Heidegger est-ilnazi ?antisémite ? », entretien avec F. Fédier, avril 2014, *revue des deux mondes*, <http://www.pilefacelis.com/sollers/img> - François Rastier, « Heidegger et les juifs , un étrange colloque », 6 décembre 2015, <http://www.skildy.blog.lemonde.fr> - Nicolas Rousseau, *recension du livre de F. Rastier*, « Naufrage d’un prophète »,30 novembre 2015, <http://www.slate.fr> - F. Fédier, « Martin Heidegger et le monde juif », *Colloque* « Heidegger et les juifs », 24 Janvier 2014, <http://www.parolesdesjours.fr> - Etienne Pinat, recension du « dictionnaire Martin Heidegger », 3 février 2014, <http://www.actu-philosophia.com> - Edith Fuchs, « Heidegger et ”l’impensé judaïque” ? », 4 mars 2015, <http://www.metezulle.fr> . [↑](#footnote-ref-806)
807. *Ibidem*, p. 18 et suiv. [↑](#footnote-ref-807)
808. « *Vies politiques*, » Gallimard, éd. 1986, cité également par DDC, p. 29. [↑](#footnote-ref-808)
809. Trente-quatre cahiers en toile cirée noire – d’où leur nom – dont la rédaction s’étend de 1930 à 1970 qui, de par leur écriture, leur contenu, et l’intention même de Heidegger sont des écrits philosophiques, partie intégrante de sa réflexion. Cf. DDC, p. 22-23 et *passim*. [↑](#footnote-ref-809)
810. Hormis les cahiers noirs, voir aussi les autres textes et en particulier les lettres à sa femme Elfride de 1915 à 1970 (publiées en français en 2007) – se reporter aussi à Ddc, *passim* , et sa bibliographie p. 349-351. [↑](#footnote-ref-810)
811. DDC, p. 21. [↑](#footnote-ref-811)
812. *Ibid*. p. 17 et suiv. [↑](#footnote-ref-812)
813. *Ibid*. p. 17. [↑](#footnote-ref-813)
814. *Ibid*. p. 12. [↑](#footnote-ref-814)
815. *Ibid*. p. 299. [↑](#footnote-ref-815)
816. *Loc. cit.* [↑](#footnote-ref-816)
817. *Cf*. M-A. Lescourret, « *L’homme et la philosophie*», in « *La dette et la distance*.. », *op. cit*., p. 7. [↑](#footnote-ref-817)
818. *Cf*. notre contribution, « *Introduction critique*.. ». [↑](#footnote-ref-818)
819. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-819)
820. DDC, p. 324. [↑](#footnote-ref-820)
821. Peter Trawny, *op.cit*., p. 25. [↑](#footnote-ref-821)
822. DDC, p. 324. [↑](#footnote-ref-822)
823. Deux termes qui sont au cœur du nazisme. [↑](#footnote-ref-823)
824. Peter Trawny, *op. cit*., p.34. [↑](#footnote-ref-824)
825. Il écrira : « le national-socialisme est un principe barbare ; c’est ce qui constitue son essence et sa possible grandeur », Les Cahiers noirs. Voir aussi « Heidegger et le nazisme à travers sa correspondance avec sa famille et Kurt Bauch », *Critique*, 811, Paris, Éditions de Minuit. [↑](#footnote-ref-825)
826. Heidegger, cité par Rüdiger Safranski, *op. cit*., p. 466. [↑](#footnote-ref-826)
827. Heidegger, *Ibid.*, p. 369. [↑](#footnote-ref-827)
828. Ddc, *passim*. [↑](#footnote-ref-828)
829. *Cf*. les ouvrages cités note 1. [↑](#footnote-ref-829)
830. *Cf*. notre contribution : *« Introduction critique*… ». [↑](#footnote-ref-830)
831. *Cf*. notre contribution, « *Introduction critique*… ». [↑](#footnote-ref-831)
832. Cf. Peter Trawny, *op. cit*. p.35. [↑](#footnote-ref-832)
833. *Ibid.,* *loc. cit*. [↑](#footnote-ref-833)
834. Cité par E. Jolly, « *Günther Anders et le murmure de Heidegger*», *in* : M-A. Lescourret, « *La dette*… », *op. cit*., p. 35. [↑](#footnote-ref-834)
835. Cité par DDC, p. 300. [↑](#footnote-ref-835)
836. *Ibid*., p. 266-276. [↑](#footnote-ref-836)
837. *Ibid*., *loc. cit.* [↑](#footnote-ref-837)
838. Et Ddc, après d’autres auteurs, fait remarquer que Heidegger va jusqu’à mettre entre guillemets le mot « chambres à gaz », p. 296. [↑](#footnote-ref-838)
839. L’ouvrage le plus connu de Martin Heidegger (590 pages), Paris, Gallimard, éd. 1986. [↑](#footnote-ref-839)
840. François Rastier, « *Heidegger aujourd’hui*», *op. cit*. (cf. note 5 *supra*), p. 6 note 20 du document Pdf – c’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-840)
841. Peter Trawny, *op. cit*., p. 40 – les italiques sont dans le texte. [↑](#footnote-ref-841)
842. *Ibid*., p. 25, note 1. [↑](#footnote-ref-842)
843. *Ibid*., p. 157. [↑](#footnote-ref-843)
844. *Cf*. D. Lagraula, notre contribution « *Lire Carl Schmitt autrement, essai d’interprétation martrienne ».* [↑](#footnote-ref-844)
845. Voir F. Rastier, « *Heidegger aujourd’hui*», *op. cit*., (note 5 *supra*), p. 20 du document Pdf. [↑](#footnote-ref-845)
846. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-846)
847. Luc Ferry. [↑](#footnote-ref-847)
848. C’est nous qui soulignons ; cité par F. Rastier, *op. cit*., p. 3 du document Pdf. -Sur le néoconservatisme, voir notre contribution, « *Esquisse d’une interprétation martrienne du néoconservatisme américains*»*.* [↑](#footnote-ref-848)
849. Pour paraphraser le titre de J.F. Kervégan, « *Que faire de Carl Schmitt*», Gallimard-Tel, inédit 2011. [↑](#footnote-ref-849)
850. E.Jolly, *op.cit*., p.46. – sur cette question de l’ésotérisme heideggérien voir Michel Cluot, « La traduction assassine de Heidegger », 23 mars 2014, <http://www.slate.fr>. [↑](#footnote-ref-850)
851. Les articles 16 du Code civil et L 2211-1 du Code de la santé publique disposent sur ce point que : *« La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l’être humain dès le commencement de la vie ».* [↑](#footnote-ref-851)
852. Le fait que les mineurs soient protégés contre des messages y portant *« gravement atteinte »* en témoigne. L’article 227-24 du Code pénal érige ainsi en délit «*le fait, soit de fabriquer, de transporter, de diffuser par quelque moyen que ce soit et quel qu’en soit le support un message à caractère violent ou pornographique ou de nature à porter gravement atteinte à la dignité humaine lorsque ce message est susceptible d’être vu ou perçu par un mineur*»*.* [↑](#footnote-ref-852)
853. La lecture du premier alinéa de l’article 16-1 du Code civil le prouve, au travers d’une référence au respect qui n’est autre qu’une déclinaison de la dignité humaine dans son aspect individuel : *« Chacun a droit au respect de son corps ».* [↑](#footnote-ref-853)
854. L’article L 622-5 du Code de l’entrée et du séjour des étrangers et du droit d’asile aggrave les peines prévues par l’article L 622-1 du même code lorsque les infractions considérées «*ont pour effet de soumettre les étrangers à des conditions de vie, de transport, de travail ou d’hébergement incompatibles avec la dignité de la personne humaine*», c’est-à-dire avec la dimension collective de la dignité humaine. [↑](#footnote-ref-854)
855. L’article 16-1-1 du Code civil dispose, dans son premier alinéa, que «*le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort*»*,* et, dans son second alinéa, que «*les restes des personnes décédées, y compris les cendres de celles dont le corps a donné lieu à crémation, doivent être traités avec respect, dignité et décence*»*.* [↑](#footnote-ref-855)
856. L’expression est d’Adolf Hitler. [↑](#footnote-ref-856)
857. La réponse devait être rapide compte tenu de l’ampleur du choc causé aux populations. Elle devait également être répressive eu égard à la nécessité de les rassurer, ce qui impliquait qu’elle soit juridique. [↑](#footnote-ref-857)
858. En France, le développement de l’aspect personnel de la dignité humaine a prévalu sur celui de son aspect collectif. L’hypertrophie de cette déclinaison personnelle de la dignité humaine, en lien avec l’exacerbation de l’individualisme dans la société française, est aujourd’hui source de confusion avec certaines libertés ; Pierre Cabrol, 2010, *"La judiciarisation de la dignité humaine",* Politéia, n° 17, 589-598, page 9. [↑](#footnote-ref-858)
859. Par valeurs nous parlons ici de valeurs spirituelles qui représentent des idéaux vers lesquels tendre, tout en étant conscient qu’il demeure impossible de les atteindre. Les philosophes distinguent entre les valeurs relatives et les valeurs absolues que les juristes désignent comme étant les valeurs fondamentales universelles. Celles-ci sont des valeurs partagées par l’humanité. Elles se situent au sommet de l’échelle des valeurs. La première et la plus anciennement reconnu d’entre elles est le respect de la vie humaine. Au cours du dix-neuvième siècle ou de la première moitié du vingtième siècle, l’unanimité s’est ensuite faite, en Occident tout du moins, autour du choix d’un mode de gouvernement démocratique. Sous le choc causé par la découverte par l’opinion publique de la Shoah, la protection de la dignité humaine est venue s’y ajouter dès la fin de la seconde guerre mondiale. Le respect des droits de l’homme est, depuis un quart de siècle environ, en passe de les rejoindre. Sous l’influence des inquiétudes liées au réchauffement climatique, la préservation de l’environnement pourrait bien être le prochain candidat. [↑](#footnote-ref-859)
860. « On ne peut mettre en doute que le problème de la valeur n’ait été renouvelé depuis environ trois quarts de siècle sous l’influence à la fois du progrès de la science qui, en trouvant dans son propre domaine un développement à la fois assuré et illimité, a mieux montré ce qu’elle était incapable de nous donner, — d’une critique de la science qui, l’insérant dans l’activité totale de l’homme, en a fait une sorte de moyen au service d’une fin qu’il fallait d’abord définir, — et peut-être aussi des malheurs qui sont venus ébranler le monde et qui ont amené chaque individu à considérer le problème de la signification de la vie comme étant le problème fondamental auquel tous les autres étaient subordonnés » ; Lavelle L., Traité des valeurs. I. Théorie générale de la valeur, Paris, Les Presses universitaires de France, collection Dito, première édition, 1950, deuxième édition, 1991, 753 pages, page 14. [↑](#footnote-ref-860)
861. L’accession de cette valeur au statut de valeur fondamentale universelle est parfois critiquée comme étant l’expression du seul point de vue occidental. [↑](#footnote-ref-861)
862. Des concepteurs du projet aux exécutants et aux complices, quelles que soient leurs motivations. [↑](#footnote-ref-862)
863. Morts et survivants. [↑](#footnote-ref-863)
864. Sauf à considérer, pour les croyants, que celle-ci est d’origine divine. [↑](#footnote-ref-864)
865. En termes d’objectifs, la morale, ainsi entendue, vise, soit à garantir la cohésion du groupe social, soit à rendre la vie au sein de celui-ci plus agréable. [↑](#footnote-ref-865)
866. Soit la conformité avec les règles d’organisation de la société des hommes, c’est-à-dire avec les intérêts de l’humanité. [↑](#footnote-ref-866)
867. Nombre de croyants considèrent que la morale élaborée (voire donnée par Dieu selon certaines croyances) par leur communauté religieuse a vocation à l’universalité. Ainsi entendue, elle se confond avec la morale à vocation universelle et exclue la possibilité d’existence de morales particulières. La « laïcité à la française », en assimilant « morale républicaine » et morale à vocation universelle conduit à la même exclusion des morales particulières, que celles-ci soient religieuses ou non. [↑](#footnote-ref-867)
868. Étant entendu que l’homme n’use pas toujours de sa raison et que certains êtres humains font prévaloir leurs intérêts, ou divers intérêts particuliers, sur l’intérêt collectif. Le raisonnement se suffit du fait que la majeure partie des comportements humains soient conformes aux intérêts de l’humanité. Il ne nécessite pas qu’ils le soient tous. [↑](#footnote-ref-868)
869. Entendue comme la conscience qu’à l’individu d’appartenir à l’espèce humaine. [↑](#footnote-ref-869)
870. Pascal, *Pensées,* Gallimard, Pléiade, 1976, pages 1156-1157 (première édition 1660) [[En ligne](http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf)] Consulté le 6 septembre 2022. [↑](#footnote-ref-870)
871. Le fait d’opposer le Bien et le Mal permet de porter un jugement moral sur toute pensée ou action humaine, ce qui met en jeu une autre opposition duelle, soit celle faite entre la pensée et l’action. Il existe des pensées et des actions morales, et d’autres qui ne le sont pas. [↑](#footnote-ref-871)
872. Cette affirmation soulève une objection forte, non éliminable à ce jour. Sauf à entendre le concept de Bien de manière relative, ce qui le disqualifie, affirmer que *« se comporter comme le prescrit le Bien revient à se conformer à la morale »* suppose de faire référence à la morale à vocation universelle. Cela implique que les intérêts défendus par les religions soient ceux de l’humanité. Or des divergences se manifestent entre croyants et non croyants, ainsi qu’entre religieux, quant à ce que recouvrent les intérêts à défendre, ce qui est source de confusions et de conflits. Pour clarifier la situation, il serait nécessaire de parvenir à un consensus sur le contenu de la notion d’intérêts de l’humanité, qui est très loin d’être acquis à ce jour. Rien d’étonnant donc à ce que les uns puissent ranger sous la bannière du Bien ce que d’autres estiment relever du Mal. [↑](#footnote-ref-872)
873. L’existence du Mal n’est généralement pas discutée, y compris par les philosophes, cette existence étant censée relever de la perception et non de l’analyse : *« La connaissance du Mal n’est pas purement spéculative. Souffrance ou pêché, le Mal ne saurait être objet de science objective et désintéressée. L’homme tout entier : esprit, cœur et corps rencontre, éprouve et subit le Mal » ;* Borne E., *Le problème du Mal,* collection Initiation philosophique, Presses Universitaires de France, 117 pages, page 7. [↑](#footnote-ref-873)
874. Dieu n’ayant pas, aux yeux des chrétiens, pardonné à Adam la commission du péché originel, ce que ne pensent pas les juifs et les musulmans. [↑](#footnote-ref-874)
875. Tout au moins pour la majeure partie d’entre eux. [↑](#footnote-ref-875)
876. Idéologie du *« progrès »* selon laquelle la société progresserait vers la perfection. [↑](#footnote-ref-876)
877. Athéisme, agnostisme et religions s’accordent sur le caractère imparfait de l’humanité. Toutefois, les laïcs postulent que cette imperfection découle de la nature humaine, tandis que les religions enseignent qu’elle résulte de la chute originelle. [↑](#footnote-ref-877)
878. *« Qui n’a pas souffert d’une chose ne la connait ni ne l’aime. Et cet enseignement se résume d’un mot, mais il faut du cœur pour l’entendre : le sens de la douleur, c’est de nous révéler ce qui échappe à la connaissance et à la volonté égoïste ; c’est d’être la voie de l’amour effectif, parce qu’elle nous déprend de nous, pour nous donner autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui… Elle gâte, aigrit, endurcit ceux qu’elle n’attendrit et n’améliore point… Mais la souffrance n’est pas seulement une épreuve ; elle est une preuve d’amour et un renouvellement de la vie intérieure, comme un bain rajeunissant pour l’action. Elle nous empêche de nous acclimater en ce monde et nous y laisse comme un malaise incurable… Sans l’éducation de la douleur, l’on n’arrive point à l’action désintéressée et courageuse… La souffrance est la voie qui marche et qui monte… On n’acquiert pas l’infini comme une chose ; on ne lui donne accès en soi que par le vide et la mortification » ;* Blondel M., *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique,* 1893 (librement téléchargeable sur le site internet des classiques des Sciences Sociales, UQAC- Université du Québec A Chicoutimi), page 136 ; cité dans l’article *Mal (problème du)* du *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* publié sous la direction de J. Bricout, tome quatrième, Paris, librairie Letouzey et Ané, 1926, page 659. [↑](#footnote-ref-878)
879. Pour parvenir à la plénitude que lui offre Dieu, il est nécessaire que l’homme le désire sincèrement. Ceci implique qu’il lui soit possible d’y renoncer. C’est dans la possibilité de choix qui lui est offerte que réside la grandeur de l’engagement humain en Dieu et celui-ci suppose que l’enfer existe éternellement. [↑](#footnote-ref-879)
880. Soit la quasi-totalité d’entre eux. [↑](#footnote-ref-880)
881. Rien d’étonnant à ce que les détracteurs de cette opposition duelle lui reprochent, entre autres choses, de promouvoir une vision occidentale manichéenne du monde, cédant ainsi à une *« tentation constante pour l’esprit européen » :* «*La vision manichéenne du monde a été une tentation constante pour l’esprit européen… Même dans les dogmes de l’Église romaine, on peut trouver le résidu de cette théologie “dualiste” (…) La doctrine catholique, affirme l’éternité de l’Enfer et le sort irréversible des anges déchus, qui impliquent que certaines parties du Mal, voire des très grandes parties, sont indestructibles, incurables et irrachetables, et que l’univers sera toujours divisé entre deux royaumes moralement opposés l’un à l’autre… Même le judaïsme, la religion d’un seul Dieu par excellence, le modèle de la pensée monothéiste, n’est pas tout à fait libre de cette tentation. Gershom Sholem, le grand savant spécialiste de l’histoire des Kabbala et de la mystique juive, nous dit que le livre de Zohar présente souvent le Mal comme une réalité positive et non pas comme une privation.*» *;* Kolakovski L., *« La métaphysique et l’expérience du Mal. Leibnitz et Job »,* *Commentaire*, été 2006, volume 29, n° 114, 301-306, p. 303. [↑](#footnote-ref-881)
882. Ou, en tout cas, devrait prévaloir si l’instinct de vie l’emporte sur celui de mort. [↑](#footnote-ref-882)
883. Ce qui relève de la dignité humaine. [↑](#footnote-ref-883)
884. Sous réserve d’admettre que les intérêts des religions considérées coïncident, pour l’essentiel, avec ceux de l’humanité. [↑](#footnote-ref-884)
885. La Shoah, l’emploi de la bombe atomique, les « bombardements de terreur » et autres atrocités, ont concouru, à des degrés divers, à remettre en cause cette « foi » dans le progrès. [↑](#footnote-ref-885)
886. Qui trouve probablement sa source dans le fait que l’auteur présentait la particularité d’être à la fois philosophe et biologiste, ce qui l’avait sensibilisé à l’étude des progrès de l’humanité. [↑](#footnote-ref-886)
887. Celui-ci consistant en la conscience de l’appartenance de l’homme à l’humanité. [↑](#footnote-ref-887)
888. Ce qui revient, par un changement de regard, à mettre l’accent, parmi les composantes de la notion, sur la conscience et non plus sur l’humanité. [↑](#footnote-ref-888)
889. C’est ce qu’écrivait, en 1944 Lecomte du Nouÿ : *« Entre la bête et l’homme, le fossé se creuse, et l’homme, non seulement le perçoit, mais s’efforce de le creuser davantage. … L’évolution, avec la naissance de la conscience humaine, est entrée dans une phase nouvelle. Tous les rameaux … ont divergé et ont atteint un niveau de stagnation. … Tous, sauf un … Un seul groupe parmi tous a continué et continuera d’évoluer. Mais il a atteint un degré de perfectionnement tel que son centre cérébro-psychique permet enfin à l’individu de se dégager de l’héritage ancestral et de devenir un homme. Avec la conscience est né un sentiment nouveau : celui de la dignité humaine résultant de la victoire sur les instincts et sur les superstitions ! » ;* Lecomte du Nouÿ, *La dignité humaine,* Brentano’s, éditions du Champ-de-Mars, 1947, 267 pages, pages 163 et 164 (New York, 1944, pour l’édition originale). [↑](#footnote-ref-889)
890. Le système concentrationnaire nazi avait deux buts d’inégale importance. Il avait été pensé et mis en œuvre pour exterminer des millions d’êtres humains. C’est là son but premier, au sens de principal et d’immédiat. Il avait également pour but de tirer financièrement profit de ce génocide (ce que montre, par exemple, Germaine Tillion, dans son étude du camp de Ravensbrück ; Germaine Tillion, *Ravensbrück,* éditions du Seuil, 1988 pour la troisième édition - première édition 1946). Pour atteindre ces deux objectifs, les nazis se sont intentionnellement attaqués à l’humanité de leurs victimes. Cette action leur est apparue comme l’un des moyens les plus efficaces (sans préjudice d’errements idéologiques reposant sur une prétendue supériorité raciale qui relèvent de la finalité profonde du nazisme) de contraindre les millions d’êtres humains promis à la mort à obéir à quelques milliers (ou dizaines de milliers en incluant dans le nombre tous les civils qui ont participé à cette entreprise, notamment les dirigeants, contremaîtres et ouvriers des usines dans lesquelles avait cours le travail forcé des concentrationnaires) de bourreaux, cette obéissance étant indispensable à la réussite de leurs projets meurtriers. [↑](#footnote-ref-890)
891. Au moins cinq à six millions de juifs d’Europe figurent parmi ces victimes, sans préjudice des personnes tuées dans le cadre de la « Shoah par balles », dont le dénombrement, à le supposer possible, pourrait vraisemblablement faire grimper ce décompte macabre de plusieurs millions de morts. Une vision d’ensemble de la question peut être obtenue en lisant l’ouvrage de Raul Hilber, *La Destruction des juifs d’Europe* (Paris, Gallimard, collection « Folio histoire », pour l’édition définitive en trois volumes, 2006). Cf. également l’ouvrage complémentaire de Saul Friedländer, *L’Allemagne nazie et les Juifs, (1933-1945)*, 2 tomes, Paris, Seuil, 2012. [↑](#footnote-ref-891)
892. L’idée étant, dans tous les cas de figure, y compris pour les victimes que l’on dirigeait directement vers les chambres à gaz, d’ajouter au meurtre le vol des effets personnels, l’arrachage des dents en or, *etc.* [↑](#footnote-ref-892)
893. Tout en demeurant conscient du fait que la réalisation du but accessoire est toujours demeurée subordonnée à l’accomplissement du but principal. [↑](#footnote-ref-893)
894. Il n’était pas de se procurer une main d’œuvre à bas prix, ce qui aurait du conduire à apporter à celle-ci des soins et un minimum de confort visant à obtenir le meilleur rapport possible entre coûts et bénéfices. [↑](#footnote-ref-894)
895. Celui-ci variait de quelques semaines à quelques mois, rarement plus d’un an ou deux, en fonction du rythme d’arrivée de nouvelles victimes. [↑](#footnote-ref-895)
896. Les surcroîts éventuels de main d’œuvre consécutifs à des arrivées plus importantes que prévu étant régulé par des « sélections » ponctuelles de concentrationnaires, retirés des commandos de travail pour une mise à mort immédiate. [↑](#footnote-ref-896)
897. « Qu’est-ce qu’un déporté » ? Rappelons que la déportation n’est pas une politique destinée à définir ou à réprimer, mais un outil de politiques qui diffèrent suivant les périodes et suivant les pays. A l’origine, en français, est déporté celui qui purge une peine afflictive et infamante hors du territoire métropolitain. Le plus fameux de ces déportés fut Alfred Dreyfus, le dernier à avoir été condamné par un tribunal militaire à cette peine alors tombée en désuétude est Jean Zay en octobre 1940. Le peine inclut le déplacement, elle n’indique pas nécessairement le lieu où elle sera subie. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les requis du Service du travail obligatoire sont qualifiés par la Résistance de « déportés » alors que leur déportation a pour destination les usines en Allemagne. Après la Seconde Guerre mondiale, le sens de « déporté » s’infléchit pour désigner le transport et le séjour en camp de concentration, lestant ainsi ce terme de son poids de souffrances. Le déporté est le concentrationnaire et les associations de requis du STO se voient interdire en justice l’usage de ce terme ; In, Annette Wieviorka., L’heure d’exactitude. Histoire, mémoire, témoignage. Entretiens avec Séverine Nikel, Albin Michel, 2011, Itinéraires du savoir, 249 pages, pages 113 et 114. [↑](#footnote-ref-897)
898. C’est cette volonté d’économie, doublée de l’assurance de l’arrivée constante d’une main d’œuvre de remplacement, qui explique, par ailleurs, que tous les travaux des camps aient été effectués par les concentrationnaires, que ceux-ci aient eux-mêmes construits les camps et les instruments de leur destruction, qu’ils aient été malnutris, laissés sans soins ou presque, inutilement exposés aux froids et aux intempéries, *etc.* [↑](#footnote-ref-898)
899. À ce prix effroyable, la Shoah a été une entreprise (au sens général d’entreprendre) financièrement extrêmement rentable, à la fois pour l’État nazi, mais aussi pour certains de ses principaux dirigeants, à l’image par exemple d’Heinrich Himmler. Sur cette question, voir, par exemple, le chapitre 7 *« Profits et extermination »* de l’ouvrage consacré au camp de Ravensbrück par Germaine Tillion ; Germaine Tillion, *ouv. cit.* [↑](#footnote-ref-899)
900. Le terme « concentrationnaire » a été préféré ici à celui de « déporté », en raison de l’imprécision de ce dernier terme. Voulue à l’époque de la libération des camps pour des raisons politiques de recherche d’unité nationale, cette imprécision n’a pas aujourd’hui de raison d’être. *« C’est en dépouillant les archives du rapatriement du ministère Frenay (dans la série F9 aux Archives nationales) que j’ai pris conscience du brouillage des situations et surtout compris que le terme « déporté » recouvrait un ensemble hétérogène, incluant notamment les requis du STO. Une affiche célèbre de 1945 proclamait : « Ils sont unis. Ne les séparons pas ». On y voit un déporté – reconnaissable à son costume rayé – appuyé sur un requis du Service du travail obligatoire et sur un prisonnier de guerre. Le Gouvernement provisoire du général de Gaulle et son ministre des Prisonniers, déportés et réfugiés, Henry Frenay, voulaient l’unité de la nation à un moment où demeuraient en Allemagne un million de prisonniers de guerre, quelques 750 000 STO et quelques dizaines de milliers de déportés. Tous étaient englobés dans la grande catégorie des « absents ». Une masse impressionnante d’hommes jeunes, en âge de travailler et de combattre, la force vive du pays, au sein de laquelle la spécificité du sort des Juifs (25 000 survivants seulement à l’ouverture des camps au printemps 1945) ne se distinguait aucunement. A l’exception des quelques milliers qui ont été « libérés » dans les camps d’Auschwitz, comme Primo Lévi, l’immense majorité des survivants juifs, toutes nationalités confondues, ont été transférés à pied ou en wagon découverts dans les camps de l’Ouest – Bergen-Belsen, Ravensbrück, Buchenwald… Ils sont donc mêlés aux autres déportés, ce qui contribue au brouillage des catégories » ; Annette Wieviorka, ouv. cit.*, page 106. [↑](#footnote-ref-900)
901. C’est ce qui justifie le recours à des collaborateurs civils tels que les contremaîtres dans les usines et ce qui explique le choix de faire de certains détenus, généralement de droit commun, les garde-chiourmes (kapos) des autres. [↑](#footnote-ref-901)
902. En les privant de repères, d’autonomie et d’espoir, en les infantilisant et en les forçant à nier le réel. [↑](#footnote-ref-902)
903. En détruisant leur personnalité, soit ce que l’on qualifie aujourd’hui de dimension individuelle de la dignité humaine. [↑](#footnote-ref-903)
904. En annihilant la conscience qu’il avait d’appartenir à l’espèce humaine, ce qui correspond à la dimension collective de la dignité humaine. [↑](#footnote-ref-904)
905. Elle forme ainsi pendant avec sa dimension collective, soit la conscience d’appartenir à l’espèce humaine. [↑](#footnote-ref-905)
906. Les atteintes à la personnalité commises par les nazis peuvent donc, par anticipation, être assimilées à des atteintes à la dignité humaine individuelle. [↑](#footnote-ref-906)
907. Ce en poussant l’analysejusqu’à intégrer la dimension d’intentionnalité des agissements des nazis : *« C’est cela d’ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres ».* [↑](#footnote-ref-907)
908. Robert Antelme, *L’espèce humaine,* collection Tel, Gallimard, 1957, 321 pages (première édition, 1947, La cité universelle), page 11 de l’avant-propos. [↑](#footnote-ref-908)
909. Germaine Tillion, *op. cit.,* page 148. [↑](#footnote-ref-909)
910. Le philosophe Giorgio Agamben a développé dans un essai discuté (Agamben G., *Ce qui reste d’Auschwitz, l’archive et le témoin,* trad. Par P. Alferi, Paris, Rivages, 1999) l’idée de relativiser le témoignage de survivants tels que Primo Lévi au motif du fait que seuls les concentrationnaires ayant été privés de la totalité de leur dignité auraient vécu pleinement l’expérience des camps. Pierre-Antoine Chardel (2006, « L’Éthique du témoignage. Réflexions à partir de Primo Lévi et Giorgio Agamben »*, The Canadian Journal of Continental Philosophy*, 10 (2), p. 587-610) s’est appuyé sur cette théorie pour tenter de justifier une lecture herméneutique du témoignage. Ces théories ont fait l’objet de vives critiques, dont, au premier plan, celles de Claudine Kahan et Philippe Mesnard (Giorgio *Agamben à l’épreuve d’Auschwitz. Témoignages/Interprétations,* Paris, Éditions Kiné, 2001) ou encore celles de Charles Boyer (« Agamben et Auschvitz »*,* *L’Enseignement philosophique*, 60e année, n° 1). [↑](#footnote-ref-910)
911. « Alors, pour la première fois, nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette avanie : la démolition d’un homme. En un instant, dans une intuition quasi prophétique, la réalité nous apparaît : nous avons touché le fond. Il est impossible d’aller plus bas : il n’existe pas, il n’est pas possible de concevoir condition humaine plus misérable que la nôtre. Plus rien ne nous appartient : ils nous ont pris nos vêtements, nos chaussures, et même nos cheveux ; si nous parlons, ils ne nous écouteront pas, et même s’ils nous écoutaient, ils ne nous comprendraient pas. Ils nous enlèverons jusqu’à notre nom : et si nous voulons le conserver, nous devrons trouver en nous la force nécessaire pour que derrière ce nom, quelque chose de nous, de ce que nous étions, subsiste » ; Primo Levi, Si c’est un homme, Julliard, 1987, page 34. [↑](#footnote-ref-911)
912. « Nous savons, en disant cela, que nous serons difficilement compris, et il est bon qu’il en soit ainsi. Mais que chacun considère en soi-même toute la valeur, toute la signification qui s’attache à la plus anodine de nos habitudes quotidiennes, aux mille petites choses qui nous appartiennent et que même le plus humble des mendiants possède un mouchoir, une vieille lettre, la photographie d’un être cher. Ces choses-là font partie de nous presque autant que les membres de notre corps, et il n’est pas concevable en ce monde d’en être privé, qu’aussitôt nous ne trouvions à les remplacer par d’autres objets, d’autres parties de nous-mêmes qui veillent sur nos souvenirs et les font revivre » ; Primo Levi, Si c’est un homme, Julliard, 1987, page 34. [↑](#footnote-ref-912)
913. Primo Levi*, idem*, page 35. [↑](#footnote-ref-913)
914. Soit le fait que l’extermination, au-delà de son aspect physique, possédait une dimension psychologique. [↑](#footnote-ref-914)
915. Soit le fait d’être privé de sa dignité individuelle par les exactions subies et d’en perdre sa dignité collective, oubliant ainsi *« toute dignité » ;* Primo Levi*, ouv. cit.*, page 35. [↑](#footnote-ref-915)
916. Admission générale qui témoigne du triomphe momentanée de l’idée. [↑](#footnote-ref-916)
917. Avant même le début de la guerre, un surnom considéré comme péjoratif, celui de *« musulmans »,* avait été appliqué aux concentrationnaires masculins qui, ne réagissant plus aux sollicitations extérieures, étaient sur le point de mourir. Le choix de ce surnom était-il la marque d’une détestation analogue à celle que les nazis portaient aux juifs ? Cela ne peut être exclu compte tenu du fond de paganisme dans lequel baignait le nazisme : *« La SS les appelait « musulmans » - sans doute pour marquer son mépris et sa haine à l’égard de ces dernier, qu’elle aurait tués avec autant d’ardeur que les juifs s’ils n’avaient pas été à l’abri de la Méditerranée » ;* GermaineTillion, *ouv. cit.*, page 195. Il est également possible que le choix de ce terme, déjà en vigueur en 1938 et 1939 à Dachau et à Buchenwald, ait exprimé le mépris pour la confession musulmane (parler d’islamophobie serait anachronique), ainsi que sa méconnaissance, alors répandus dans une grande partie de la population allemande : *« Les prisonniers qui en venaient à croire les affirmations répétées des gardes, qu’ils ne quitteraient le camp qu’à l’état de cadavres, et qui étaient convaincus de n’avoir pas le moindre pouvoir sur leur environnement, devenaient, littéralement, des cadavres ambulants. Dans les camps, on les appelait les « musulmans » en attribuant à tort leur comportement à une soumission fataliste à l’environnement analogue à celle qu’on impute aux musulmans »,* Bruno Bettelheim, *Le cœur conscient,* 1972 (première parution, *The informed heat,* The Free Press, New York, 1960), collection Pluriel, Le livre de poche, Laffont, Paris, 383 pages, pages 206 et 207 (les remises en cause modernes de la sincérité des récits de Bruno Bettelheim et de la validité de ses interprétations et travaux ne privent pas toutes ses observations d’intérêt, notamment lorsque l’auteur affirme se faire l’écho de propos de ceux dont il a partagé la détention). [↑](#footnote-ref-917)
918. « *Ayant de très loin dépassé ce que l’on appelle la maigreur et près d’atteindre le degré irréversible de la dénutrition, incapable de discipline intérieure ou sociale, ne se lavant plus, ne cherchant plus ses poux, vêtue de loques invraisemblables, couverte de plaies jamais soignées, de gale infectée, souffrant d’avitaminose, la pauvre créature se jetait à plat ventre dans la boue pour lécher une gamelle de soupe renversée* ». [↑](#footnote-ref-918)
919. Cf. Germaine Tillion., *Ravensbrück, op. cit.*, p. 194. [↑](#footnote-ref-919)
920. Germaine Tillion, *idem.* [↑](#footnote-ref-920)
921. Par rapport à ce que l’on pensait connaître de la nature humaine. [↑](#footnote-ref-921)
922. « Nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette avanie : la démolition d’un homme » ; Primo Lévi, ibidem, p. 34. [↑](#footnote-ref-922)
923. C’est sur ce point que notre opinion diffère de celle de Giorgio Agamben. Nous ne pensons pas que le témoignage des survivants soit inférieur à celui que les « *musulmans* »auraient pu livrer s’ils en avaient eu la capacité. Nous estimons qu’il existe deux manières complémentaires de témoigner, en lien avec la conservation et la perte de la dignité humaine, et qu’aussi bien les « *musulmans* » que les survivants sont en capacité de témoigner. Le «*musulman »* témoigne par ce qu’il a perdu. Le peu d’existence qui lui reste garde le souvenir de l’être humain qu’il a été par l’empreinte en creux de sa dignité humaine perdue. Le survivant témoigne par ce qu’il a sauvegardé. En préservant sa dignité humaine, il s’est donné les moyens de témoigner de ce qu’il a vécu. [↑](#footnote-ref-923)
924. *« Ils ne comprenaient pas ce que je voulais dire par « avancer pas à pas », et alors je leur ai raconté comment cela se passait, par exemple, à Auschwitz. Pour un convoi – je ne dis pas que c’est toujours et nécessairement comme cela, car je ne peux pas le savoir – mais quoi qu’il en soit, dans notre cas, il faut compter à peu près trois mille personnes. Dans cet ensemble, prenons les hommes, disons mille. Pour l’examen, comptons par tête une ou deux secondes, plus souvent une que deux. Ne regardons ni le premier ni le dernier, vu qu’ils ne comptent jamais. Mais au milieu, là où je me trouvais, il faut attendre une quinzaine de minutes pour arriver à l’endroit où tout se décide : tout de suite le gaz, ou encore une chance. Entre-temps, la file bouge sans cesse, avance, et tout le monde avance pas à pas, à petits ou à grands pas, selon les exigences de la rapidité de l’opération » ;* Imre Kertész, *être sans destin,* Arles, Actes Sud, collection « Babel », 1998 (édition originale 1975), p. 351-352. [↑](#footnote-ref-924)
925. Imre Kertész, *être sans destin, op. cit.* [↑](#footnote-ref-925)
926. « Des hommes rencontrés de tous les peuples, de toutes les convictions, lorsque vents et neige claquaient sur les épaules, glaçaient les ventres aux rythmes militaires, stridents comme un blasphème cassé et moqueur, sous les phares aveugles, sur la Grand’Place des nuits gelées de Buchenwald ; des hommes sans convictions, hâves et violents ; des hommes porteurs de croyances détruites, de dignités défaites ; tout un peuple nu, intérieurement nu, dévêtu de toute culture, de toute civilisation, armé de pelles et de pioches, de pics et de marteaux, enchaîné aux Loren rouillés, perceur de sel, déblayeur de neige, faiseur de béton ; un peuple mordu de coups, obsédé des paradis de nourritures oubliées ; morsure intime des déchéances » ; David Rousset, L’univers concentrationnaire, Librairie Arthème Fayard, collection Pluriel, 2010, (première parution sous forme d’article dans La Revue internationale, en trois livraisons, décembre 1945, janvier et février 1946), p. 22-23. [↑](#footnote-ref-926)
927. « Militer, ici, c’est lutter raisonnablement contre la mort. Et la plupart des chrétiens la refusent ici avec autant d’acharnement que les autres. Elle perd à leurs yeux son sens habituel. Ce n’est pas de cette vie avec le SS, mais de l’autre là-bas, que l’au-delà est visible et peut-être rassurant. Ici, la tentation n’est pas de jouir, mais de vivre. Et si le chrétien se comporte comme si s’acharner à vivre était une tâche sainte, c’est que la créature n’a jamais été aussi près de se considérer elle-même comme une valeur sacrée. Elle peut s’acharner à refuser la mort, se préférer de façon éclatante : la mort est devenue mal absolu, a cessé d’être le débouché possible vers Dieu. Cette libération que le chrétien pouvait penser trouver là-bas dans la mort, il ne peut la trouver ici que dans la délivrance matérielle de son corps prisonnier. C’est-à-dire dans le retour à la vie du péché, qui lui permettra de revenir à son Dieu, d’accepter la mort dans la règle du jeu » ; Robert Antelme, L’Espèce humaine, op. cit., p. 47- 48. [↑](#footnote-ref-927)
928. Saul Friedländer a su, dans son œuvre considérable, confronter les propos des « Bourreaux », des « Témoins » et des « Victimes », en donnant longuement la parole pour la première fois à ces dernières (journaux, lettres…), notamment dans son ouvrage de référence, *L’Allemagne nazie et les Juifs* (2 tomes, 1. Les Années de persécution, 2. Les Années d’extermination). On consultera également utilement, avec l’ouvrage de Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d’Europe*, Paris, Fayard, 1988 (réédition Paris, Gallimard, col. « Folio Histoire », 3 vol. 2006). De Saul Friedländer, cf. notamment : *Hitler et les États-Unis*, Paris, Seuil, 1966 ; *L’Antisémitisme nazie : histoire d’une psychose collective*, Paris, Seuil, 1971 ; *Histoire et psychanalyse*, Paris Seuil, 1975 ; *L’Allemagne nazie et les Juifs*, 2 tomes, 1. *Les Années de persécution (1933-1939)* ; 2. *Les Années d’extermination (1939-1945)*, Paris, Seuil, col. « Points Histoire », 2012 ; *Réflexions sur le nazisme. Entretiens avec Stéphane Bou*, Paris, Seuil, 2016. [↑](#footnote-ref-928)
929. Nous partageons sur ce point l’idée, mise en avant par Pierre-Antoine Chardel (art. cit.), de l’intérêt, voire de la nécessité, d’une lecture herméneutique des témoignages. En revanche, nous ne pensons pas qu’il soit nécessaire de tenter de les justifier par l’existence d’une prétendue lacune dans le témoignage des survivants. L’étrangeté de l’expérience vécue y suffit amplement. [↑](#footnote-ref-929)
930. Cette recherche de gain d’efficacité a fini par céder le pas devant les contingences pratiques découlant de la massification du programme d’extermination et de l’avancée de la guerre, ce qui a masqué pour partie le souci qui avait été celui des concepteurs du projet de faire appel à toutes les ressources de la science pour le mener à bien. [↑](#footnote-ref-930)
931. « Cependant, dans toutes les cités de cet étrange univers, des hommes ont résisté » ; David Rousset, L’univers concentrationnaire, Librairie Arthème Fayard, collection Pluriel, 2010, 190 pages, page 182. [↑](#footnote-ref-931)
932. De la même façon qu’elle a échoué dans son intention d’exterminer tous les juifs d’Europe. [↑](#footnote-ref-932)
933. *« Le Mal ne l’a pas emporté »* écrirait un tenant de l’opposition entre le Bien et le Mal. [↑](#footnote-ref-933)
934. David Rousset, *L’univers concentrationnaire,* Librairie Arthème Fayard, collection Pluriel, 2010, 190 pages, page 184 (première parution sous forme d’articles dans la Revue internationale en trois livraisons : décembre 1945, janvier et février 1946). [↑](#footnote-ref-934)
935. Lebrun J., *Entretien avec Imre Kertész,* émission « Travaux publics », France-Culture, février 2008. [↑](#footnote-ref-935)
936. Notamment lors du procès de Nuremberg face aux juges de dix-neuf nations. [↑](#footnote-ref-936)
937. Robert Antelme, *op. cit*., p. 239-240. [↑](#footnote-ref-937)
938. Ce n’est pas un hasard si la plus ancienne des Organisations Internationales Non Gouvernementales (OING), soit le Comité International de la Croix Rouge (CICR), créé en 1863, s’est donné comme mission *« exclusivement humanitaire de protéger la vie et la dignité des victimes de conflits armés et d’autres situations de violence et de leur porter assistance ».* [↑](#footnote-ref-938)
939. Serge Courtois S. et André Rayski (dir.) *et alii*, *Qui savait quoi ? L’extermination des juifs, 1945-1945,* Paris, La Découverte, 1987 ; William Laqueur, *Le Terrifiant Secret. La solution finale et l’information étouffée,* Paris, Gallimard, collection « Témoins », 2010 (première parution 1981)… [↑](#footnote-ref-939)
940. Pour ceux d’entre eux qui n’adhéraient pas à l’idéologie national-socialiste. [↑](#footnote-ref-940)
941. Comme le montre l’œuvre de l’historien Saul Friedländer, beaucoup d’Allemands « savaient » un certain nombre de chose, ne serait-ce que par les lettres des soldats ou par les séjours des permissionnaires. [↑](#footnote-ref-941)
942. Si tant est que cela ait été possible. Evoquant son séjour comme enseignante en chine populaire, l’historienne Annette Wieviorka déclare : *« Quand j’essaie de réfléchir à la grande question de qui savait quoi de la déportation des juifs pendant que celle-ci avait lieu, de l’extermination, cette expérience-là est toujours en arrière-plan. On peut ne pas avoir le désir de savoir. Même quand on a le désir de savoir, ces régimes ont les moyens de faire barrage. Il y a des informations auxquelles on ne peut pas avoir accès, à moins de faire partie d’organisations de résistance » ;* Wieviorka A., *ouv. cit.*, page 48. [↑](#footnote-ref-942)
943. Kogon E., *L’État SS. Le système des camps de concentration allemands,* Paris, 1970, éditions du Seuil, collection Point politique, n°34 (première traduction française 1947). [↑](#footnote-ref-943)
944. Et que penser du silence gêné, voire de la désapprobation, auxquels se heurtèrent les rescapés lorsque ceux-ci voulurent témoigner à leur retour ? [↑](#footnote-ref-944)
945. L’édition du 7 août 1929 du Völkischer Beobachter, par exemple, fait état d’un discours d’Hitler dans lequel celui-ci évoque la possibilité d’éliminer à la naissance 7 ou 8 enfants allemands sur 10 dans le cadre d’une politique d’amélioration de la « race ». [↑](#footnote-ref-945)
946. Élu en 1932. [↑](#footnote-ref-946)
947. Dans *Avant-guerre,* Robert Brasillach, écrivain connu pour son antisémitisme, fusillé à la Libération pour « intelligence avec l’ennemi », prête les propos suivants à des militants communistes, qui les auraient, selon lui, tenus en 1938 : «*La guerre est voulue… par les Juifs et les Américains qui veulent nous vendre des stocks. D’ailleurs, les Américains, c’est tous des Juifs* » ;Robert Brasillach, *Avant-guerre,* Paris, Plon, 1941. [↑](#footnote-ref-947)
948. L’archétype en était, dans l’entre-deux guerres, Basil Zaharoff (1849-1936) et ce alors que sa judéité était des plus incertaines. [↑](#footnote-ref-948)
949. De là à penser qu’il avait une part de responsabilité dans la détestation croissante dont il était l’objet, il n’y avait qu’un pas. Beaucoup le firent, s’engageant ainsi, plus ou moins consciemment, dans la voie de l’antisémitisme. [↑](#footnote-ref-949)
950. C’est ce qui explique probablement que la proposition de Concordat faite par l’Allemagne nazie en 1933 ait été bien accueillie, au Vatican comme dans d’autres pays d’Europe. Ce positionnement ne faisait toutefois pas l’unanimité. Selon l’historien Giovanni Miccoli, au cours des derniers mois de son pontificat, Pie XI, changeant de ligne directrice (l’introduction de lois raciales en Italie contribua à ce revirement), s’était décidé à protester officiellement contre l’antisémitisme nazi. Il ne vécut pas suffisamment pour cela. Son successeur, Pie XII opta malheureusement pour une absence de condamnation des agissements des nazis, qui lui valut par la suite d’âpres reproches, ce qu’a montré documents à l’appui, Saul Friedländer (cf. *Pie XII et le Troisième Reich*). Ceux-ci portèrent d’autant plus que ce Pape hésitant disposait de nombreuses sources d’information sur le sort réservé aux Juifs. Outre par l’épiscopat, présent dans tous les pays, il était directement renseigné par les nonces apostoliques, ainsi que par les comptes-rendus qu’effectuaient les chapelains qui suivaient les armées italiennes, sans parler de sa correspondance et de sa diplomatie. Dès le mois d’octobre 1942, par exemple, l’évêque de Berlin l’avait avisé du fait qu’il existait des chambres à gaz capables de mettre à mort 6 000 juifs par jour, sans que cela ne provoque de sa part aucune réaction. Cf. l’entretien avec Giovanni Miccoli, dans *Auschwitz, le monde savait-il ?*, documentaire de Didier Martini. [↑](#footnote-ref-950)
951. Entretien avec Giovanni Miccoli, dans *Auschwitz, le monde savait-il ?*, documentaire de Didier Martini. [↑](#footnote-ref-951)
952. Évoquant le sort de ses grands-parents et de leur famille, Annette Wieviorka écrit, en commençant par sa famille maternelle : « *Ils sont tous revenus à Paris, malgré l’interdiction faite aux juifs de regagner la zone dite “libre” après l’armistice. Seul Wolf n’est pas retourné dans la capitale. Du côté de la famille paternelle, dès que la France a été vaincue et occupée, on a eu une intuition aiguë de ce qu’il allait advenir des Juifs : le pire … Notre grand-père était écrivain et journaliste. Il a écrit après l’arrivée d’Hitler au pouvoir de nombreux portraits de réfugiés Juifs allemands, autrichiens, tchèques. De leur fréquentation, il avait retiré une parfaite lucidité sur ce qu’était le nazisme*». Cf. Annette Wieviorka, *op. cit.*, p. 18. [↑](#footnote-ref-952)
953. Entretien avec Jean-Charles Szurek, dans *Auschwitz, le monde savait-il ?* ; documentaire de Didier Martini. [↑](#footnote-ref-953)
954. 13 000 arrestations, dont de très nombreux enfants, effectuées à Paris et en banlieue les 16 et 17 juillet 1942. [↑](#footnote-ref-954)
955. « J’ai examiné l’écart entre ce que les dirigeants racontaient ou les textes qu’ils produisaient – par exemple, le tract prévenant de la rafle du Vel’ d’Hiv’ – et la façon dont les choses s’étaient réellement passées. Je notais ce paradoxe que ceux des militants ou responsables qui prétendaient avoir été lucides n’avaient pas mis à l’abri leurs propres femmes et enfants, ni organisé de façon massive le sauvetage ». Cf. Annette Wieviorka, op. cit., p. 77. [↑](#footnote-ref-955)
956. L’entrée officielle (nombre de militants communistes, en désaccord avec la ligne du Parti sur ce point, s’étaient engagés avant cette date dans la lutte contre l’occupant) des communistes français en Résistance fut consécutive à la rupture, le 22 juin 1941, du pacte germano-soviétique (traité de non-agression) signé le 23 août 1939. [↑](#footnote-ref-956)
957. De la même façon que les voisins de Moshé-le-Bedeau, dans *La Nuit* d’Elie Wiesel, se refusent à le croire lorsqu’ils les pressent de fuir, préférant le traiter de fou : «*(Ils) refusaient non seulement de croire à ses histoires, mais encore de les écouter. “Il essaye de nous apitoyer sur son sort. Quelle imagination”… ou bien : “Le pauvre, il est devenu fou”. Et lui, il pleurait*» ;Elie Wiesel, *La Nuit,* Paris, Éditions de Minuit, 2007, (première édition 1958). [↑](#footnote-ref-957)
958. « Certains ne croyaient pas au contenu des tracts qu’ils distribuaient. L’un d’entre eux d’ailleurs, Sam Radzynski, déporté à Auschwitz, raconta, dans un recueil de témoignages consacré au Kommando auquel il avait été affecté, Jawischowitz, son horreur et sa frayeur quand, lors du tatouage, un détenu lui expliqua ce qu’était la chambre à gaz : « Je me suis alors souvenu que, à la fin de 1942 ou au tout début 1943, j’avais eu entre les mains un tract de notre organisation disant l’horreur des camps de concentration, disant presque toute la vérité. En lisant ce tract, j’avais été horrifié, mais j’avais pensé que c’était exagéré, qu’il y avait une part de « propagande ». Je me suis dit : après tout, mieux vaut en dire un peu plus, il en restera quelque chose », Annie Wieviorka, ibidem, p. 77. [↑](#footnote-ref-958)
959. Entretien avec Jean-Charles Szurek, dans *Auschwitz, le monde savait-il ?*, documentaire de Didier Martini. [↑](#footnote-ref-959)
960. War Refugee Board. [↑](#footnote-ref-960)
961. Le rapport fut publié dans son intégralité le 25 novembre 1944. [↑](#footnote-ref-961)
962. Ce héros insuffisamment connu de la résistance polonaise se fit volontairement arrêter et interner pour recueillir de l’intérieur des informations sur les camps, avant de s’évader pour les transmettre. [↑](#footnote-ref-962)
963. La première reconnaissance aérienne alliée de Monowitz-Buna (Auschwitz III), qui fournissait la main d’œuvre de l’usine de caoutchouc de synthèse Buna-Werke, eut lieu le 4 avril 1944. Le 26 juin de la même année, une formation de bombardiers américains passa à proximité immédiate d’Auschwitz I, dont elle survola les voies d’accès. [↑](#footnote-ref-963)
964. Le 24 août 1944, le bombardement par les avions américains d’usines recourant à la main d’œuvre de Buchenwald tua plus de 300 concentrationnaires et en blessa plus de 1400, dont plus de 500 grièvement. [↑](#footnote-ref-964)
965. L’explication peut-elle être, pour autant, réduite au constat du fait qu’il ne s’agissait pas d’objectifs militaires à proprement parler, le but premier des Alliés étant de gagner la guerre et non de venir en aide aux victimes du nazisme ? La question n’est pas aussi simple. Un projet de bombardement d’Auschwitz fut notamment étudié et rejeté. Pour aboutir à cette décision terrible dans ses conséquences, deux éléments pesèrent sans doute lourd dans la balance : la crainte de tuer des concentrationnaires ou de leur nuire et la difficulté opérationnelle. Imposer aux aviateurs de ne pas prendre le risque de toucher les prisonniers revenait à leur ordonner d’effectuer un bombardement de précision, alors que les dégâts occasionnés par ce type d’attaque pouvaient apparaître faibles par rapport aux risques de subir des pertes en appareils et en équipages. Si les dirigeants qui connaissait l’horreur du sort vécu par les concentrationnaires n’avaient pas pris la peine d’en informer les techniciens appelés à juger de l’intérêt du bombardement, il est possible que ceux-ci aient pu estimer de bonne foi que le jeu n’en valait pas la chandelle, aussi choquant que cela puisse apparaître à ceux qui, comme nous, disposent d’informations précises sur ce qui se passait dans les camps. [↑](#footnote-ref-965)
966. C’est pourtant ce qu’écrit, dans ses *Mémoires de guerre,* le général Eisenhower, responsable des opérations alliées sur le Théâtre européen, lorsque celui-ci affirme n’avoir pris conscience de l’horreur de la Shoah qu’en visitant l’un des camps libérés :«*Le même jour, je vis pour la première fois un camp d’épouvante. C’était près de Gotha. Jamais je ne pourrai décrire l’émotion qui m’envahit quand je me trouvai devant la preuve évidente de la brutalité des nazis et de leur mépris profond de tout sentiment humanitaire. Jusque-là, ce que j’en savais était basé sur des informations générales ou de sources secondaires. Je suis sûr, toutefois, que jamais je n’ai ressenti un tel sentiment de stupeur*» ; Eisenhower D. D., *Croisade en Europe*, traduction de Beaumont (P. de), Paris, Robert Laffont, 1949, 593 p., p. 461 et 462. [↑](#footnote-ref-966)
967. Cela lui évite notamment d’avoir à s’interroger sur ce qui peut faire d’un homme l’auteur de tels agissements. [↑](#footnote-ref-967)
968. « On peine aujourd’hui à imaginer comment avaient été accueillis dans tous les pays, y compris Israël, ceux qui avaient survécu. Ils furent parfois soupçonnés d’avoir commis le pire pour sauver leur vie. Ils rencontrèrent le mépris, l’indifférence ou l’incrédulité quand ils tentèrent de raconter Leurs proches comme ceux qui avaient perdus des membres de leur famille – quelle famille juive n’avait pas eu de déportés ? – ne supportaient pas d’entendre ce qu’ils avaient enduré » ; Annette Wieviorka, ouv. cit., page 148. [↑](#footnote-ref-968)
969. « Beaucoup avaient aspiré à parler dès la sortie du camp. « Etre interviewé, note Primo Lévi, était une occasion unique et mémorable, l’évènement qu’on avait attendu dès le jour de la libération, et qui a donné sens à notre libération même ». Car « en tout déporté, il y a un humilié qui sommeille » explique Henri Borlant, qui a choisi d’intituler son récit Merci d’avoir survécu. Quand l’ancien déporté sait qu’il est sinon compris, du moins véritablement écouté, son témoignage lui rend sa dignité dans la partie même de son identité qui a été humiliée » ; Annette Wieviorka, ouv. cit., page 150. [↑](#footnote-ref-969)
970. Celle-ci n’ayant trouvé à s’exprimer que bien des années plus tard. [↑](#footnote-ref-970)
971. Cf. Eisenhower, 1949, *idem,* pages 461 et 462. [↑](#footnote-ref-971)
972. Pierre Teilhard de Chardin, [*Hymne de l’univers*](file://localhost/euillez%20utiliser%20cette%20adresse%20(DOI)%20pour%20citer%20ce%20document/%20http/::dx.doi.org:doi/10.1522:030178992), Paris, Le Seuil Seuil, 1961. [↑](#footnote-ref-972)
973. Joseph V. Kopp, *Teilhard de Chardin*, Cork, The Mercier Press, 1965, p. 18. [↑](#footnote-ref-973)
974. Pour une première approche de l’œuvre de Teilhard de Chardin, voir Pierre Teilhard de Chardin, *Je m’explique. Textes choisis et ordonnés par J.-P. Demoulin*, Paris, Le Seuil, 1966. [↑](#footnote-ref-974)
975. Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Le Seuil, 1963, p. 402. [↑](#footnote-ref-975)
976. Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 15. [↑](#footnote-ref-976)
977. Paul Grenet, *Teilhard de Chardin. Un évolutionniste chrétien*, Paris, Seghers, 1961, p. 132. [↑](#footnote-ref-977)
978. R. Teldy Naïm, *Faut-il brûler Teilhard de Chardin ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1959. [↑](#footnote-ref-978)
979. Georges La Fay, *La montée de conscience. Essai de synthèse de la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Les éditions ouvrières, 1964, p. 9. [↑](#footnote-ref-979)
980. Voir notamment Jacques Arnould, *Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005. [↑](#footnote-ref-980)
981. Michael H. Murray, *The Thought of Teilhard de Chardin*, New York, The Seabury Press, 1966. [↑](#footnote-ref-981)
982. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le cœur de la matière*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030431012), Paris, Le Seuil, 1976, p. 25. [↑](#footnote-ref-982)
983. Jean-Pierre Cartier, *Teilhard de Chardin. Un pont entre deux rives*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 58. [↑](#footnote-ref-983)
984. Pierre Teilhard de Chardin, *Genèse d’une pensée. Lettres (1914-1919)*, Paris, Grasset, 1961 ; *idem*., *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1965. [↑](#footnote-ref-984)
985. Paris, Masson, 1922. [↑](#footnote-ref-985)
986. Pierre Teilhard de Chardin, « La découverte du Sinanthrope », *Études*, juillet-août-septembre 1937, p. 5-13. [↑](#footnote-ref-986)
987. Bernard Honoré, *Lecture de Teilhard de Chardin. L’ouverture de la pensée et de la foi*, Paris, Aubin éditeur, 2008, p. 191. [↑](#footnote-ref-987)
988. Henri de Lubac, *La Prière du père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1968, p. 130-131. [↑](#footnote-ref-988)
989. Sur la question, voir notamment Mary Linscott, *Teilhard today*, s. n., 1972. [↑](#footnote-ref-989)
990. Sur la question, voir notamment George Magloire, Hubert Cuypers, *Teilhard de Chardin. L’homme et l’œuvre*, Paris, Éditions universitaires, 1964, p. 167. [↑](#footnote-ref-990)
991. Voir notamment Claude Soucy, *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, Paris, Puf, 1967, p. 29. [↑](#footnote-ref-991)
992. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 181. [↑](#footnote-ref-992)
993. Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Paris, Le Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1962, p. 125-126. [↑](#footnote-ref-993)
994. Denis Mermod, *La Morale chez Teilhard*, Paris, Éditions universitaires, 1967, p. 112-113. [↑](#footnote-ref-994)
995. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Énergie humaine*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 450. [↑](#footnote-ref-995)
996. Pierre Teilhard de Chardin, *La Vision du Passé*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 349. [↑](#footnote-ref-996)
997. Second mémoire du père Teilhard de Chardin au père Auguste Valensin, du 29 décembre 1919, cité *in* Henri de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, Paris, Beauchesne, 1965, p. 43. [↑](#footnote-ref-997)
998. Voir Nicolas Corte, *La Vie et l’âme de Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1957, p. 128-129. [↑](#footnote-ref-998)
999. Ainsi, *Le Phénomène humain* s’ouvre par un avertissement : « *Pour être correctement compris, le livre que je présente demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d’essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique*. » [↑](#footnote-ref-999)
1000. L’œuvre théologique de Teilhard de Chardin est d’une grande richesse. Sur la question, voir notamment Jeanne-Marie Mortier, *Avec Teilhard de Chardin. « Vues ardentes »*, Paris, Le Seuil, 1967. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. Nous utilisons sciemment le terme « apparent » car le chaos était lui-même porteur des grandes lois de la physique sans lesquelles l’univers serait resté à l’état de chaos et n’aurait jamais franchi le mur de Planck. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. Il est intéressant de noter que, contrairement à l’histoire officielle de la science, trop souvent réécrite à son avantage et contre la religion, la théorie du *Big bang* n’a pas été établie par l’astronome américain Edwin Hubble en 1929, mais deux ans plus tôt par un religieux, le chanoine belge Georges Lemaître, Hubble se contentant de la confirmer… et de se l’approprier ; cf. Georges Lemaître, « Un Univers homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extragalactiques », *Annales de la Société des Sciences Sociales de Bruxelles*, vol. A 47, 1927 ; *Idem*, « L’Univers en expansion », *Annales de la Société des sciences de Bruxelles*, vol. 53A, 1933, p. 51-83 ; Eugenie Samuel Reich, « Edwin Hubble in translation trouble », [*Nature*](https://www.nature.com/news/2011/110627/full/news.2011.385.html). [consulté le 17 septembre 2014] ; Mario Livio, « [*The expanding universe : lost (in translation) and foun*](http://hubblesite.org/pubinfo/pdf/2011/36/pdf.pdf)*d*» [consulté le 17 septembre 2014]. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. Henri Bergson,[*La Pensée et le mouvant. Essais et conférences*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.pen), Paris, Puf, 79e éd., 1969, p. 111. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. Zhang Zai, *Zhengmeng*, Pékin, 1971, p. 24, cité *in* Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Le Seuil, 1997, p. 436. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Voir Bernard Charbonneau, *Teilhard de Chardin, prophète d’un âge totalitaire*, Paris, Denoël, 1963. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Énergie humaine*, *op. cit.*, 1962, p. 46. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. Pierre Teilhard de Chardin, « Conférence prononcée à Pékin, le 25 décembre 1945 », *Cahiers du Monde Nouveau*, août-septembre 1946. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. Voir notamment Robert Coffy, *Teilhard de Chardin et le socialisme*, Paris, Chroniques sociales de France, 1966. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le Phénomène humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.tep.phe), *op. cit.*, p. 265. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. *Ibid*., p. 266-267. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. *Ibid*., p. 268. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. *Ibid*., p. 269. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1013)
1014. Jeanne-Marie Mortier, *Pierre Teilhard de Chardin, penseur universel*, Paris, Le Seuil, 1981. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le Phénomène humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.tep.phe), *op. cit.*, p. 272-273. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1016)
1017. *Ibid.*, p. 273. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le Phénomène humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.tep.phe), *op. cit.*, p. 263. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. *Ibid*., p. 263-264. [↑](#footnote-ref-1019)
1020. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1020)
1021. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1021)
1022. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1022)
1023. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1023)
1024. *Ibid*., p. 264. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. Jean-Yves Calvez, *Chrétiens penseurs du social*, Paris, Cerf, 2010, p. 109. [↑](#footnote-ref-1025)
1026. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le Phénomène humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.tep.phe), *op. cit.*, p. 265. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1027)
1028. *Ibid*., p. 279. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1029)
1030. *Ibid*., p. 281. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1031)
1032. *Ibid*., p. 283. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. *Ibid*., p. 285. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1034)
1035. Pierre Teilhard de Chardin, « Conférence prononcée à Pékin, le 25 décembre 1945 », *Cahiers du Monde Nouveau*, août-septembre 1946. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1036)
1037. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1037)
1038. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1038)
1039. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Voir Jacques Ellul, « Victoire d’Hitler ? », *Réforme*, 23 juin 1945. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. Pierre Teilhard de Chardin, « Conférence prononcée à Pékin, le 25 décembre 1945 », *op. cit.*. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1042)
1043. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1043)
1044. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1044)
1045. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1045)
1046. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1046)
1047. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1047)
1048. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1048)
1049. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1049)
1050. Georges Ordonnaud, *L’Aube de l’âge teilhardien. « L’ère nouvelle » de la coresponsabilité*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 90. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. Pierre Teilhard de Chardin, « La crise présente. Réflexions d’un naturaliste », *Études*, 20 octobre 1937, p. 145. [↑](#footnote-ref-1051)
1052. Voir notamment Gérard-Henry Baudry, *Socialisme et humanisme*, Lille, G.-H. Baudry, Cahiers Teihardiens n° 5, 1978, p. 29 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. Pierre Teilhard de Chardin, « La crise présente. Réflexions d’un naturaliste », *op. cit.* [↑](#footnote-ref-1053)
1054. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1054)
1055. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Avenir de l’Homme*, *op. cit.*, p. 242. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. Léopold Sédar Senghor, *op. cit.*, p. 34. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. *Ibidem*, p. 35. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. Pierre-Louis Mathieu, *La Pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 54. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. Lettre, 9 décembre 1933. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. Pierre Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 181. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Avenir de l’Homme*, *op. cit.*, 1959, p. 242. [↑](#footnote-ref-1062)
1063. *Ibidem*, p. 394-395. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. *Ibid*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1065)
1066. Lettre, *in* Émile Rideau, *La Pensée du père Teilhard de Chardin*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, p. 309-310. [↑](#footnote-ref-1066)
1067. Lettre, 15 septembre 1936. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. Jean-Marie Domenach, « Le personnalisme de Teilhard de Chardin », *Esprit*, n° 315, 1963, p. 353. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. Pierre Teilhard de Chardin, « [Que se passe-il en ce moment sur terre](http://www.associationlyonnaise-teilhard.com/archives/2011/02)» (Pékin 10 mars 1945), Association lyonnaise Pierre Teilhard de Chardin [consulté le 18 septembre 2014]. [↑](#footnote-ref-1069)
1070. Lettre, 21 août 1946. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1071)
1072. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1072)
1073. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1073)
1074. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Pierre Teilhard de Chardin, « Comment concevoir que se réalise sur terre l’unanimisation humaine ? », *in L’Avenir de l’Homme*, *op. cit.*, p. 367. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1076)
1077. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1077)
1078. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1078)
1079. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1079)
1080. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1080)
1081. Voir, par exemple, le Livre VIII de [*La République*](http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/PlatonRepublique.pdf) de Platon. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. Sur la question, voir notamment Dieudonné Zognong, *L’éthique des droits de l’homme chez Teilhard de Chardin. De l’évolutionnisme à l’humanisme juridique*, Paris, L’Harmattan, 2012. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. Pierre Teilhard de Chardin, « L’essence de l’idée de démocratie. Approche biologique du problème », Unesco, 2 février 1949. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1084)
1085. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1085)
1086. Voir notamment Maxence Hecquart, *Les Fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2007, p. 191. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. Pierre Teilhard de Chardin, « L’essence de l’idée de démocratie. Approche biologique du problème », *op. cit.* [↑](#footnote-ref-1087)
1088. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1088)
1089. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1089)
1090. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1090)
1091. Pierre Teilhard de Chardin, « La lutte contre la multitude », 1917. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. Pierre Teilhard de Chardin, « Terre promise », 1919. [↑](#footnote-ref-1092)
1093. Pierre Teilhard de Chardin, [*L’Activation de l’Énergie*](http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin_teilhard_de/activation_de_energie/activation_de_energie.html), Paris, Le Seuil, 1963, p. 25. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Cité *in* Jacques Duquesne, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. Déclaration à Robert Barrat, 1950. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. Lettre, 22 novembre 1936. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. Notes, 3 août 1946. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. Paris, 22 mars 1947, Unesco, 1949, p. 88-89. [↑](#footnote-ref-1098)
1099. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1099)
1100. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1100)
1101. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1101)
1102. Sur la question, voir notamment Michel Salomon, *L’Avenir de la vie*, Paris, Seghers, 1981. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Julian Huxley, « Préface », *in* George B. Barbour, *In the Field with Teilhard de Chardin*, Herder and Herder, 1965, p. 6. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. Francis Galton, cité *in* Daniel Becquemont, « Eugénisme et socialisme en Grande-Bretagne », *Mil neuf cent*, 18 (1), 2000, p. 53-54. [↑](#footnote-ref-1104)
1105. Pierre Teilhard de Chardin, [*Le Phénomène humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.tep.phe), *op. cit.*, p. 314-315. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. *Ibidem*, p. 315. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1107)
1108. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Avenir de l’Homme*, *op. cit.*, p. 301. [↑](#footnote-ref-1108)
1109. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Énergie humaine*, *op. cit.*, p. 166-167. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. En 1950, la Fao a publié sa première étude sur la famine et la disette dans le monde, soulignant que plus de la moitie de l’humanité souffrait d’un manque de calories ou de protéines. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. Cité *in* Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Le Club des Éditeurs, p. 364. [↑](#footnote-ref-1111)
1112. Pierre Teilhard de Chardin, Lettre au père André Ravier, 24 septembre 1954, cité *in* André Arnould, *Teilhard de* Chardin, Paris, Éditions Perrin, 2005, p. 297. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. Le dépistage pénatal de la trisomie 21 et l’élimination de 96 % des fœtus trisomiques, qui relèvent très clairement de l’eugénisme, sont un premier pas vers *Le meilleur des mondes* qu’annonçait Aldoux Huxley. [↑](#footnote-ref-1113)
1114. Ce n’est, en effet, qu’en 1944 qu’Oswald Avery a découvert que l’Adn était le support de l’hérédité. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. *Psyché*, septembre 1953. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1116)
1117. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1117)
1118. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1118)
1119. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1119)
1120. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1120)
1121. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1121)
1122. Voir notamment Dominique de Courcelles et Ghislain Waterlot (dir.), *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, Puf, 2010, p. 15 et s. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. *Études*, septembre 1946. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1124)
1125. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1125)
1126. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1126)
1127. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1127)
1128. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Avenir de l’Homme*, *op. cit.*, p. 186. [↑](#footnote-ref-1128)
1129. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1129)
1130. Pierre Teilhard de Chardin, *L’Activation de l’Énergie*, *op. cit.*, p. 22. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. Lettre du 20 janvier 1941, publiée *in* Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage. 1923-1955*, Paris, Grasset, 1961, p. 270. [↑](#footnote-ref-1131)
1132. Lettre du 21 janvier 1953. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Christique*, New York, mars 1955, publié *in* *Le Cœur de la matière*, *op. cit.*, 1976, p. 117. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. Voir par exemple Jean-Marie Pelt et Pierre Rabhi, *Le Monde a-t-il un sens ?*, Paris, Fayard, 2014. Jean-Marie Pelt y développe notamment la notion d’associativité dont l’inspiration est typiquement teilhardienne. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. Sur cette question, voir notamment Freeman Dyson, *Les dérangeurs de l’univers*, Paris, Payot, 1979. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 2002. [↑](#footnote-ref-1136)
1137. Aldous Huxley, *Retour au meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 2006. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. Cf. dans le présent ouvrage. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. Cf. Daniel Lagraula, *Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques*, dans le présent ouvrage. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. Voir Arnaud Martin, contribution précédente, (p. 30). [↑](#footnote-ref-1140)
1141. Géologue et paléontologue. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. Daniel Lagraula, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. Il y a lieu de se reporter à notre contribution, *Introduction*… [↑](#footnote-ref-1143)
1144. Il a vécu la Grande Guerre de 1914-1918, l’entre deux guerres, la crise économique, et le fascisme, puis la Seconde Guerre mondiale et ses suites (« Guerre Froide »). [↑](#footnote-ref-1144)
1145. Cf. *Infra*, II. [↑](#footnote-ref-1145)
1146. Puisque la « noosphère » est une entité immatérielle. [↑](#footnote-ref-1146)
1147. Cf. Arnaud Martin, contribution précédente. La libération est une constante du vocabulaire du code n° 1. On ne peut laisser les hommes vivre dans le Mal, il faut briser les chaînes, libérer les hommes pour qu’advienne le Bien qui les rendra libres et heureux. [↑](#footnote-ref-1147)
1148. On pense à Platon, archétype de l’incarnation du code n° 1, dans la pensée martrienne. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. Arnaud Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1149)
1150. Arnaud Martin, *idem*. [↑](#footnote-ref-1150)
1151. On retrouve, aussi bien le christianisme, l’islam, et les desseins de Dieu impénétrables mais conduisant, quels qu’ils soient vers le Paradis, que le marxisme. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. Cf*. supra*. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. Se reporter à Daniel Lagraula, *ibidem.* [↑](#footnote-ref-1153)
1154. Voir Arnaud Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. Cf. Daniel Lagraula, *ibidem.* [↑](#footnote-ref-1155)
1156. Arnaud Martin, *ibidem*. On ne saurait mieux trouver ici une parfaite illustration de thèses martriennes. [↑](#footnote-ref-1156)
1157. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-1157)
1158. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-1158)
1159. On ne peut s’empêcher de penser aux néoconservateurs américains, qui de façon différente, mais par raisonnement similaire, affirment le caractère nécessaire de la démocratie. On pense aussi à la théorie économique d’Hayek. Sur les néoconservateurs américains, cf. Daniel Lagraula*, Esquisse d’une interprétation martrienne du néoconservatisme américain,* dans le présent ouvrage. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. Arnaud Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1160)
1161. Cf. Platon, l’Église, *etc*. [↑](#footnote-ref-1161)
1162. On comprend mieux ainsi son indulgence pour le régime fasciste. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. Mais il ne dit rien de concret sur la consistance et les moyens de cette combinaison. [↑](#footnote-ref-1163)
1164. Voir Arnaud Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1164)
1165. Ce n’est pas un hasard s’il y a similitude entre Teilhard de Chardin et Platon sur la façon d’envisager l’écart entre les régimes existants et le passage à la Cité idéale. Le régime démocratique, le plus éloigné par ses défauts, est, du fait de sa faiblesse celui qui est le plus à même d’être « corrigé » par celui, ou ceux, qui prendront et exerceront le pouvoir au nom du Bien. En revanche la tyrannie, le pire des régimes, est celui qui, si le tyran devient « philosophe » (acquis au Bien), permet la mutation rapide vers la Cité du Bien, du fait du pouvoir absolu exercé sur les hommes. [↑](#footnote-ref-1165)
1166. Cf. I. Le code de valeurs. [↑](#footnote-ref-1166)
1167. Voir *supra*. [↑](#footnote-ref-1167)
1168. Cf. Arnaud Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1168)
1169. Cf. Arnaud Martin. [↑](#footnote-ref-1169)
1170. *Ibidem*. Mais Teilhard de Chardin condamnait le racisme car il faisait obstacle à la création de la  « noosphère » par principe totalisante. [↑](#footnote-ref-1170)
1171. Cf. A.Martin, *ibidem*. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. Cf. Arnaud Martin, *ibidem*, (p. 38). [↑](#footnote-ref-1172)
1173. Rappelons que si Hitler ne fût jamais excommunié, ni l’appartenance au nazisme, en revanche être communiste entraînait *ipso facto* l’excommunication, lire la presse communiste était passible de la même sanction, etc. [↑](#footnote-ref-1173)
1174. Jean-Louis Martres, *Les Grilles de la pensée politique*, *op. cit.*, et Daniel Lagraula, *Introduction…* [↑](#footnote-ref-1174)
1175. Selon le mot de Mgr Ricard, évêque de Nice, cité par Philippe Nemo, « *Histoire des Idées politiques aux Temps modernes et contemporains* », Paris, Puf, 2013. [↑](#footnote-ref-1175)
1176. *589 prêtres et 187 séminaristes au 1er juillet 2014. Source : www.fsspx.org* [↑](#footnote-ref-1176)
1177. *Mouvement laïc créé en 1999 «*Civitas*» se donne pour but « l’instauration de la Royauté sociale du Christ sur les nations et le peuples en général, sur la France et les français en particulier », site : www.civitas-institut.com* [↑](#footnote-ref-1177)
1178. *À la suite d’une longue histoire qui a vu l’instauration de la Chrétienté en Occident au XIe siècle.* [↑](#footnote-ref-1178)
1179. Un point de détail – qui n’en est pas un en fait : nous parlons ici d’« attitude », non de « comportement ». Les premières sont durables, rattachant les citoyens-électeurs dans une culture politique construite et héritée, les seconds apparaîssant plus circonstanciées, car pouvant changer d’une élection à l’autre. Cette différenciation fut développée notamment par Michel Crozier et Ehrard Freidberg dans l’annexe méthodologique de leur ouvrage de référence, *L’Acteur et le système*, Paris, Le Seuil, 1977. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. Guy Michelat et Michel Simon, *« Classe, religion, et comportement politique »*, Paris, Presses de Sciences Po, 1977. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. G. Michelat et M. Simon, « Le comportement électoral des catholiques », *op. cit.*, p. 163. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1996. [↑](#footnote-ref-1182)
1183. René Rémond, *Les Droites aujourd’hui,* Paris, Points, 2007. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. Alimentés par le bref du Pape Pie VI *Quod Alimentum* (1791), édicté en réaction à la Constitution civile du clergé. [↑](#footnote-ref-1184)
1185. Jean Madiran*, L’Intégrisme,* Paris, Éditions latines, 1964. [↑](#footnote-ref-1185)
1186. Philippe Portier, « Catholicisme et politique dans la France contemporaine. Un état de la recherche », in *L’Histoire religieuse en France et en Espagne*, Colloque international des 2-5 avril 2001, Actes réunis et présentés par Benoît Pellistrandi., Madrid, Casa de Velasquez. 2004. [↑](#footnote-ref-1186)
1187. *Le Monde* du 24 janvier 2014, « Qui sont les catholiques de France ? », Source : Ifop. [↑](#footnote-ref-1187)
1188. Source *:* Annuaire des statistiques de l’Église *et Conférence des Évêques de France*. [↑](#footnote-ref-1188)
1189. Jean-Marie Donégani, *La Liberté de choisir*, Paris, Presses de la Fnsp, 1994. [↑](#footnote-ref-1189)
1190. Jean-Marie Donégani, Guy Lescanne, *Catholicismes en France*, Paris, Desclées et Bayard Presse, 1986. [↑](#footnote-ref-1190)
1191. Sources : *The Pew Forum*, *La Croix*, *Financial Times*, repris par www.affaires-stratégiques.info, 15 février 2013. [↑](#footnote-ref-1191)
1192. Source : *Annuaire Pontifical 2012*, repris par *Le Monde* :« *Le catholicisme progresse en Afrique et en Asie, recule en Europe* », 10 mars 2012. [↑](#footnote-ref-1192)
1193. Selon le *Guide 2014 de l’Église catholique de France*, sur un total de 16 830 prêtres en activité, 1620 sont étrangers, dont 916 Africains et 314 Européens (dont une moitié de Polonais). [↑](#footnote-ref-1193)
1194. Qui rappelle sous une forme renouvelée et avec beaucoup moins de moyens, les « missions » engagées en France au XIXe siècle. [↑](#footnote-ref-1194)
1195. « *Intégrisme : un terme qui vient de loin »*. Entretien avec Émile Poulat, revue *Croire*, novembre 2006. [↑](#footnote-ref-1195)
1196. Encyclique *Pascendi Dominici Gregis*. [↑](#footnote-ref-1196)
1197. Dont celle du célèbre exégète bibliste Alfred Loisy. [↑](#footnote-ref-1197)
1198. Émile Poulat, *Croire*, novembre 2006, article cité. [↑](#footnote-ref-1198)
1199. *Idem*. [↑](#footnote-ref-1199)
1200. Jean-Marie Dognenani et Guy Lescanne, « *Catholicismes en France »*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1200)
1201. Jean Louis Ormières, « *Politique et religion en France »*, Bruxelles, Paris, Éditions Complexes, 2002. [↑](#footnote-ref-1201)
1202. Abbé Guillaume de Tanouärn, *« Les significations de l’intégrisme »*, in nouvelle revue *Certitudes*, octobre-novembre-décembre 2001, n° 8. [↑](#footnote-ref-1202)
1203. Parmi les « réhabilités » figurait Mgr Williamson, dont les déclarations révisionnistes au sujet de la Shoa étaient particulièrement scandaleuses. [↑](#footnote-ref-1203)
1204. Ce qui n’est plus le cas des sciences physiques qui admettent que le « big-bang » laisse intacte l’hypothèse d’un Créateur. Claude Tresmontant est encore plus décisif quand il observe que « le néant ne peut pas produire du néant » : cf. Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd’hui le problème de l’existence de Dieu ?*, Paris, Le Seuil, 1965, Paris, réédition, 2012. [↑](#footnote-ref-1204)
1205. Le pantalon étant déconseillé pour les jeunes filles. Cf. site [*La Porte Latine*](https://laportelatine.org/). [↑](#footnote-ref-1205)
1206. Étienne Borne, *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*, *s*ous la direction de René Rémond, Paris, *Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques*, 1964. [↑](#footnote-ref-1206)
1207. Cité par Dominique Iogna-Prat, *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen-Age*,d'après A. Paravicini Bagliani*, La Suprématie pontificale, Paris, Le Seuil,* p. 578-580, 2006. [↑](#footnote-ref-1207)
1208. Jerôme Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier. « Collection historique », 2004, p. 194 [↑](#footnote-ref-1208)
1209. Jerôme Baschet, Dominique Iogna-Prat, Alain Boureau, Sylvain Piron mais aussi l'école mediéviste anglo-saxonne, avec Brian Stock, Peter Brown. [↑](#footnote-ref-1209)
1210. Tels que le mariage, réhabilité et sacralisé par l'Église entre le XIe et le XIIe siècle, en particulier par saint Thomas d'Aquin. [↑](#footnote-ref-1210)
1211. Alain Boureau, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres. [↑](#footnote-ref-1211)
1212. Jean Quidor, *De regia potestate et papali (Le pouvoir ecclésiatique et papal),* 1302-1303. [↑](#footnote-ref-1212)
1213. La « pluralité parachevée » est voisine de la « multitude », aujourd'hui entre les mains du pouvoir numérique. [↑](#footnote-ref-1213)
1214. Alain Boureau, *La Religion de l'État, op. cit*., p. 134. [↑](#footnote-ref-1214)
1215. Par le *motu proprio* *Summorum pontificum* de janvier 2007. [↑](#footnote-ref-1215)
1216. Il est vrai que son fondateur, l’Abbé Laguérie, s’est fait connaître dans les années quatre-vingts par son occupation active de l’église saint Nicolas du Chardonnet à Paris. [↑](#footnote-ref-1216)
1217. Encyclique *Ut unum sint* du 25 mai 1995. [↑](#footnote-ref-1217)
1218. Le terme est précis : « Doit respirer » et non : « respire ». [↑](#footnote-ref-1218)
1219. Jerôme Baschet, *La Civilisation féodale*. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique, op. cit, p. 457. [↑](#footnote-ref-1219)
1220. C'est ainsi que la délibération démocratique est directement issue de la pratique des : « chapitres » mise en œuvre dès le XIIIe siècle par l'Ordre des Dominicains. Il en est de même de la méthode : « inquisitoriale », toujours en vigueur dans notre droit pénal et dérivée de celle employée par le Tribunal de l'Inquisition, tant décrié aujourd'hui. [↑](#footnote-ref-1220)
1221. Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, op. cit., p. 393. [↑](#footnote-ref-1221)
1222. Cf. *Les Grilles de la pensée politique*, édité 2012, non diffusé, voir nos contributions « *Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques*», ainsi que « *Le maître caché*». [↑](#footnote-ref-1222)
1223. Voir note 1, *supra.* [↑](#footnote-ref-1223)
1224. Une phrase de Nietzsche en second mais également dans le sens de l’espérance. Jean Louis Martres propose dans son *opus magnum* (voir note 1) une interprétation très riche qui explique pourquoi, selon lui, Nietzche serait, malgré tout, une figure du code n° 2 (« relativiste »). [↑](#footnote-ref-1224)
1225. Citation du « *cours d’analyse des idées politiques*», 1972-1975, mis en forme par l’auteur de ces lignes, à partir de l’intégralité des notes et documents de Jean Louis Martres, remis par celui-ci en 1975, auxquels furent intégrées notre documentation et nos notes, le tout fût dactylographié et remis à Jean-Louis Martres, en 1976. [↑](#footnote-ref-1225)
1226. N’est ce point là, dit autrement, le concept martrien du code n°1 ? [↑](#footnote-ref-1226)
1227. Notons que l’Islam est résumé de façon très cursive par rapport au christianisme. [↑](#footnote-ref-1227)
1228. À noter qu’à trop vouloir faire de la « caserne libertaire » la source de tous nos maux E. Sur lui attribue l’organisation de l’espace urbain, alors que ce souci est une constante de code n° 1, ainsi cette préoccupation est présente chez Platon, dont on peut dire que si sa Cité idéale était une « caserne » il était loin d’être libertaire… [↑](#footnote-ref-1228)
1229. Plus affirmés que décrits. [↑](#footnote-ref-1229)
1230. Souligné par E. Sur. [↑](#footnote-ref-1230)
1231. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1231)
1232. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1232)
1233. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1233)
1234. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1234)
1235. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1235)
1236. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1236)
1237. Rappelons avec Jean-Louis Martres que notre propos ne concerne que le discours, il est d’ordre purement terrestre et ne saurait prétendre que telle doctrine et plus vraie que telle autre. Les fins idéales étant, par définition, hors de l’expérience, notre propos ne saurait donc se prononcer sur elle(s). [↑](#footnote-ref-1237)
1238. Rfsp, volume 21, n° 6, 1971. [↑](#footnote-ref-1238)
1239. Jean Louis Martres, avec sa bienveillance habituelle à notre égard, nous aurait pardonné cette expression althussérienne, ici utilisée comme image ; car pour le reste nous avons mis en évidence la fonction idéologique de cette expression. *In* D. Lagraula, « *Essai d’interprétation* *de la pensée marxiste contemporaine, Louis Althusser*», mémoire de DEA en Science Politique, Université de Bordeaux, Faculté de Droit, des Sciences sociales et politiques, 1974. [↑](#footnote-ref-1239)
1240. Jean Louis Martres, « *les grilles de …*», p. 223, cf. note 1 *supra*. [↑](#footnote-ref-1240)
1241. Une révolution, voir par exemple, Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007 ; *L’Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005. [↑](#footnote-ref-1241)
1242. *Les grilles de la* …., *op.cit*., p.52. [↑](#footnote-ref-1242)
1243. *Ibidem*, p.65. [↑](#footnote-ref-1243)
1244. Voir l’épigraphe du texte d’E. Sur. [↑](#footnote-ref-1244)
1245. Voir le final du texte d’E. Sur. [↑](#footnote-ref-1245)
1246. Voir notre contribution, « *Introduction critique*… », Note 1, *supra*. [↑](#footnote-ref-1246)
1247. *La Grande méprise*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2004. [↑](#footnote-ref-1247)
1248. *Continuer l’Histoire*, Paris, Fayard, 2007, réédité en format de poche, Flammarion, col. « Champs », 2008. [↑](#footnote-ref-1248)
1249. Le plus emblématique, dans le registre passionnel, reste celui d’Olivier Todd, *Après l’Empire, essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002. [↑](#footnote-ref-1249)
1250. Mais déjà en son temps Raymond Aron avait fait un sort à la dogmatique marxiste-léniniste sur « l’impérialisme américain » dans son ouvrage, *République impériale, les États-Unis dans le monde 1945-1973*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Cf. aussi Thérèse Delpech, « La fiction impériale », *Commentaire*, 104, 2003-2004. Sans oublier les auteurs comme André Kaspi, Pierre Hassner, notamment de ce dernier, *La Terreur et l’Empire*, Paris, Le Seuil, 2003, tome 2 *La Violence et la paix*, réédité en 2000, col. « Points-Essais ») ; Justin Vaïsse, Henry Kissinger, Zbigniew Brzezinski, et plus factuellement, Peter Bender, *L’Amérique, nouvelle Rome*, Paris, Buchet-Chastel, 2005 ; Jean-Yves Haine, *Les États-Unis ont-ils besoin d’alliés* ?, Paris, Payot, 2004, Josef Joffe, *Hyperpuissance*, Paris, Odile Jacob, 2006. [↑](#footnote-ref-1250)
1251. Au sens premier : déterminer la portée et la limite d’une pensée, d’une notion etc. [↑](#footnote-ref-1251)
1252. Pour emprunter le titre du livre de Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, col. « Idées », 1956, réédition en 1976, col. « Tel ». [↑](#footnote-ref-1252)
1253. Mais dont le tort aux yeux des Français est d’être Américain, frappé de surcroît du sceau de l’infâmant qualificatif de « néoconservateur ». Cf. *La Puissance et la faiblesse*, Paris, Plon, 2003 ; *Le Revers de La Puissance*, Paris, Plon, 2004 ; *Le Retour de L’Histoire et La Fin des Rêves*, Paris, Plon, 2008. [↑](#footnote-ref-1253)
1254. Pour reprendre le titre d’une émission de télévision. [↑](#footnote-ref-1254)
1255. Tahar ben Jelloun, *Le Monde*, 5 septembre 2004. [↑](#footnote-ref-1255)
1256. Nous avions pris position dans un texte, qui tendait, entre autre, à montrer que George W. Bush serait réélu, « *Amérique : illusions européennes et réalités politiques, le pacifisme en tous ses états* », qui n’eut pas l’heur de plaire, même au journal *Le Figaro*… [↑](#footnote-ref-1256)
1257. Pour reprendre une partie du titre du beau livre de Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976. [↑](#footnote-ref-1257)
1258. Jean-Louis Martres, préface à « *L’Art de la politique chez les légistes chinois* », Xu Zhen Zhou, Paris, Économica, 1995. [↑](#footnote-ref-1258)
1259. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974 ; Christian Nique, *Initiation méthodique à la grammaire* *générative*, Paris, Armand Colin, 1974 ; Françoise Dubois-Charlier, *Comment s’initier à la linguistique* », Paris, Larousse, 1975. [↑](#footnote-ref-1259)
1260. L’Autriche a pour destin de gouverner le monde, mais le sigle Aeiou pour aussi vouloir dire *Austriae erit in orbe ultima*, l’Autriche sera la dernière à survivre… Cf. François Bluche, *Dictionnaire des citations et mots* *historiques*, Paris, Éd. du Rocher, 1997. [↑](#footnote-ref-1260)
1261. Citons dans ces années-là les plus emblématiques : Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; Jean-Christophe Rufin, « *L’Empire et les nouveaux barbares* », Paris, Lattès, 1991 ; surtout cf. l’excellente synthèse dans *Troubler et inquiéter, les discours du désordre international*, *Cultures et Conflits*, Paris, L’Harmattan, n°19-20, 1995. [↑](#footnote-ref-1261)
1262. Nous avions ébauché une épure de notre réflexion dans notre article *Comprendre les relations internationales*, revue *Les Petites affiches*, 76, 24 juin 1988. [↑](#footnote-ref-1262)
1263. Ludwig Von Bertallanfy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1987 ; Bernard Walliser, *Systèmes et modèles*, Paris, Le Seuil, 1977 ; Jean-Jacques Roche*,* Paris, *Théorie des relations internationales*, Paris, Montchrestien, 2e éd., 1997 ; Philippe Braillard, *Théorie des systèmes et relations internationales*, Bruxelles, Bruylant, 1977 ; Jean Viet, *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris, La Haye, éd. Mouton, 1965, chapitre 6. [↑](#footnote-ref-1263)
1264. L’animal connaît le signal, pas le Signe, c’est-à-dire ce qui fait sens (et interprétation), Georges Gusdorf, cité par Philippe Breton, *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte, 1997. [↑](#footnote-ref-1264)
1265. Les juristes de Droit international public, par exemple, utilisent bien souvent dans leurs ouvrages le mot « système » sans que cela change quoi que ce soit à leur approche. [↑](#footnote-ref-1265)
1266. Cf. notamment Marcel Merle, « *Sociologie des relations internationales* », Paris, Dalloz, 3e éd., 1982 ; « Forces *et enjeux dans les relations internationales* », Paris, Économica, 1ere éd., 1981 ; Pierre de Sernaclens*, La Politique internationale*, Paris, Armand Colin, col. « Cursus », 2e éd., 1998 ; « *Théorie des relations internationales* », *supra*, note 19. [↑](#footnote-ref-1266)
1267. On pense bien évidemment à « l’effet papillon » (terme quelque peu galvaudé et qui ne date pas d’aujourd’hui), issu des sciences physiques en l’occurrence de « la théorie du chaos », sur cette théorie, cf. notamment James Gleick, *La Théorie* *du chaos, vers une nouvelle science*», Paris, Albin Michel, 1989 ; Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux Dés ?*, Paris, Flammarion, 1992. [↑](#footnote-ref-1267)
1268. Voir déjà en 1987, Bertrand Warusfel, Patrick Follea, « Contribution à une réflexion sur les stratégies indirectes », Paris, *Stratégique*, n° 4, 1987. [↑](#footnote-ref-1268)
1269. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-1269)
1270. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 108 et suiv. [↑](#footnote-ref-1270)
1271. Jean-Louis Martres. [↑](#footnote-ref-1271)
1272. Dès 1972 puis affinée dans un *opus* communiqué à l’auteur de ces lignes : « La Puissance comme lieu commun des relations internationales ou le retour de la Puissance», 1995, 31 pages – et publié *in fine* en 2007, Afri (*Annuaire Français des Relations internationales*) volume VIII-20-03, 2008 ; Bruxelles, Bruylant, Centre Thucydide, Panthéon Assas, Paris. Repris dans l’ouvrage collectif, sous la direction de Michel Bergès, [*Penser les* *relations internationales*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030269801), Paris, L’Harmattan, 2008, 472 pages (consultable aussi gratuitement sur le site de l’Université du Québec à Chicoutimi, Canada, « Les Classiques des sciences sociales »).

      Si la notion de « Puissance » est empruntée à Jean-Louis Martres en revanche le modèle construit et l’enchaînement qui sont proposés nous sont propres. [↑](#footnote-ref-1272)
1273. Jean-Louis Martres, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-1273)
1274. Pour une application de ce principe, voir Jean-Louis Martres, « Les effets induits de la Puissance soviétique » in : *L’Union soviétique dans les relations internationales*, Jean-Louis Martres *et alii*, Paris, Économica, 1982. [↑](#footnote-ref-1274)
1275. Au sens où l’entend Jean-Louis Martres, voir ci-après, « De la bonne compréhension du Bien et du Mal, ruse et métamorphose de la morale en relations internationales *»*, c’est-à-dire, pour faire court et reprendre une terminologie aronienne, les religions et les « religions séculières ». Sur cette dernière notion voir : Raymond Aron, « *Une Histoire du XXe**Siècle*», Plon, 1996, p. 139 et suiv., et les commentaires dans la contribution méthodologique de Michel Bergès, *supra*, « Analyser le nazisme en « idées » ? Questions épistémologiques ». [↑](#footnote-ref-1275)
1276. « *Les voyages du Pape sont des tournées politiques, le Pape lève des troupes car sa priorité est le renforcement de l’Institution*» dit un auteur à propos de Jean Paul II ; Philippe Delmas, *Le Bel Avenir de la guerre*, Paris, Gallimard, 1995, qui soulignait l’indifférence du Vatican dans le conflit Yougoslave tant que les États catholiques ne furent pas reconnus. [↑](#footnote-ref-1276)
1277. Voir sur un plan plus général le conflit comme instrument d’influence par excellence, in *Sciences Humaines*, n° 74, juillet 1997. [↑](#footnote-ref-1277)
1278. L’hypothèse inverse est tout aussi vraie, une opinion « autarcique » et un Prince « ouvert ». [↑](#footnote-ref-1278)
1279. C’est la logique du système qui impose ses propres lois, conformément aux propriétés de tout système – on peut aussi penser au Droit constitutionnel et aux effets d’un régime électoral uninominal majoritaire à deux tours qui pousse à la bipolarisation. Cf. la Ve République française. [↑](#footnote-ref-1279)
1280. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1280)
1281. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1281)
1282. Henry Kissinger, *Diplomatie*, Paris, Fayard, 1996, p. 741 – ce que nous proposions en 1988 se trouve validé par le praticien en 1996. [↑](#footnote-ref-1282)
1283. Voir Jean-Baptiste Duroselle, *Tout Empire périra*, Paris, Armand Colin, 1992. Grand pourfendeur de théories, bien que le sous-titre de l’ouvrage soit « Théorie des relations internationales », le livre, au demeurant un classique, énumère, décrit, mais ne nous explique pas vraiment pourquoi l’Empire est une constante des relations internationales. [↑](#footnote-ref-1283)
1284. Il suffit de penser à l’Empire romain qui, en dépit du « joug » parfois imposé, exerçait une attraction et suscitait des demandes de protection car il incarnait la stabilité, donc la prospérité et la paix. Il n’est que de constater l’attitude à l’égard des États-Unis aujourd’hui, critiqués, vilipendés, mais on en appelle néanmoins à eux, partout dans le monde, pour régler tel conflit, intervenir tous azimuts, dès qu’il y a guerres civiles, famines, crises politiques, etc., demandes qui viennent même de ceux qui, individus, États ou medias, les accusaient , la veille « d’impérialisme »… et accusent les mêmes États-Unis d’égoïsme, lorsque ceux-ci estiment ne pas à avoir à s’immiscer dans les événements... [↑](#footnote-ref-1284)
1285. Au sens des « sciences humaines », avec l’humilité que cela implique en la matière. Sur la fausse querelle des différentes « écoles » voir Jean-Louis Martres, « De la nécessité d’une théorie des relations internationales : l’illusion paradigmatique », Afri (Annuaire Français des Relations Internationales), contribution précitée, cf. note 29. [↑](#footnote-ref-1285)
1286. Cf. Arnold Toynbee, *L’Histoire*, Paris, Amsterdam, Elsevier, 1978 ; *Guerre et civilisation* », Paris, Gallimard, col. « Idées », 1967. [↑](#footnote-ref-1286)
1287. Paris, La Table Ronde, 2004. [↑](#footnote-ref-1287)
1288. Cf. un entretien accordé par Mme Delsol au quotidien *Sud-Ouest* le 17 avril 2011. [↑](#footnote-ref-1288)
1289. Cf. Frédéric Hitzel, *L’Empire Ottoman (XIVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; Robert Mantran (dir.), *Histoire de l’Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2003 ; Yves Ternon, *Empire Ottoman. Le déclin, la chute, l’effacement*, Paris, éditions du Félin, 2005. [↑](#footnote-ref-1289)
1290. C’est-à-dire un État ; l’auteur ne mentionne que l’État comme acteur des relations internationales. [↑](#footnote-ref-1290)
1291. Chantal Delsol, *op. cit*., p. 76. [↑](#footnote-ref-1291)
1292. *Ibid*. p. 50. [↑](#footnote-ref-1292)
1293. *Ibid*. p. 160. [↑](#footnote-ref-1293)
1294. *Ibid*. p. 159. [↑](#footnote-ref-1294)
1295. *Ibid*. p. 161. [↑](#footnote-ref-1295)
1296. *Ibid*. p. 16. [↑](#footnote-ref-1296)
1297. *Ibid*. p. 35. [↑](#footnote-ref-1297)
1298. Cf. Jean-Louis Martres, note 4 de l’introduction ; on trouvera une synthèse de sa pensée dans la préface (32 pages) à *L’Art de* *la politique chez les légistes chinois*, Xu Zhen Zhou, Paris, Économica, 1995. Toutes les années de recherche de Jean-Louis Martres ont fait l’objet d’un ouvrage prépublié, *Les Grilles de la pensée politique*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1298)
1299. Jean-Louis Martres, la terminologie est de commodité, elle n’implique aucun jugement sur la véracité du message, qui reste de l’ordre de l’indémontrable. [↑](#footnote-ref-1299)
1300. En *ce sens* les religions sont des idéologies, et ces dernières, en son temps, avaient été définies par Raymond Aron comme des « religions séculières ». Mais ce qui distingue *in fine* la religion c’est que celle ci fait explicitement référence à la métaphysique, alors que l’idéologie l’exclut même si elle est présente (Jean-Louis Martres, *supra*, note 52). [↑](#footnote-ref-1300)
1301. Jean-Louis Martres. [↑](#footnote-ref-1301)
1302. Chantal Delsol, *op. cit*., p. 57 et suiv. [↑](#footnote-ref-1302)
1303. Cf. de Paul Veyne, *L’Empire Gréco-romain* », Paris, Le Seuil, 2005 ; « *Quand notre monde est devenu chrétien* », Paris, Albin Michel, 2007. Cf. encore Lewis Mumford, *La Cité à travers l’Histoire*, Paris, Le Seuil, 1964. [↑](#footnote-ref-1303)
1304. Sur les États-Unis, cf. notamment l’ouvrage de Walter Russel Mead, *Sous le signe de la Providence*, Paris, Odile Jacob, 2003. [↑](#footnote-ref-1304)
1305. Chantal Delsol, *ibid*. p. 57. [↑](#footnote-ref-1305)
1306. Paris, Fayard, 2007, les autres ouvrages de l’auteur, postérieurs à celui-ci, ne sont que des suites de ce qui est exposé ici, cœur de son appréhension des relations internationales. [↑](#footnote-ref-1306)
1307. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1307)
1308. Au sens de la science politique. [↑](#footnote-ref-1308)
1309. Titre qui renvoie au célèbre ouvrage de Francis Fukuyama *La Fin de l’Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993. [↑](#footnote-ref-1309)
1310. Déclaration de Nicolas Sarkozy à la télévision lors des élections présidentielles de 2007 (« Je ne suis pas pour la *realpolitik* »), confirmant une autre déclaration selon laquelle il préférait une « politique du Verbe » à « pas de politique du tout ». Politique du Verbe qui a connu son acmé avec Jacques Chirac et Dominique de Villepin, cf. notre libre opinion « *Le Verbe et la Puissance, à propos de l’Irak », Sud-Ouest*, 12 avril 2004. [↑](#footnote-ref-1310)
1311. Ou du vibrionnant Bernard Kouchner. [↑](#footnote-ref-1311)
1312. Compte tenu de la dimension de l’ouvrage – 149 pages – et de l’éditeur, non spécialisé. [↑](#footnote-ref-1312)
1313. Dont on ne peut pas dire que la politique étrangère fût sa préoccupation, et dont assurément la *realpolitik* n’est pas sa référence. Mais il est vrai que Mr. Nicolas Sarkozy ne fut pas, non plus, très prolixe en la matière, et sa déclaration sur la *realpolitik* (voir *supra*) était superfétatoire. [↑](#footnote-ref-1313)
1314. Sur l’origine du terme, voir la phrase, un peu polémique, de Évelyne Joslain, *L’Amérique des think tanks : un siècle d’expertise privée au service d’une nation*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 155 ; sur les *think tanks* voir aussi l’ouvrage de Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme  aux États-Unis*, Paris, Odile Jacob, 2008. [↑](#footnote-ref-1314)
1315. *Le Défi indien*, Arles, Actes sud, col. « Babel », 2007. [↑](#footnote-ref-1315)
1316. *Au sein de La Maison Blanche. La formulation de la politique étrangère des États-Unis*, 2e édition, 2005, Laval, Presses de l’Université Laval. [↑](#footnote-ref-1316)
1317. 1941 ou Cuba 1962 par exemple. [↑](#footnote-ref-1317)
1318. Sur ce thème des « néoconservateurs », cf. notre contribution dans le présent ouvrage : « Esquisse d’une interprétation martrienne du néoconservatisme… », et aussi lire le remarquable livre de Sébastien Fumaroli *Tempête sous un crâne, l’Amérique en guerre (2003-2006)*, Paris, de Fallois, 2007 ; Francis Fukuyama, *D’où viennent les néo-conservateurs* ?, Paris, Grasset, 2006 ; du même auteur, *State* *building. Gouvernance et ordre du monde au XXe siècle*, Paris, La Table ronde, 2005 ; Pierre Hassner et Justin Vaïsse, *Washington et le monde*, Paris, Autrement-Ceri, 2003 ; Alain Frachon, Daniel Vernet, *L’Amérique messianique : les guerres des néoconservateurs,* Paris, Le Seuil, 2004 ; Anne Norton, *Leo Strauss et la politique de l’Empire américain*, Paris, Denoël, 2006 ; Gérard Chaliand, Arnaud Blin, *América is Back : les nouveaux césars du Pentagone*, Paris, Bayard, 2003. Charles-Philippe David, Louis Balthazar, Julin Vaïsse, *La Politique étrangère des États-Unis, fondement, acteurs, formulation*,Paris, Presses de Science Po, 2003.

      Voir aussi les écrits de quelques représentants de cette école : William Kristol, Lawrence F. Kaplan, *Notre route commence à Bagdad*, Paris, Éd. Saint Simon, 2003, Robert Kagan, *La Puissance et la faiblesse*, Paris, Plon, 2003 ; du même auteur, *Le Revers de la Puissance*, Paris, Plon, 2004 ; Robert D. Kaplan, *La Stratégie du guerrier*, Paris, Bayard, 2003. [↑](#footnote-ref-1318)
1319. Voir sur cette question, Philippe Roger, *L’Ennemi américain*, Paris, Le Seuil, col. « Points », 2004. [↑](#footnote-ref-1319)
1320. Ce qui n’exclut pas les arrières pensées et intérêts des groupes de pression ; au demeurant cette convergence entre politique étrangère et intérêts financiers, ou autres, vaudrait aussi pour la France au Moyen-Orient, notamment envers l’Irak ou vis-à-vis du nucléaire de l’Iran et notre attitude de temporisation (c’est la France qui a, en son temps, équipé ce pays en matériel nécessaire dans le cadre d’Eurodif), qui semble avoir changé, dans le discours, avec le président Sarkozy (NB 2015, compte tenu du contexte économique, stratégique, le discours a, à nouveau, changé avec le président Hollande : durcissement à l'égard de la question nucléaire iranienne, ventes d'armes renforcées à l'Arabie saoudite ou au Quatar etc.). [↑](#footnote-ref-1320)
1321. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1321)
1322. Constamment soutenu par la France, nonobstant sa corruption effrénée, son double langage et des attitudes ou actions adaptées à ses différents « publics » : une posture pour l’Occident – modérée et positive, une autre posture, « sur le terrain » – plus radicale ; sur son rôle : voir le livre (pourtant critique à l’égard d’Israël) de Amos Arel, Avi Isarachoff, *La septièmeguerre d’Israël : comment nous avons gagné la guerre contre les Palestiniens*, Paris, Hachette littérature, 2005 ; Madeleine Korbel Albright, *Madame Le Secrétaire d’État. Mémoires*, Paris, Albin Michel, 2003 ; Henry Kissinger, *La Nouvelle Puissance américaine*, Paris, Fayard, 2003. Pour être objectif, il faut souligner que se posait la question de savoir si un autre interlocuteur était possible, sachant qu’Arafat « gouvernait » en autocrate, rendant impossible l’émergence d’un autre *leader*. [↑](#footnote-ref-1322)
1323. Selon l’expression de l’auteur. [↑](#footnote-ref-1323)
1324. Voir sur ce sujet tous les articles d’Alain Besançon dans la revue *Commentaire*, ou, dès le début des années quatre-vingt-dix, certains écrits de Jacques Ellul, et encore le livre, peu cité, mais prémonitoire, du Tunisien Hamadi Redissi, *L’Exception islamiste*, Paris, Le Seuil, 2004, ainsi que ce que disent les penseurs américains du sujet, in Sébastien Fumaroli, cf. *supra*, note 74. [↑](#footnote-ref-1324)
1325. Voir les années trente. [↑](#footnote-ref-1325)
1326. C’est nous qui soulignons. [↑](#footnote-ref-1326)
1327. Puisque par nature l’utopie juridique postule la supériorité des institutions internationales. [↑](#footnote-ref-1327)
1328. Cf. l’article de Gunnar Heinsohn, « Ce sont les bébés qui gagnent les guerres », *Commentaire*, 102, 2006, p. 475. [↑](#footnote-ref-1328)
1329. Cf. notre article « le Verbe et la Puissance, à propos de l’Irak». [↑](#footnote-ref-1329)
1330. Mais le terme est aussi connoté « sérieux » dans le langage ordinaire : cela explique qu’une invitée d’un magazine télévisé (sur *France 5 Télévision*) s’ébaubissait un jour de la critique affichée par Hubert Védrine de l’« *irrealpolitik* ». [↑](#footnote-ref-1330)
1331. Religieux, éthique, technique, ludique, etc. ; sur les différents ordres, cf. Jean Baechler, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985 (grand penseur « aronien », quelque peu oublié par notre intelligentsia). [↑](#footnote-ref-1331)
1332. Sur la stratégie et le dévoiement du concept, voir le livre de référence de Hervé Coutau-Bégarie (1956-2012), doctorant de Jean-Louis Martres, *Traité de stratégie*, Paris, Économica, 1999, (l’ouvrage, de dimension internationale, connut sept éditions jusqu’en 2011). [↑](#footnote-ref-1332)
1333. Pour une vision plus « décapante », cf. Koenraad Elst, *Pourquoi j’ai tué Gandhi. Examen et critique de la défense de Nathuram Godse*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, (on peut regretter les nombreuses fautes d’impression ou de traduction). [↑](#footnote-ref-1333)
1334. Élections présidentielles de mai 2007, mai 2012, puis législatives qui suivaient… [↑](#footnote-ref-1334)
1335. Madeleine Grawitz, *Méthodes en sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1996, p. 412 ; se réfère notamment à Max Granovetto, *The Strength of Weak Ties, American Journal of Sociology,* mai 1973, n° 78 (6), p. 1360-1380. [↑](#footnote-ref-1335)
1336. Madeleine Grawitz, *op. cit.*, p. 412. [↑](#footnote-ref-1336)
1337. David Knoke, *Political Networks, the Structural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Alain Degenne, Michel Forsé, *Les Réseaux sociaux : une analyse structurale en sociologie*, Paris, Armand Colin, 1994 ; Ariel Colonomos, « Sociologie et science politique : les réseaux, théories et objets d’études”, *Rfsp* 1995, vol. 45, n°1, p. 165-178 ; A. Colonomos (dir.), *Sociologie des réseaux transnationaux*, Paris, L’Harmattan, 1995 ; A. Colonomos, thèse Iep, Paris 1996. [↑](#footnote-ref-1337)
1338. Publications en langue allemande : Brzeczinski, Zbigniew, « Gesellschaft und Staatenwelt im technotronischen Zeitalter », *EA,* 1970, *Nr* 25, pp. 845 et *sq*. ; Ernst-Otto Czempiel, « Der Staatsbürger in der interdependenten Welt », *Offene Welt,* 1975, Nr.103 ; Dietrich Herzog, *Politische Führungsgruppen*, Darmstadt, 1982 ; Heino Kaack, Reinhold Roth, « Die auβenpolitische Führungselite der Bundesrepublik Deutschland », *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1972, B 3 ; Bärbel Steinkemper, *Klassische und politische Bürokraten in der Ministerialverwaltung der Bundesrepublik Deutschland*, Melle 1974 ; Gerhard Wittkämper, Jürgen Beller, « Das Interaktionsgeflecht von auβenpolitischer Elite und Presse in Bonn », 1982, *PVS*, H4, pp. 466 et *sq*. ; Gerhard Wittkämper, Jürgen Beller, *Medienwirkungen in der internationalen Politik*, Münster, 1986, Bd. 1 und 2 ; en français, sur le rapport entre media et politique : Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de garde*, Paris, Liber-Raisons d’agir, 1997. [↑](#footnote-ref-1338)
1339. Ernst-Otto Czempiel (Hrsg.), « Die anachronistische Souveränität », 1969, *PVS-Sonderheft*, Nr. 1. [↑](#footnote-ref-1339)
1340. Bertrand Badie, Marie-Claude Smouts, *Le Retournement du monde*, Paris, Fnsp & Dalloz, 1992, p. 14 ; voir aussi Bertrand Badie*, La Fin des territoires.* *Essai sur le désordre international et sur l’utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995. [↑](#footnote-ref-1340)
1341. Bertrand Badie*, La Fin des territoires, op. cit*., p. 240. [↑](#footnote-ref-1341)
1342. Titre du dernier ouvrage de Bertrand Badie, Paris, Fayard, 1999. [↑](#footnote-ref-1342)
1343. Cf. par exemple, K. J. Holsti, *International Politics. A Framework for Analysis*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1995, 7e ed., p. 83 : « *Units that constitute them [international or global systems] (..) mostly sovereign states* » ; Brian Hicking, Michael Smith, *World Politics. An Introduction to International Relations,* London : Prentice Hall, 1995, p. 54 : « *A continuing feature of the state system is the significance of the state as an actor on the international stage* ». [↑](#footnote-ref-1343)
1344. Edmond Jouve, *Relations internationales*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 43 : « *Aujourd’hui, l’État n’est plus le seul acteur des Relations internationales, mais il demeure l’acteur privilégié* ».  et p. 55 : « *L’État, acteur concurrencé. Cette concurrence s’exerce de deux manières : par des institutions visant à chapeauter plusieurs États, par des acteurs qui, sur le plan national, entament sa suprématie* »*.* [↑](#footnote-ref-1344)
1345. Bertrand Badie*, La Fin des territoires, op. cit*., p. 207. [↑](#footnote-ref-1345)
1346. Nous pensons ici notamment au rôle des espions tel qu’il est dépeint par Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Paris, Fayard, 1990, pour sa Première partie « L’information secrète dans le champ de la diplomatie » et en particulier le chapitre II, « Réseaux et filières », p. 85-111. [↑](#footnote-ref-1346)
1347. A. Colonomos, art. cit., p. 168. [↑](#footnote-ref-1347)
1348. Marie-Christine Kessler, *La Politique étrangère de la France. Acteurs et processus*, Paris, Presses de Science Po, 1999, p. 19. L’auteur se réfère à Rosenau, Nye, Keohane, Badie et Smouts. [↑](#footnote-ref-1348)
1349. *Petit Larousse illustré*, Paris, 1981. [↑](#footnote-ref-1349)
1350. cf. par exemple *Encyclopédie Universalis*, Paris, 1994, p. 876 et *sq*. ; *Petit Larousse illustré*, Paris, 1981, p. 872 ; *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1964, vol. 9, p. 187 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1350)
1351. *Petit Larousse illustré*, Paris, 1981, p. 872 [↑](#footnote-ref-1351)
1352. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1352)
1353. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1353)
1354. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1354)
1355. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1355)
1356. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1356)
1357. G. Dupuy, art. cit., p. 875. [↑](#footnote-ref-1357)
1358. Gabriel Dupuy, article « Réseaux », dans *Encyclopédie Universalis*, Paris 1994, p. 879. [↑](#footnote-ref-1358)
1359. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1359)
1360. Cité par G. Dupuy, art. cit. [↑](#footnote-ref-1360)
1361. Jacques Chirac, s’adressant à la *Conférence des Ambassadeurs*, Paris, le 27 août 97, site Internet du Mae [http://www.France.diplomatie.fr]. [↑](#footnote-ref-1361)
1362. Hubert Vedrine, s’adressant à la *Conférence des Ambassadeurs*, Paris, le 28 août 97, site Internet du Mae [http://www.France.diplomatie.fr]. [↑](#footnote-ref-1362)
1363. Ainsi, dans le premier tome de l’ouvrage dirigé par Vladimir Potiemkine, *Histoire de la diplomatie*, Paris, Librairie de Médicis, 1946, on note la conclusion de traités internationaux, par exemple, en 1278 av. J.C. entre le pharaon Ramsès II et le roi des Hittites, Hattusil III (p. 12) ; des envoyés dépêchés, par exemple, l’Assyrie envoie « *un agent spécial afin de rassembler toutes les nouvelles concernant l’Arménie* » (p. 24) ; entre le 8ème et le 4ème siècle av. J.C., la Grèce pratique l’organisation de l’hospitalité, « *la plus ancienne forme des relations et du droit international dans la Grèce antique fut l’institution des proxènes* » (p. 27). [↑](#footnote-ref-1363)
1364. Au début du 19ème siècle, « *il faut trois jours pour acheminer une dépêche de Paris à Londres, dix jusqu’à Vienne, près du double pour Saint-Pétersbourg et davantage encore pour Constantinople* »(BAI84-1 : 486 et s). [↑](#footnote-ref-1364)
1365. Quelques exemples, notamment de la période post-révolutionnaire, tirés de Jean Baillou (dir.), *Les Affaires étrangères et le corps diplomatique français*, Paris, Cnrs, 1984 (tome 1), peuvent illustrer ce propos : « *la* *reprise*, en 1799, *des relations avec l’Angleterre* *au terme d’une rupture vieille de huit ans* » (p. 394 ) ; « la *signature*, en 1801, *de la paix avec le Portugal permit la réouverture de la légation de Lisbonne* »(p. 397) ; en 1802, le réseau des postes diplomatiques, « *à peu près* »reconstitué, est « *comparable à la situation des derniers temps de la monarchie* » (p. 400) ; « *au temps de la plus grande expansion territoriale de l’Empire* [1803] *24 postes* », puis le« *mouvement de repli* [1811] *allait transformer la carte diplomatique en une véritable peau de chagrin* »(p. 402). [↑](#footnote-ref-1365)
1366. « *La carte diplomatique se transforme profondément dans les années 1960. Le nombre d’États indépendants auprès desquels la France entretient des missions permanentes passe de 65 en 1948 à 119 en 1968, accroissement dû à la création d’ambassades dans les pays d’Afrique noire, en Chine populaire et dans les pays arabes* »*.* Dans Maurice Vaïsse, *La Grandeur. Politique étrangère du général de Gaulle 1958-1969*, Paris, Fayard, 1998, p. 318. [↑](#footnote-ref-1366)
1367. Par exemple : « *La politique d’économie imposée par la Chambre des députés va se traduire en 1831 par quelque suppressions de postes* »*.* Dans : Jean Baillou (dir.), *op. cit*., p. 595. [↑](#footnote-ref-1367)
1368. À ce titre la formulation et la mise en œuvre de la doctrine Hallstein sont exemplaires ; pour l’histoire diplomatique française, on peut citer : « *La révolution de Juillet supprime les derniers scrupules qui s’opposaient à l’établissement des relations diplomatiques avec les pays d’Amérique latine* »*.* Dans : Jean Baillou (dir.), *op. cit*., p. 597. [↑](#footnote-ref-1368)
1369. Cf. *la poussée diplomatique vers l’Orient et l’Extrême Orient, ibid*., p. 596. [↑](#footnote-ref-1369)
1370. Mais cette *poussée diplomatique vers l’Orient et l’Extrême Orient* est aussi provoquée par l’activité britannique dans la région. *Ibidem*, p. 596 ; la visée stratégique prime sur les préoccupations financières : « *La seconde République était trop préoccupée de se faire reconnaître pour songer, malgré le désir d’économie, à rompre avec qui que ce fût. La carte des postes diplomatiques resta donc celle de* (..) *1833* »*. Ibidem*, p. 659. [↑](#footnote-ref-1370)
1371. Ainsi, en 1852, on relève : « *un goût de l’époque pour l’au-delà des mers, un mariage entre l’esprit missionnaire de l’Église et le désir d’étendre l’influence de la France, sans parler du désir de concurrencer l’Angleterre* »*.* *Ibidem*, p. 764. [↑](#footnote-ref-1371)
1372. C’est en 1626 que Richelieu « *instaura le Secrétariat d’État aux Affaires étrangères* et mettra *les provinces estrangères toutes entre les mains d’un seul* », Jean Baillou (dir.), *op. cit*., tome 1, p. 58. [↑](#footnote-ref-1372)
1373. J-F. Bureau, « Paris-Washington : regards croisés sur le vaste monde », dans Camille Grand, *La Politique étrangère du Président Chirac*, Paris, Arléa, 1997, n° 25, p. 203. [↑](#footnote-ref-1373)
1374. Richelieu, *Testament politique ou Les Maximes d’État de Monsieur le Cardinal de Richelieu,* Bruxelles, Complexe, 1990, p. 51. [↑](#footnote-ref-1374)
1375. Meredith Kingston de Leusse, *Diplomate. Une sociologie des ambassadeurs*, Paris, L’Harmattan, 1998, p. 105 et *sq*. Cette sociabilité se développe notamment à l’occasion de ce qui est appelé « fonctions » (p. 108) pour l’essentiel des actes de représentation symbolique (inaugurations, réceptions, festivals, etc.). [↑](#footnote-ref-1375)
1376. Meredith Kingston de Leusse, *op. cit*., p. 105 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1376)
1377. Décrit, d’un point de vue institutionnel, par Marie-Christine Kessler, *op. cit*., p. 31 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1377)
1378. L’expression fait référence à la vision organiciste du réseau dans la pensée de l’école saint-simonienne qui invoque la circulation des personnes, des biens, des capitaux, des idées, du savoir circulation (fluide) à travers des tuyaux, des tubes, des canaux, des vaisseaux, caractéristiques d’une structure solide. G. Dupuy, art. cit., p. 876. [↑](#footnote-ref-1378)
1379. Entrée « Diplomatie », *Science et pratique des relations politiques entre les États, et particulièrement de la représentation des intérêts d’un pays à l’étranger*,Inalf, *Trésor de la langue française*, Paris, 1979, tome 7, p. 236 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1379)
1380. Inalf, *Trésor de la langue française*, *op. cit*., 1979, tome 7, p. 236 et *sq*. (souligné par nous). [↑](#footnote-ref-1380)
1381. Marie-Christine Kessler, *La Politique étrangère de la France. Acteurs et processus*, Paris, Presses de Science Po, 1999, p. 17. [↑](#footnote-ref-1381)
1382. *Ibidem*, p. 19. [↑](#footnote-ref-1382)
1383. *Ibidem*, p.19. [↑](#footnote-ref-1383)
1384. *Ibidem*, p. 19 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1384)
1385. Meredith Kingston de Leusse, *op. cit*., p. 116. [↑](#footnote-ref-1385)
1386. Dans *Le Mémento du chef de mission diplomatique*, Ministère des Affaires étrangères, Paris, 1992, p. 106, cité par Meredith Kingston de Leusse, *op. cit*., p. 110 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1386)
1387. Meredith Kingston de Leusse, *op. cit*., p. 111. [↑](#footnote-ref-1387)
1388. Meredith Kingston de Leusse, *op. cit*., p. 110. [↑](#footnote-ref-1388)
1389. À titre d’exemples, cf. K.J. Holsti, *International Politics, a Framework for Analysis*, London, New York, Prentice Hall, 1995, en particulier sur les moyens et procédures diplomatiques p. 130-165. [↑](#footnote-ref-1389)
1390. Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Philippe Braud, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 248 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1390)
1391. En plus d’articles de presse tirés pour l’essentiel du *Monde* (janvier à octobre 1987 – un seul article en 1986), nous disposons maintenant de cinq récits de cette affaire : Jean-François Deniau, *Mémoires de sept vies*, Paris, Plon, 1997, tome 2 : *Croire et Oser*, p. 27-30 ; Stephen Smith et Antoine Glaser, *Ces messieurs Afrique. Le Paris-Village du continent noir*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 154-159 ; Jacques Attali, *Verbatim*, tome 2, 1986-1988, Paris, Fayard, p. 185, 200, 202, 383, 384 et 385 ; *Foccart parle. Entretiens avec Philippe Gaillard*, Paris Fayard, Jeune Afrique, 1997, tome 2, p. 323 et *sq*. On peut également consulter la biographie de Jacques Foccart, écrite avant la mort du « Monsieur Afrique » du Général de Gaulle, par Pierre Péan, *L’Homme de l’ombre*, Paris, 1990, ainsi que le livre témoin de l’intéressé lui-même : Pierre-André Albertini, *Au cœur de l’apartheid*, édition introuvable, que nous n’avons pas pu consulter. [↑](#footnote-ref-1391)
1392. Jean-François Deniau, *op. cit*., p. 28. [↑](#footnote-ref-1392)
1393. Anc, abréviation d’*African National Congress,* mouvement de Noirs sud-africains pour renverser l’apartheid, interdit en Afrique du Sud au moment de l’affaire Albertini. [↑](#footnote-ref-1393)
1394. *Le Monde,* 22 juin 1987, p. 16. [↑](#footnote-ref-1394)
1395. Un avion du Glamattendait depuis 8 jours sur l’aéroport de Maputo pour ramener Albertini, *Le Monde,* 9 septembre 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1395)
1396. *Le Monde,* 29 août 1987, p. 29, 8 septembre 1987, p. 2 et 31 août 1987, p. 12. [↑](#footnote-ref-1396)
1397. *Jean-Marc Simon,* « Un responsable des dossiers africains au cabinet du ministre des Affaires étrangères », *Le Monde,* 8 septembre 1987, p. 2. [↑](#footnote-ref-1397)
1398. *Le Monde* du 8 septembre 1987, p. 2. [↑](#footnote-ref-1398)
1399. Jean-François Deniau, *op. cit*., p. 28. [↑](#footnote-ref-1399)
1400. Jean-François Deniau, *op. cit*., p. 28. [↑](#footnote-ref-1400)
1401. *Le Monde* du 22 juin 1987, p. 16. [↑](#footnote-ref-1401)
1402. *Le Monde* du 23 janvier 1987, p. 4 et du 23 mars 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1402)
1403. *Le Monde,* 23 janvier 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1403)
1404. *Le Monde,* 11 septembre 1987, p. 3. [↑](#footnote-ref-1404)
1405. *Le Monde,* 22 juin 1987, p. 16. [↑](#footnote-ref-1405)
1406. Udf = Front démocratique uni, principal mouvement de masse contre l’apartheid, coalition légale regroupant plusieurs centaines de mouvements antiapartheid, considérée comme une simple courroie de transmission de l’Anc. [↑](#footnote-ref-1406)
1407. C’est ce qu’il dira au procès : « *Pour autant que je sache, le gouvernement français ne souhaite pas que je témoigne* », *Le Monde*, 23 mars 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1407)
1408. Il expliquera au juge sud-africain, M. Pickard qu’il lui était « *moralement impossible* » de jouer le rôle de témoin à charge que l’accusation voulait le voir exercer, et qu’il persistait dans son refus de prêter serment, non pas dans une attitude de défi à l’égard de la justice, mais parce que, s’il le faisait*,* « *il ne pourrait plus regarder les gens en face* ». « *Rentré en France, j’aurais l’impression d’être frappé d’ostracisme* »*.*  Dans *Le Monde*, 23 mars 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1408)
1409. W. F. Jurgens est le procureur général du Ciskei, de nationalité sud-africaine. [↑](#footnote-ref-1409)
1410. *Le Monde*, 29 juin 1987, p. 20. [↑](#footnote-ref-1410)
1411. François Gèze, Yves Lacoste, Alfrédo G.A. Valadão, *L’État du monde 1983. Annuaire économique et géopolitique mondial*, Paris, La Découverte-Maspero, p. 209. [↑](#footnote-ref-1411)
1412. *Le Monde,* 26 février 1987, p. 6. [↑](#footnote-ref-1412)
1413. Jean-François Deniau, *op. cit.*, p. 29. [↑](#footnote-ref-1413)
1414. *Le Monde,* 24 juillet 1987, p. 5. [↑](#footnote-ref-1414)
1415. *Le Monde,* 22 juillet 1987, p. 6. [↑](#footnote-ref-1415)
1416. *Le Monde,* 21 juillet 1987, p. 7. [↑](#footnote-ref-1416)
1417. Bernard Bosson est alors ministre français délégué aux Affaires européennes. [↑](#footnote-ref-1417)
1418. *Le Monde,* 22 juillet 1987, p. 6. [↑](#footnote-ref-1418)
1419. À l’appui de cette position, rappelons que le magistrat W.-J. Jurgens (*attorney* général représentant l’accusation au Ciskei), est de nationalité sud-africaine. [↑](#footnote-ref-1419)
1420. *Foccart parle*, op. cit., tome 2, p. 321 *sq*. ; épisode que Roland Dumas ne retient pas du tout dans ses mémoires où, dans le passage consacré à l’Afrique du Sud, il n’évoque que la « *détermination* de la France *depuis 1981*, *(..) à partir de 1985, (..) les actions de la France (..) plus spectaculaires et plus pressantes. A mon initiative, le Conseil de Sécurité adoptait, le 26 juillet 1985, la résolution la plus sévère à l’égard de l’Afrique du Sud* » [résolution 569 avec six sanctions économiques et culturelles], et les visites de Nelson Mandela à Paris depuis sa libération, cf. Roland Dumas, *Le Fil et la pelote. Mémoires*, Paris, Plon, 1996, p. 288-292. [↑](#footnote-ref-1420)
1421. Pierre Haski, dans François Gèze, Yves Lacoste, Alfrédo G.A. Valadão*, L’état du monde 1986*, *op. cit.*, p. 58. [↑](#footnote-ref-1421)
1422. Pierre Haski, dans François Gèze, Yves Lacoste, Alfrédo G.A. Valadão*, L’état du monde 1983, op. cit.*, p. 30. [↑](#footnote-ref-1422)
1423. Ce qui cependant n’empêche pas Pretoria de négocier clandestinement avec des gouvernements le cas échéant, par exemple avec le Swaziland en 1982. [↑](#footnote-ref-1423)
1424. Mise en œuvre des premières sanctions américaines, sous R. Reagan, à partir de septembre 1985. Cf. Pierre Haski, dans : François Gèze, Yves Lacoste, Alfrédo G.A. Valadão*, L’état du monde 1986*, *op. cit.*, p. 58 ; ainsi que la résolution 569 avec six sanctions économiques et culturelles. [↑](#footnote-ref-1424)
1425. Smith et Glaser, *op. cit.*, p. 152. [↑](#footnote-ref-1425)
1426. *Le Monde,* 20 juin 1987, p. 30 et 22 juin 1987, p. 16. [↑](#footnote-ref-1426)
1427. *Le Monde,* 23 juin 1987, p. 48. [↑](#footnote-ref-1427)
1428. Farag Moussa, *Manuel de pratique diplomatique. L’Ambassade*, Bruxelles, Bruylant, 1972, p. 71 et *sq*. Cite également *Le Monde*, 6 mai 1970. [↑](#footnote-ref-1428)
1429. *Le Monde,* 23 juin 1987, p. 48. [↑](#footnote-ref-1429)
1430. Selon l’expression de Jean-Claude Barbier, dans Pierre Haski, François Gèze, Yves Lacoste, Alfrédo G.A. Valadão*, L’état du monde 1986… op. cit.*, p. 198 et s. [↑](#footnote-ref-1430)
1431. La délégation était constituée de MM. René Couveihnes, Pierre Mauger et Jean Kiffer (RPR) ; MM. Jean Briane, Jean Brocard et Charles Desprez (Udf) ; MM. Jean-Pierre Stirbois, Jean-Pierre Chenardi et Bruno Gollnisch (Fn), *Le Monde,* 13 juillet 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1431)
1432. *Le Monde*, 13 juillet 1987, p. 4 ; 11. Juillet 1987, p. 47 ; 15 juillet 1987, p. 5 ; 18 juillet 1987, p. 24. [↑](#footnote-ref-1432)
1433. *Le Monde,* 28 juillet 1987, p. 6. [↑](#footnote-ref-1433)
1434. *Le Monde,* 15 juillet 1987, p. 5. [↑](#footnote-ref-1434)
1435. Participaient également au deuxième voyage : Florence d’Harcourt (Udf), Hector (Rpr), Michel de Rostolan (Fn) et Georges-Paul Wagner (Fn), *Le Monde*, 22 septembre 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1435)
1436. Comme l’appellent sa famille et ses amis et des banderoles lors des manifestations de soutien à l’appel des communistes. [↑](#footnote-ref-1436)
1437. *Le Monde,* 12 septembre 1987, p. 10. [↑](#footnote-ref-1437)
1438. *Le Monde,* 11 mai 1987, évoque une deuxième intervention de Jean-François Deniau auprès des autorités sud-africaines en avril. Selon le ministre des Affaires étrangères : « *Un émissaire du gouvernement français, M. Jean-François Deniau, effectue actuellement un séjour pour tenter d’obtenir la libération de P-A. Albertini* ». Nous n’en avons trouvé confirmation ni dans la presse ni dans le récit qu’en fait l’intéressé. [↑](#footnote-ref-1438)
1439. Élu, le 9 avril 1992, au fauteuil de Jacques Soustelle. [↑](#footnote-ref-1439)
1440. À l’Ena en 1950-1952, condisciple de Valéry Giscard d’Estaing. [↑](#footnote-ref-1440)
1441. Ambassadeur extraordinaire de France à Nouackchott (Mauritanie) de 1963 à 1966, ainsi qu’à Madrid de 1976 à 1977. [↑](#footnote-ref-1441)
1442. Il a été notamment secrétaire d’État auprès du ministre des Affaires étrangères, chargé de la Coopération de 1973 à 1974. [↑](#footnote-ref-1442)
1443. Cette énumération est tirée de la quatrième de couverture de Jean-François Deniau, op. cit., tome 1 : *Les Temps aventureux*. [↑](#footnote-ref-1443)
1444. Membre de la délégation française à l’Oece et à la Conférence intergouvernementale pour le Marché commun et l’Euratom, il fut, avec Maurice Faure, un des négociateurs du traité de Rome, ainsi qu’en directeur général chargé des négociations d’adhésion à la Cee, en 1959, de celle de la Grande-Bretagne. [↑](#footnote-ref-1444)
1445. Jean-François Deniau, *op. cit.*, tome 2, p. 27. [↑](#footnote-ref-1445)
1446. Bertrand Poirot Delpech tirant le portrait de Jean-François Deniau après élection de celui-ci à l’Académie française, *Le Monde,* 11 mai 1992, p. 17. [↑](#footnote-ref-1446)
1447. Cf. la nécrologie de Jean Planchais dans *Le Monde*, 8 août 1990, p. 1. [↑](#footnote-ref-1447)
1448. Jean-François Deniau, *op. cit*., tome 2, p. 28. [↑](#footnote-ref-1448)
1449. *Le Monde,* 11 mai 1987. [↑](#footnote-ref-1449)
1450. Jean-François Deniau, *op. cit.*, p. 29 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1450)
1451. Jacques Attali, *Verbatim*, tome 2, 1986-1988, Paris, Fayard, p. 342. [↑](#footnote-ref-1451)
1452. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 154. [↑](#footnote-ref-1452)
1453. *Ibidem*, p. 156. [↑](#footnote-ref-1453)
1454. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1454)
1455. Présentation faite dans S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 154 et s. [↑](#footnote-ref-1455)
1456. Selon l’expression du général Imbot qui, le 11 septembre 1987, quatre jours après la libération d’Albertini, informe Jean-Louis Bianco, secrétaire général de l’Élysée, le président de la République ayant été mis devant le fait accompli, Attali, *op. cit*., p. 385. [↑](#footnote-ref-1456)
1457. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 322. [↑](#footnote-ref-1457)
1458. Yves Loiseau, *Le Grand Troc*, 1988, cité par S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 165. [↑](#footnote-ref-1458)
1459. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 164. [↑](#footnote-ref-1459)
1460. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 322. [↑](#footnote-ref-1460)
1461. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 165. [↑](#footnote-ref-1461)
1462. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 164 et *sq*. [↑](#footnote-ref-1462)
1463. Comoil, société de négoce pétrolière, *Le Monde,* 21 décembre 1987, p. 3. [↑](#footnote-ref-1463)
1464. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-1464)
1465. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 322. [↑](#footnote-ref-1465)
1466. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 163. [↑](#footnote-ref-1466)
1467. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-1467)
1468. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 322. [↑](#footnote-ref-1468)
1469. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1469)
1470. F. Mitterrand sera mis devant le fait accompli. [↑](#footnote-ref-1470)
1471. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1471)
1472. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-1472)
1473. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1473)
1474. Selon Claude Wauthier, Fernand Wibaux *a été initié au Go* [Grand Orient], cf. « L’étrange influence des francs-maçons en Afrique francophone » dans *Le Monde diplomatique*, septembre 1997, p. 6-7. [↑](#footnote-ref-1474)
1475. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 324. [↑](#footnote-ref-1475)
1476. S. Smith, A. Glaser, *op. cit*., p. 156. [↑](#footnote-ref-1476)
1477. Unita, abréviation de *Union nationale pour l’indépendance totale de l’Angola*, dirigé par Jonas Savimbi, soutenu par les États-Unis, environ 30 000 hommes en Angola, opposé au Mpla, parti au pouvoir, nationaliste-marxiste. [↑](#footnote-ref-1477)
1478. *Foccart parle. Entretien avec Philippe Gaillard*, *op. cit*., p. 325. [↑](#footnote-ref-1478)
1479. *Le Monde,* 9 septembre 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1479)
1480. *Le Monde,* 9 septembre 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1480)
1481. La Documentation française, *Politique étrangère de la France. Textes et documents*, septembre 1987, p. 16. [↑](#footnote-ref-1481)
1482. *Le Monde*, 9 septembre 1987, p. 4 et 8 septembre 1987, p. 2. [↑](#footnote-ref-1482)
1483. *Le Monde,* 10 septembre 1987, p. 4. [↑](#footnote-ref-1483)
1484. *Le Monde,* 8 septembre 1987, p. 2. [↑](#footnote-ref-1484)
1485. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 158. [↑](#footnote-ref-1485)
1486. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 153. [↑](#footnote-ref-1486)
1487. *Le Monde,* 12 septembre 1987, p. 6, ainsi que 6 octobre 1987, p. 3 et 4 mars 1995, p. 13. [↑](#footnote-ref-1487)
1488. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 159. [↑](#footnote-ref-1488)
1489. *Foccart parle*, tome 2, p. 322. [↑](#footnote-ref-1489)
1490. *Le Monde,* 12 septembre 1987, p. 6. [↑](#footnote-ref-1490)
1491. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 162. [↑](#footnote-ref-1491)
1492. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 167. [↑](#footnote-ref-1492)
1493. Ceci est confirmé par J. Foccart, *Foccart parle*, tome 2, p. 326 et Smith, Glaser, *op. cit*., p. 167. [↑](#footnote-ref-1493)
1494. Smith, Glaser, *op. cit*., p. 163. [↑](#footnote-ref-1494)
1495. Rappelons que le « gambit » (espagnol ; *gambeta*, équitation, *courbette, entrechat – gambeteo feinte, dribbling*) est une figure du jeu d’échecs correspondant à une ouverture avec l’offre sacrificielle d’une pièce (le plus souvent un pion) et que cette métaphore semble avoir été suggérée par J-Y. Olliver à Smith, Glaser, *op. cit*., p. 155. [↑](#footnote-ref-1495)
1496. *Le Monde,* 21 décembre 1987, p. 3. [↑](#footnote-ref-1496)
1497. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-1497)
1498. *Le Monde* du 6 mai 1994. [↑](#footnote-ref-1498)
1499. Comme Paul Wolfowitz, Robert Kagan, Richard Perle, Francis Fukuyama, Jean Kirpatrick, John Podhoretz, William Kristol, Lawrence Kaplan, ou encore, mais plus connus des lecteurs des revues spécialisées : Daniel Pipes, Pat Moynihan, Irving Kristol (père de William), Charles Krauthammer, Albert Wohlstetter. [↑](#footnote-ref-1499)
1500. Pourchassé il sera arrêté le 14 décembre 2003 et, après procès, il sera pendu le 29 décembre 2006. [↑](#footnote-ref-1500)
1501. Président républicain de 2001 à 2009 (deux mandats). [↑](#footnote-ref-1501)
1502. Cf. Philippe Roger, *L’Ennemi américain, généalogie de l’anti-américanisme français*, Le Seuil, col. « Points », 2002. [↑](#footnote-ref-1502)
1503. Mr Dominique de Villepin, discours devant le Conseil de sécurité de l’Onu du 14 février 2003. La France menaça même d’utiliser son droit de *veto* contre toute résolution en faveur de l’emploi de la force (ce qui était inédit à l’égard d’un allié). La classe politique et médiatique française applaudit cette position. D’aucuns estimèrent même que la France, par ce discours, avait retrouvé…. sa puissance. *Contra*, Daniel Lagraula : « Le Verbe et La Puissance », in *Sud Ouest*, 12 avril 2003, p. 1-10. [↑](#footnote-ref-1503)
1504. Justin Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.10 ; livre de référence s’il en est. Nonobstant les ouvrages et articles consultés, dont on trouvera des éléments dans la bibliographie indicative à la fin du présent article, nous nous appuierons sur le livre de J. Vaïsse car il est la synthèse de tout ce qu’on peut trouver par ailleurs. [↑](#footnote-ref-1504)
1505. Justin Vaïsse, *op. cit*., p.10. [↑](#footnote-ref-1505)
1506. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1506)
1507. Expression inspirée de Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972. [↑](#footnote-ref-1507)
1508. Justin Vaïsse, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1508)
1509. *Idem*. [↑](#footnote-ref-1509)
1510. *Idem.* [↑](#footnote-ref-1510)
1511. Sur celles-ci voir, par exemple, Évelyne Joslain, *L’Amérique des* think tanks, Paris, L’Harmattan, 2006. [↑](#footnote-ref-1511)
1512. Jean-Louis Martres, *Les Grilles de la pensée politique*, *op. cit*., p.17, ouvrage imprimé mais non diffusé à ce jour (sur ce sujet voir la préface au présent ouvrage). Dans le reste de notre étude, la référence sera JLM. [↑](#footnote-ref-1512)
1513. Cité par Bernard Sionneau, *La Construction du conservatisme moderne aux États-Unis*, préface de James Ceaser, Université de Virginie (Usa), Paris, L’Harmattan, col. « Pouvoirs comparés », 2012, p. 96. [↑](#footnote-ref-1513)
1514. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 23. [↑](#footnote-ref-1514)
1515. *Ibidem*. Mais, ajoute l’auteur, ce n’était pas suffisant. Il fallait un contexte qui soit propice à une réception positive du message. En l’occurrence, l’attentat du 11 septembre 2001 contre les tours du *World Trade Center* de New York (qui fit environ 3000 morts et disparus), l’attitude de Saddam Hussein quant à ses intentions réelles, à la possession, ou non, d’armes de destructions massives, ainsi que ses liens avec *Al Qaïda*. N’oublions pas qu’en 1991 il avait envahi le Koweït, et par la suite, pendant des années, il avait sans cesse fait obstruction aux contrôles de l’Aiea (Agence internationale de l’Énergie atomique). [↑](#footnote-ref-1515)
1516. Jean-Louis Martres, *op. cit.*, p. 577. [↑](#footnote-ref-1516)
1517. Jean-Louis Martres, *op. cit.*, p. 551. [↑](#footnote-ref-1517)
1518. Cette notion n’ayant aucun rapport avec le sens qu’on lui donne en Europe, encore moins en France. [↑](#footnote-ref-1518)
1519. Rappelons que le parti dominant dans le Sud raciste (au sens précis du terme) était le parti démocrate. Toute la stratégie électorale consistait, surtout jusque dans les années soixante-dix, à ne pas perdre ces démocrates sudistes, tout en se conciliant l’électorat libéral de la côte Est. Tout aspirant au pouvoir se voyait donc contraint, une fois élu, de gouverner au centre. [↑](#footnote-ref-1519)
1520. Nous nous référons, de façon très schématique, au livre de Bernard Sionneau, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1520)
1521. Roosevelt, démocrate, président de 1933 à 1945, décédé d’une hémorragie cérébrale le 12 avril 1945. Le *New Deal*, « nouvelle donne », politique économique d’inspiration keynésienne, impliquait l’intervention de l’État pour relancer le pays ravagé par la crise de 1929. [↑](#footnote-ref-1521)
1522. Roosevelt fût appelé « l’homme rouge dans la Maison Blanche », sa politique étant assimilée, par les conservateurs, au socialisme, voire au communisme. [↑](#footnote-ref-1522)
1523. Dwight D. Eisenhower, républicain, président de 1953 à 1961 (deux mandats) ; Richard Milhous Nixon, républicain, président de 1969 à 1974 (second mandat interrompu par une démission suite à l’affaire dite « du *Watergate* »). [↑](#footnote-ref-1523)
1524. B. Goldwater disait « ne faites pas tant de foin à propos des homos, des noirs, et des mexicains, les hommes libres ont le droit de faire ce qu’ils veulent », cité par Hillary Rhodam Clinton, *Mon histoire*, Paris, Fayard, 1ére édition, 2003, p. 39. Ce qui est une position typiquement libertarienne, difficilement compréhensible, surtout à l’époque, pour un conservateur européen, et tout aussi étrange pour un homme de gauche qui voyait en Goldwater un dangereux fasciste liberticide. [↑](#footnote-ref-1524)
1525. Président, républicain, de 1981 à 1989 (deux mandats). [↑](#footnote-ref-1525)
1526. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 29. [↑](#footnote-ref-1526)
1527. Président, démocrate, de 1945 à 1953 (deux mandats). [↑](#footnote-ref-1527)
1528. Président, démocrate, de 1961 à 1963 (mort assassiné à Dallas, Texas). [↑](#footnote-ref-1528)
1529. Sur ce président si décrié, voir le remarquable ouvrage de Romain Huret, *De l’Amérique ordinaire à l’État secret, le cas Nixon*, Paris, Presse de Science Po. 2009 – ainsi que la monumentale biographie d’Antoine Coppolani, *Richard Nixon*, Paris, Fayard, 2023. [↑](#footnote-ref-1529)
1530. Président, démocrate, de 1963 à 1969. [↑](#footnote-ref-1530)
1531. Organisation des transports scolaires publics visant à promouvoir la mixité raciale dans les écoles publiques par transports (bus) d’enfants noirs vers les écoles blanches, puisque les Noirs, sinon, restaient dans les écoles des quartiers noirs, ce qui *de facto*, faisait perdurer la ségrégation dès l’école. Hannah Arendt pris position dès 1959, contre ces techniques de déségrégation dans « *Reflections on Little Rock* », voir, entre autre, la biographie de Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 402-414 ; article qui déclencha une vive polémique dans les milieux intellectuels libéraux. [↑](#footnote-ref-1531)
1532. Justin Vaïsse, *op. cit., passim.* [↑](#footnote-ref-1532)
1533. *Ibidem*, p. 17. [↑](#footnote-ref-1533)
1534. Henry Alfred Kissinger, professeur à Harvard devenu conseiller pour la Sécurité nationale de Richard Nixon entre 1969 et 1975, il devint Secrétaire d’État en sus de son rôle de conseiller entre 1973 et 1977. [↑](#footnote-ref-1534)
1535. Salt (Salt I, qui devait être suivi de S. II etc. ce qui ne fût pas le cas), *Stratégic Arms limitation Talks* ; Albert Wohlstetter, Richard Perle, Paul Wolfowitz, par exemple, étaient de ces opposants. [↑](#footnote-ref-1535)
1536. Justin Vaïsse, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1536)
1537. *Ibidem*, p.182, sur tout ce « deuxième âge » comme l’écrit l’auteur, nous renvoyons à l’ouvrage de celui-ci pour ce qui est des variations entre auteurs et la chronologie ; qui ne changent rien sur l’essentiel qui nous intéresse ici. [↑](#footnote-ref-1537)
1538. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 11. [↑](#footnote-ref-1538)
1539. Georges Herbert Walker Bush, républicain, président de 1989 à 1993. [↑](#footnote-ref-1539)
1540. Initiative de Défense stratégique, prévoyant de déployer un « bouclier » anti-missiles dans l’espace rendant ainsi inopérant toute attaque, d’où le nom journalistique de « guerre des étoiles ». Projet dont le coût apparu vite aux dirigeants soviétiques hors de portée, au regard de la situation économique du pays, et les poussa à être plus actifs en matière de réduction des armements nucléaires. Ce qui, en réalité, était bien le but de Reagan, car les États-Unis n’étaient pas *a priori* à même, lors de l’annonce, de mettre en œuvre ce projet colossal. L’Ids n’a pas vu le jour. [↑](#footnote-ref-1540)
1541. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 195 et suiv. [↑](#footnote-ref-1541)
1542. William Jefferson Clinton, démocrate, président de 1993 à 2001 (deux mandats). [↑](#footnote-ref-1542)
1543. Selon la pertinente périodisation de Justin Vaïsse. [↑](#footnote-ref-1543)
1544. Cf. *supra.* [↑](#footnote-ref-1544)
1545. En sa version américaine, ce n’est pas dit mais s’est implicite. [↑](#footnote-ref-1545)
1546. Le caractère primordial de cette idée, totalement opposé aux « réalistes », comme le postulat de la supériorité morale de la démocratie, seraient dus, selon une polémique qui naquit en 2003, au fait que nombre de néoconservateurs (dont ceux de l’équipe Bush-fils) auraient été des élèves, en son temps du philosophe Leo Strauss (1899-1973). Le débat dépasse l’objet de notre essai, il y a lieu de se reporter à, notamment :

      Jenny Strauss Clay (fille de Léo Strauss), « Leo Strauss, défenseur de la démocratie libérale », *Commentaire*, n° 103, 2003 (suivi d’une interview de Paul Wolfowitz, néoconservateur, sous-secrétaire d’État à la Défense de G. W. Bush, ardent partisan de la guerre en Irak (2003) ; Thomas G. West, « Que dirait Leo Strauss de la politique étrangère américaine, *Commentaire*, n°105, 2004 ; « Leo Strauss, le philosophe et les faucons », *Critique*, 2004, tome LX, n° 682 ; Gilles Labelle (Université d’Ottawa, Canada), « Entre la modération et la démesure : Leo Strauss, “les straussiens”, la philosophie et la guerre », *Arguments,* n° 9, vol. 2, 2007 ; Daniel Tanguay, « Néoconservatisme et religion démocratique, Leo Strauss et l’Amérique », *Commentaire*, n° 114, 2006 ; Heinrich Meier, « Pourquoi Leo Strauss ?, *Commentaire*, n° 114, 2006 ; Anne Morton, « *Leo Strauss et la politique de l’empire américain*», Paris, Denoël, 2006, 224. [↑](#footnote-ref-1546)
1547. Qui hébergeaient le chef du mouvement terroriste islamiste Al Qaïda, Oussama Ben Laden, responsable des attentats du 11 septembre (cf. *supra* note 17), qui sera tué par les forces spéciales de la marine américaine « *Navy Seals* » dans sa cache du Pakistan le 2 mars 2011 sous la présidence de Barack Obama, après dix ans de traque. [↑](#footnote-ref-1547)
1548. Alors même qu’il est souligné par nombre d’analystes, et d’historiens, que ces deux exemples n’étaient pas transposables à la situation présente. [↑](#footnote-ref-1548)
1549. Justin Vaïsse, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1549)
1550. *Ibidem*, p. 231. [↑](#footnote-ref-1550)
1551. Cf. *supra*, introduction. [↑](#footnote-ref-1551)
1552. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-1552)
1553. *Op. cit*., p. 22. [↑](#footnote-ref-1553)
1554. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 274. [↑](#footnote-ref-1554)
1555. Justin Vaïsse, *op. cit*., *passim.* [↑](#footnote-ref-1555)
1556. Pierre Hassner, « L’Empire de la force ou la force de l’Empire ? », *Cahiers de Chaillot*, n° 54, 2002. [↑](#footnote-ref-1556)
1557. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, et Daniel Lagraula, « Introduction critique à la pensée martrienne des idées politiques », dans le présent ouvrage. [↑](#footnote-ref-1557)
1558. En 1969 : 602 attentats, ou tentatives, à l’explosif – 1970 : 1577 – en un an : 41 morts. Des dizaines de milliers d’alertes à la bombe, l’extrémisme touchait surtout les Blancs. Les *Weathermen* furent les plus radicaux et actifs, ils prônaient la lutte armée, inspirée des guérillas notamment du Vietcong. Cf. Coppolani, *op. cit*., p. 814. [↑](#footnote-ref-1558)
1559. Cette illégitimité se manifesta violemment le jour de la prestation de serment de Nixon, légalement élu. [↑](#footnote-ref-1559)
1560. Ce point de vue était partagé bien au-delà des libéraux et focalisait le débat politique comme clef des maux de la société américaine ; ainsi bien que républicain le vice-président Spiro Agnew (sous Nixon) disait en 1968 : « Une des principales causes qui font de notre époque une ère d’angoisse est le relativisme insidieux qui s’est immiscé dans notre mode de pensée », cité par Antoine Coppolani, *op. cit*., p. 356. [↑](#footnote-ref-1560)
1561. Ce qui n’excluait pas le recours à la force, et la violence, si nécessaire ; cf. la présidence Nixon. [↑](#footnote-ref-1561)
1562. *Supra*, première partie. [↑](#footnote-ref-1562)
1563. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, et Daniel Lagraula « introduction… ». [↑](#footnote-ref-1563)
1564. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-1564)
1565. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, p. 486. [↑](#footnote-ref-1565)
1566. *Ibidem*, p. 476. [↑](#footnote-ref-1566)
1567. *Idem*. [↑](#footnote-ref-1567)
1568. *Ibidem*, p. 458. [↑](#footnote-ref-1568)
1569. *Ibidem*, p. 459. [↑](#footnote-ref-1569)
1570. *Ibidem*, p. 500. [↑](#footnote-ref-1570)
1571. Ce qui fait dire à Jean-Louis Martres : « Le libéralisme n’existe pas. Il s’agit d’une chimère de laboratoire, artéfact doctrinal qui […] a fini par faire croire à son existence », p. 454. L’exemple le plus éclatant du mécanisme est Von Hayek (1899-1992), qui va justifier son dogme de la toute puissance du marché comme étant de l’ordre de la Nature humaine, en en faisant le reflet du fonctionnement du cerveau. Le Mal étant le socialisme, le Bien le libéralisme, il a voulu tirer une efficacité d’une certitude alors que le doute est le ressort le plus profond du libéralisme. Voulant transformer une opinion en une Vérité définitive il a fait muter le libéralisme relativiste en dogme manichéen. (cf. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, p. 498-506). Ce n’est pas un hasard si Hayek débouche au plan politique sur la remise du pouvoir à une « élite » sélectionnée par la concurrence (retour du darwinisme social) et si dans sa Constitution idéale l’assemblée législative repose sur un mandat qui doit être d’au moins quinze ans (on retrouve, édulcorée, une idée platonicienne). [↑](#footnote-ref-1571)
1572. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*,, p. 545. [↑](#footnote-ref-1572)
1573. Les grandes réactualisations du code n° 1, communisme, fascisme, nazisme, ne toucheront guère les États-Unis, en tous cas leur propagation sera bannie. [↑](#footnote-ref-1573)
1574. Justin Vaïsse, *op. cit*., p. 11. [↑](#footnote-ref-1574)
1575. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, p. 551. [↑](#footnote-ref-1575)
1576. *Ibidem*, comme Allan Bloom, ou Francis Fukuyama. [↑](#footnote-ref-1576)
1577. D’où la réélection de George W. Bush (2004) pour un second mandat tout a fait prévisible. Contrairement à ce que les médias français soutenaient, pour peu qu’on eût suivi objectivement la vie politique et sociale américaine, ou écouté et lu les rares spécialistes qui n’avaient pas cédé à « l’hystérie » anti-Bush qui fit même écrire à un écrivain de renom (Tahar ben Jelloun) dans un grand quotidien (*Le Monde* du 5 septembre 2004) un article appelant les peuples du monde à se mobiliser pour… voter contre G.W. Bush ! Nous avions pris position dans un texte qui tendait, entre autre, à montrer que G.W. Bush serait réélu, « *Amérique : illusions européennes et réalités politiques, le pacifisme en tous ses états* », qui n’eut pas l’heur de plaire, même au journal *Le Figaro*… et resta inédit. [↑](#footnote-ref-1577)
1578. Qui qualifie le mode de gouvernance américain (deux partis) et la constitution de majorités de compromis impliquant les deux partis, républicains et démocrates. [↑](#footnote-ref-1578)
1579. Le *Tea Party* né en 2008 pour s’opposer au renflouement des banques par l’État fédéral, suite à la crise financière des « *surprimes* », puis à l’interventionnisme dans le domaine de la sécurité sociale, est un rassemblement assez hétéroclite de libertariens farouchement individualistes, de républicains conservateurs, et d’évangélistes « radicaux ». [↑](#footnote-ref-1579)
1580. Jean-Louis Martres, *Les Grilles…*, *op. cit.*, p. 477. [↑](#footnote-ref-1580)
1581. Justin Vaïsse, *op.cit*., p. 288. [↑](#footnote-ref-1581)
1582. *Idem*. [↑](#footnote-ref-1582)
1583. L’Islande est rarement citée comme « modèle »… Pour l’instant… [↑](#footnote-ref-1583)
1584. Voir : « [Après les attentats de Copenhague, la déradicalisation “made in Danamark” en question](https://rmc.bfmtv.com/emission/apres-les-attentats-de-copenhague-la-deradicalisation-made-in-danemark-en-question-864149.html)». Danemark : du tutorat pour réhabiliter les jihadistes, AFP, [L’OBS](http://www.nouvelobs.com/tag/afp). Consulté le 16/06/2015. [↑](#footnote-ref-1584)
1585. Sites des ambassades « La France en Suède », « La France en Norvège », « la France au Danemark », « La France en Finlande », « La France en Islande », onglet « actualités bilatérales », sous-onglet « visites » : le site suédois donne une liste des visites depuis 1998, le site finlandais depuis 1999, le site danois depuis 2014, les sites norvégien et islandais ne donnent mention que des visites les plus récentes. [↑](#footnote-ref-1585)
1586. Pour les autres pays, il n’est pas mentionné. [↑](#footnote-ref-1586)
1587. Romain Lescurieux, [Manuel Valls au Danemark, pays de la flexisécurité](https://www.20minutes.fr/monde/1490295-20141128-manuel-valls-danemark-pays-flexisecurite), *20 minutes,* 28/11/2014. [↑](#footnote-ref-1587)
1588. Christina Peicuti, [Le modèle des pays nordiques est une vraie alternative à l’économie de l’offre](https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/05/20/le-modele-des-pays-nordiques-est-une-vraie-alternative-a-l-economie-de-l-offre_4421802_3232.html), *Le Monde,* 20/05/2014. [↑](#footnote-ref-1588)
1589. Béatrice Richez-Baum, [Pays nordiques : des enseignements d’actualité pour la France](http://archives.lesechos.fr/archives/cercle/2014/06/17/cercle_99951.htm), Les Échos.fr, 17/06/2014. [↑](#footnote-ref-1589)
1590. Sondage LH2, *Les modèles à l’étranger,* 23 février 2007. Les Français se tournent vers le Nord, *20 minutes,* 23/07/2007. [↑](#footnote-ref-1590)
1591. Fait que je constate par exemple chaque année avec mes étudiants de Mastère en Science politique inscrits à mon cours sur les systèmes politiques nordiques… [↑](#footnote-ref-1591)
1592. Pour faire court, on peut dire que « Scandinave » désigne les pays de culture scandinave et parlant des langues scandinaves (Suède, Danemark, Norvège, Islande), alors que « nordique » désigne l’ensemble de ces pays plus la Finlande qui ne parle pas une langue scandinave et les autres populations autochtones ne parlant pas des langues scandinaves (Sâmes, Inuit). [↑](#footnote-ref-1592)
1593. Série de romans de Stieg Larsson, parus chez Actes Sud. [↑](#footnote-ref-1593)
1594. Jonas Jonasson, Pocket, 2012. [↑](#footnote-ref-1594)
1595. Briens, Sylvain, Valeurs démocratiques et littérature. Le roman policier suédois : une nouvelle *littérature de mobilisation ?*, *Nordiques,* Automne 2013, n° 26, p. 147-161. Voir aussi : Margrethe Lykke-Eriksen, « La reception de la littérature nordique : un modèle démasqué ? », *Nordiques,* n° 25, 2013. [↑](#footnote-ref-1595)
1596. *Ibidem*, p. 159. [↑](#footnote-ref-1596)
1597. Briens, S. Gadelii, K. E., Lehman, M-B., Maillefer, J-M. dirs, *Cent ans d’études scandinaves, centenaire de la fondation de la chaire de langues et littératures scandinaves à la Sorbonne en 1909,* Konferenser 77, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Stockholm, 2012. [↑](#footnote-ref-1597)
1598. Fournier, Vincent, *Le Voyage en Scancinavie, Anthologie de voyageurs 1627-1914,* Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2001. [↑](#footnote-ref-1598)
1599. Dont *Le Voyage au centre de la terre* de Jules Verne, qui ne s’est pas rendu sur place mais dont la précision des informations permit une description fidèle de Reykjavik. [↑](#footnote-ref-1599)
1600. Malaurie, Jean, [Le mythe du pôle nord : Les hyperboréens, Apollon, la licorne de mer et l’étoile polaire](http://racines.traditions.free.fr/hyperbor%20/mytpolno.pdf), Colloque d’études arctiques, *Pôle nord,* 1983. [↑](#footnote-ref-1600)
1601. Battail, Jean-François, « L’Image du nord en France et les études scandinaves », in Briens, Gadelli, Lehman, Maillefer, dir. *Cent ans d’études scandinaves…*, *op. cit*., p. 86. Je m’inspire largement de ce texte pour ce passage, merci à M. Battail. [↑](#footnote-ref-1601)
1602. *Ibidem*, p. 87. [↑](#footnote-ref-1602)
1603. Ce texte, redécouvert en Suède au XVIème siècle sera à l’origine du göticisme, mouvement qui fut le support d’un discours identitaire national renouvelé. [↑](#footnote-ref-1603)
1604. Il appliquera sa théorie des climats au nord… Montesquieu, [*L’Esprit des lois*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.moc.del8)*,* livre XVII, chapitre 5, 1772. [↑](#footnote-ref-1604)
1605. Voltaire, [*Essai sur les moeurs et l’esprit des nations*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174904)*,* M. Beuchot, Paris, 1829. [↑](#footnote-ref-1605)
1606. Ampère, Jean-Jacques, *En Suède et en Norvège,* 1827. In Fournier, Vincent, *Le Voyage en Scandinavie, Anthologie de voyageurs 1627-1914,* Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2001, p. 177. [↑](#footnote-ref-1606)
1607. La Suède et la Norvège constituaient alors une union d’États. [↑](#footnote-ref-1607)
1608. Battail, J.-F., *L’Image du nord*, *op. cit*., p. 96. [↑](#footnote-ref-1608)
1609. Fournier, Vincent, *L’Utopie ambiguë. La Suède et la Norvège chez les voyageurs et essayistes français (1882-1914),* Clermont-Ferrand, Adosa, 1989. [↑](#footnote-ref-1609)
1610. Malaurie, J., *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1610)
1611. Andersson, Kajsa (dir.), *L’Image du Nord chez Stendahl et les romantiques,* Actes du colloque de l’Université d’Örebro, 25-27 avril 2002, Presses de l’Université d’Örebro, 2004, 2t. Cf. Faramond, Guy de, *Svea et Marianne, les relations franco-suédoises une fascination réciproque,* Paris, Michel de Maule, 2007, p. 28. Fournier, V. *Le Voyage en Scandinavie, op. cit*. [↑](#footnote-ref-1611)
1612. Boyer, Régis, « De la tenace survie des mythes du Nord », *Nordiques,* 2003, n° 1. [↑](#footnote-ref-1612)
1613. Maillefer, « Jean-Marie, Paul Verrier et la première chaire d’études scandinaves à la Sorbonne », in *Cent ans d’études scandinaves, op. cit.*, p. 21-43. Maillefer, Jean-Marie, « Les premiers successeurs de Paul Verrier : Alfred Jolivet et Maurice Gravier », *ibid.*, p. 45-74. [↑](#footnote-ref-1613)
1614. Boyer, Régis, « Les études scandinaves à la Sorbonne : un bilan », *ibidem*, p. 75-84. [↑](#footnote-ref-1614)
1615. François Émion, « Les theses d’études scandinaves à la Sorbonne », *ibidem*, p. 101-125. [↑](#footnote-ref-1615)
1616. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-1616)
1617. Les sujets de Science économique portaient en général sur des mécanismes très techniques, je n’ai recensé que ceux qui pouvaient entrer dans le thème « modèle nordique », par exemple des sujets sur les politiques économiques. [↑](#footnote-ref-1617)
1618. J’ai de plus eu connaissance d’une thèse de Droit soutenue mais non encore inscrite au catalogue (étude faite fin mai 2015). [↑](#footnote-ref-1618)
1619. François Émion relève les mêmes difficultés en utilisant d’autres catalogues français. [↑](#footnote-ref-1619)
1620. Soit deux ans après l’Exposition internationale de Stockholm, qui mit également la Suède en lumière. [↑](#footnote-ref-1620)
1621. Blanc-Noël, Nathalie, « Démocratie et égalité en Suède. Culture politique et pratiques sociales », *Nordiques, 2013,* n° 26*.* Hilson, Mary, *The Nordic Model,* London, Reaktion Books, 2010, 2ème édition. [↑](#footnote-ref-1621)
1622. Musial, Kazimierz, *Tracing Roots of the Scandinavian Model. Image of Progress in the Era of Modernisation,* University of Berlin, *Working Papers* « *Gemenskaper Gemeinschaften* »*,* vol. 17, 2004, p. 3. [↑](#footnote-ref-1622)
1623. Le développement de ce que l’on appelle « modèle nordique » fut beaucoup plus tardif en Finlande. [↑](#footnote-ref-1623)
1624. Vergnon, Gilles, *Le « Modèle » suédois, les gauches françaises et l’impossible démocratie,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 10. Nous nous fondons sur cet excellent ouvrage pour ce passage, que l’auteur en soit remercié. [↑](#footnote-ref-1624)
1625. Pesnot, Patrick, « Le Modèle suédois »*,* *Objectifs*, 8 mars 1971, Ina.fr. [↑](#footnote-ref-1625)
1626. *Ibidem*, p. 20. [↑](#footnote-ref-1626)
1627. De Chessin, Serge, *Les Clés de la Suède,* Paris, Hachette, 1935. De Chessin, Serge, *Sourires du Danemark,* Paris, Hachette, 1936. Planus, Paul, *Patrons et ouvriers en Suède,* Paris, Plon, 1938. Schreiber, Émile, *Heureux scandinaves,* Paris, Denoël, 1936. Childs, Marquis, *Sweden. The Middle Way on Trial,* New Have, Yale University Press, 1936. [↑](#footnote-ref-1627)
1628. Raymond Fusilier, *Le Parti socialiste suédois, son organisation*, Paris, Éditions ouvrières, 1954. [↑](#footnote-ref-1628)
1629. Vergnon, Gilles, *op. cit*., p. 67. [↑](#footnote-ref-1629)
1630. Mounier, Emmanuel, « Notes scandinaves, ou du bonheur », *Esprit,* février 1950, p. 253-286. [↑](#footnote-ref-1630)
1631. Stråth, Bo, *Folkhemmet mot Europa,* Stockholm, Tiden, 1993, p. 205. L’auteur explique que JJSS fut le premier à utiliser l’expression de « modèle suédois » dans *Le Défi américain, p. 312 :* « *le modèle suédois n’est ni américain, ni japonais* ». Servan-Schreiber, Jean-Jacques, *Le Défi américain,* Paris, Denoël, 1967. Marquis Childs, pour sa part, ne l’avait pas utilisée dans son ouvrage de 1934. [↑](#footnote-ref-1631)
1632. *Ibid.*, cité in Vergnon, G., *op. cit.*, p. 82. [↑](#footnote-ref-1632)
1633. Cité in Vergnon, *op. cit.*, p. 93. La célèbre phrase du Président Pompidou n’était pas due au hasard : il étudiait attentivement les évolutions des pays nordiques : Le Béguec, Gilles (dir.), *Action et pensée sociale de Georges Pompidou,* Paris, Puf, 2004, p. 16. [↑](#footnote-ref-1633)
1634. « [La Nouvelle Société](http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Chaban1969.asp)», Discours à l’Assemblée nationale de Jacques Chaban-Delmas, 16 septembre 1969. [↑](#footnote-ref-1634)
1635. Par exemple : Arnaut, Jacques, *Une Société mixte,* Paris, Seghers, 1971. De Faramond, Guy, *Une Politique du bien-être,* Paris, Seghers, 1972. Ardant, Gabriel, *La Révolution suédoise,* Paris, Robert Laffont, 1976. De Faramond, Guy, Glayman, Claude, (dir.) *Suède : la réforme permanente,*  Paris, Stock, 1977. Parent, Jean, *Le Modèle suédois,* Paris, Armand Colin, 1970. [↑](#footnote-ref-1635)
1636. Vergnon, Gilles, *op. cit*., p. 88. [↑](#footnote-ref-1636)
1637. Durand, Jean-Pierre (dir.), *La Fin du modèle suédois,* Paris, Syros, 1994. Le livre contient des contributions d’économistes et de sociologues. [↑](#footnote-ref-1637)
1638. Mer, Jacques, *L’Islande, une ouverture obligée mais prudente,* Paris, La Documentation française, coll. « Les études de la documentation française », 1994. Mer, Jacques, *La Norvège, entre tradition et ouverture,* Paris, La Documentation française, coll. « Les études de la documentation française », 1996. [↑](#footnote-ref-1638)
1639. Boyer, Robert, *La Flexicurité danoise : quels enseignements pour la France ?*, Paris, Cepremap, Éditions rue d’Ulm, 2006. [↑](#footnote-ref-1639)
1640. Battail, Jean-François, *Les Destinées de la Norvège moderne, essai sur l’histoire et la culture (1814-1905),* Paris, Michel de Maule, 2005. [↑](#footnote-ref-1640)
1641. Mon inventaire n’est peut-être pas totalement exhaustif, que les auteurs malencontreusement oubliés veuillent bien m’excuser… Mais s’ils existent, ils ne doivent pas être bien nombreux et cela ne peut nuire au fond de cette démonstration. [↑](#footnote-ref-1641)
1642. Il existe aussi un certain nombre d’articles, notamment dans des revues d’économie, par exemple : Yves Bourdet, « La Suède et les limites de l’États-providence », *Observations et diagnostics économiques,* 1988, n° 25, p. 76-100. [↑](#footnote-ref-1642)
1643. *Revue internationale de politique comparée*, Le modèle nordique*,* 2006/3, vol. 3. *Revue française des affaires sociales*, L’État-providence nordique, ajustements, transformations au cours des années 1990, 2003/4, n° 4. [↑](#footnote-ref-1643)
1644. « Les paradoxes du modèle nordique », *Problèmes économiques et sociaux,* n° 3024, 20 juillet 2011, La Documentation française. [↑](#footnote-ref-1644)
1645. Régis Soubrouillard, « [*Le modèle suédois à bout de souffle*](https://www.marianne.net/monde/le-modele-suedois-bout-de-souffle)», *Marianne,* 17 sept. 2014. [↑](#footnote-ref-1645)
1646. Marianne Meunier, « [Parité en politique, le modèle suédois](https://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Parite-en-politique-le-modele-suedois-_NG_-2012-05-17-807552)», *La Croix,* 17/5/12. [↑](#footnote-ref-1646)
1647. François Charles Mougel, « [Faut-il que nous nous inspirions davantage du modèle nordique ?](http://www.atlantico.fr/decryptage/faut-que-inspirions-davantage-modele-nordique-francois-charles-mougel-630911.html)», *Atlantico.fr,* 7/02/2013. [↑](#footnote-ref-1647)
1648. Philippe Frémeaux, Wojtek Kalinowski, « Retraites : le modèle suédois et ses limites », *Alternatives économiques*, n° 283, septembre 2009. [↑](#footnote-ref-1648)
1649. Anne-Charlotte Dusseaulx, « [Emploi : Valls vante le modèle danois](http://www.lejdd.fr/Politique/Emploi-Valls-vante-le-modele-danois-703220)», *Le Journal du dimanche,* 28 novembre 2014. [↑](#footnote-ref-1649)
1650. Marie Pierre Gröndahl, Anne Sophie Chevallier, « Le “paradis suédois” : un modèle à suivre ? », *Paris Match,* 15/11/2012. [↑](#footnote-ref-1650)
1651. « [La Finlande, eldorado de l’éducation ?](http://www.lexpress.fr/education/la-finlande-eldorado-de-l-education_1295649.html)», *L’Express,* 20/10/2013. [↑](#footnote-ref-1651)
1652. Sandrine Goldschmidt, muriel Salmona, « [Interdiction de la prostitution : pourquoi la Suède est un bon modèle](https://www.youtube.com/watch?v=g0dTKLvqIdo)», *Slate.fr,* 14/10/2013. [↑](#footnote-ref-1652)
1653. « Au pays de la fessée interdite », reportage Doc en Stocks diffusé sur *Arte* le 6 décembre 2011. [↑](#footnote-ref-1653)
1654. Anne Téca, « [La Suède, un modèle pour les sympathisants LGBT](http://www.lereel.fr/2013/06/15/la-suede-un-modele-pour-les-sympathisants-lgbt/)», *Le Réel*, 15/06/2012. [↑](#footnote-ref-1654)
1655. Truc, Olivier, « [Au Danemark pays de la flexisécurité le chômage est au plus bas](https://www.lemonde.fr/economie/article/2014/03/28/au-danemark-pays-de-la-flexisecurite-le-chomage-est-au-plus-bas_4391367_3234.html)», *Le Monde,* 28/03/2014. [↑](#footnote-ref-1655)
1656. Caroline Brizard, « [École : les bonnes recettes de la Finlande](https://www.nouvelobs.com/education/20131030.OBS3283/ecole-les-bonnes-recettes-de-la-finlande.html)», *L’Obs,* 31/10/2013. [↑](#footnote-ref-1656)
1657. Une notable exception fut constituée au moment des attentats d’Utøya à l’été 2011. [↑](#footnote-ref-1657)
1658. Clerc, Louis, « Un serpent de mer du débat français, le modèle nordique au prisme des discussions politiques françaises », *Nordiques,* n°15, hiver 2007-2008, p. 25-45. [↑](#footnote-ref-1658)
1659. Schreiber, Émile, *Heureux Scandinaves, enquête sur les réalisations socialistes au Danemark, en Suède, Norvège et Finlande,* Paris, Denoël et Steele, 1936. [↑](#footnote-ref-1659)
1660. *Ibidem*, p. 195. [↑](#footnote-ref-1660)
1661. Clerc, Louis, *Un Serpent de mer*…, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1661)
1662. Planus, Paul, *Patrons et ouvriers en Suède,* Paris, Plon, 1938. [↑](#footnote-ref-1662)
1663. Vergnon, Gilles, *Le Modèle suédois… op. cit*., p. 33. [↑](#footnote-ref-1663)
1664. *Ibidem*, p. 40. [↑](#footnote-ref-1664)
1665. Rapport de la délagation française au Comisco, octobre 1950, AGM 53, cité in Vergnon, Gille, *op. cit*., p. 75. [↑](#footnote-ref-1665)
1666. Pour la France, cf. Auchet, Marc, « Le “modèle scandinave” : vitrine ou miroir ? », *Revue d’Études Germaniques,* octobre-décembre 1995, p. 679-689. [↑](#footnote-ref-1666)
1667. Vergnon, Gilles, *op. cit*., p. 91. [↑](#footnote-ref-1667)
1668. Albert, Michel, Servan-Schreiber, Jean-Jacques, *Ciel et terre, le Manifeste radical,* Paris, Denoël, 1970. [↑](#footnote-ref-1668)
1669. « Déclaration de principes », in Bergounioux, Alain, *Déclarations de principes socialistes 1905-2008,* Paris, Bruno Leprince, 2008, coll. « Encyclopédie du socialisme », p. 37-43. Cité in Gilles Vergnon, *op.cit*., p. 103. [↑](#footnote-ref-1669)
1670. Vergnon, Gilles, *op. cit.*, p. 105. [↑](#footnote-ref-1670)
1671. Voir Arnault, Jacques, *Le “Socialisme” suédois,* Paris, Éditons sociales, 1970. [↑](#footnote-ref-1671)
1672. Huntford, Roland, *The New Totalitarians,* London, Penguin, 1971. Huntford, Roland, *Le Nouveau Totalitarisme,* Paris, Fayard, 1975. [↑](#footnote-ref-1672)
1673. [*Suède, un succès qui dérange*](http://www.ina.fr/video/CAA7600539701)*, Questionnaire,* TFI, 9 mai 1796. [↑](#footnote-ref-1673)
1674. La Suède entre alors dans une période d’alternances. [↑](#footnote-ref-1674)
1675. Aucante, Yohann, « L’antimodèle : les racines de la critique de la social-démocratie en Suède après 1945 », *Nordiques,* 2013, n°25, p. 23-37. [↑](#footnote-ref-1675)
1676. Sejersted, Francis, *The Age of Social Democracy, Norway and Sweden in the Twentieth Century,* Princeton University Press, 2011. Chap. 13, « From Equality to Freedom ». [↑](#footnote-ref-1676)
1677. Stellinger, Anna, « [Le modèle danois, un modèle pour la France](http://liberaletsocial.free.fr/?144/Le_miracle_danois_un_modele_pour_la_France)», *Société civile,* n° 40, oct. 2004. « [Valls loue le modèle danois contre le chômage](http://www.lepoint.fr/politique/valls-loue-le-modele-danois-contre-le-chomage-28-11-2014-1885167_20.php)», *Le Point,* 28/11/2014. Barbier, Jean-Claude, « Retours sur le “modèle danois”, quinze ans d’analyses croisées », *Politiques sociales et familiales,* 2013, vol. 112, p. 29-37. [↑](#footnote-ref-1677)
1678. Boujnah, Stéphane, « L’inoxydable modèle suédois. Du modèle de société au modèle de gouvernement », *En temps réel,*  n° 6, décembre 2002. [↑](#footnote-ref-1678)
1679. Nathalie Segaumes, « [Royal admire le modèle suédois](http://www.leparisien.fr/politique/royal-admire-le-modele-suedois-04-07-2006-2007133650.php#xtref=https%3A%2F%2Fwww.google.fr%2F)», *Le Parisien,* 4 juillet 2006. [↑](#footnote-ref-1679)
1680. Voir : Simoulin, « Le “modèle suédois” : succès persistant, recompositions actorielles et reconfigurations intellectuelles », *Cahiers internationaux de sociologie,* 2005, vol. XIX, p. 289-309. [↑](#footnote-ref-1680)
1681. Stellinger, Anna, « L’exemple scandinave, modèle ou alibi ? Document de travail », Fondation pour l’innovation politique, mars 2007. [↑](#footnote-ref-1681)
1682. Qui dispose d’un site à Paris, l’Institut culturel suédois. [↑](#footnote-ref-1682)
1683. Svenska Institutet, Sverigebilder 2014, Resultat och slutsatser, Stockhlom, 2014. Svenska Institutet, *Den svenska modellen, synen på den svenska samhällesmodellens relevans i omvärlden,* 2012. [↑](#footnote-ref-1683)
1684. [*Stragegy for the promotion of Sweden abroad*](http://sharingsweden.se/wp-content/uploads/2015/06/Sverigefoldern-engelska-i-A5-format.pdf)*.* [↑](#footnote-ref-1684)
1685. Voir la thèse de Nikolas Glover, *National relations : public diplomacy, national identity and the Swedish Institute 1945-1970,* Lund, Nordic Academic Press, 2011. [↑](#footnote-ref-1685)
1686. « Ce que nous considérons aujourd’hui comme la “civilisation chinoise” est intimement lié au despotisme impérial. » Cf. Jean François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006. [↑](#footnote-ref-1686)
1687. « La politique en Chine depuis 2000 ans, c’est celle des Qin ». Voir TAN Sitong (谭嗣同), (*Ren Xu*) 仁学). *Qin* est synonyme d’un régime dur, souvent cruel. [↑](#footnote-ref-1687)
1688. Cf. à ce sujet l’ouvrage de référence d’Étienne Balazs, *La Bureaucratie céléste. Recherches sur l’économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968, réédition col. « Tel », 1988. [↑](#footnote-ref-1688)
1689. Cf. d’Étiemble, *L’Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988. [↑](#footnote-ref-1689)
1690. Joseph Aloïs Schumpeter a raison de dire que le roi n’est jamais autoritaire car il est obligé d’agir avec certains, de coopérer pacifiquement avec d’autres. Voir *le Capitalisme, le Socialisme et la Démocratie*, version chinoise, Presse commerciale, Beijing, 1999, p. 363-364. [↑](#footnote-ref-1690)
1691. Voir Tocqueville, [*De la démocratie en Amérique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.toa.dem2), version chinoise, Tome II, Presse commerciale, Beijing, 1993, p. 520. [↑](#footnote-ref-1691)
1692. « On critique les rois qui s’abstiennent au gouvernement de leurs pays. Que Dieu nous donne ces rois ! On les préfère que les tyrans laborieux ! »Voir Benjanmin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, version chinoise, Presse commerciale, Beijing, 1999, p.284. [↑](#footnote-ref-1692)
1693. Par exemple, pour Ouyang Xiu 欧阳修 ou Su Shi苏轼. [↑](#footnote-ref-1693)
1694. Voir John Stuart Mill, *Considerations on representative gouvernment*, version chinoise, Presse commerciale, Beijing, 1982, p. 61. [↑](#footnote-ref-1694)
1695. Voir Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, version chinoise, tome I, Presse commerciale, Beijing, 1991, p. 41. [↑](#footnote-ref-1695)
1696. LIN Yutang, *Notre pays et notre peuple* (吾国与吾民), Presse du théatre, Beijing, 1990, p. 93, 100-101. [↑](#footnote-ref-1696)
1697. Gu Hongming, *L’Esprit des Chinois* (中国人的精神), Éditions Haikou, Haikou, 1996, p. 40. [↑](#footnote-ref-1697)
1698. Voir Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* version chinoise, op. cit., p. 539. [↑](#footnote-ref-1698)
1699. Voir Max Weber, [*L’Éthique du protestantisme et l’esprit du capitalisme*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth), version chinoise, Presse Sanlian, Beijing, 1987. [↑](#footnote-ref-1699)
1700. De ce point de vue, la fameuse phrase en Chine des années quatre-vingt : « le seul critère de la vérité est la pratique », n’est qu’une répétition de cette tradition. [↑](#footnote-ref-1700)
1701. Li Yu des Ming (李渔), *Les Plaisirs dans notre vie*, (闲情偶记), Éditions des écrivains, Beijing, 1995, p. 326. [↑](#footnote-ref-1701)
1702. Voir Voltaire,[*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174907), version chinoise, tome II, p. 461. [↑](#footnote-ref-1702)
1703. Lin Yutang, *Notre pays et notre peuple*, p. 91. [↑](#footnote-ref-1703)
1704. Yuan Zhongdao (袁中道), *Récits d’une vie voyageuse* (游居柿录), Presse d’Extrême-Orient, Shanghai, 1997, p. 24, 29, 107. [↑](#footnote-ref-1704)
1705. Zhang Dai (张岱), *Rêve au Lac d’Ouest* (西湖梦寻), Éditions des écrivains, Beijing, 1995, p. 73. [↑](#footnote-ref-1705)
1706. Wu Jingzi (吴敬梓), *Contre Histoire des Intellectuels* (儒林外史), Éditions de littérature du peuple, Beijing, 1991, p. 352. [↑](#footnote-ref-1706)
1707. Li Yu (李渔), *Recueil d’une vie inoccupée* (闲情偶寄), Éditions des écrivains, Beijing, 1995, p. 201. [↑](#footnote-ref-1707)
1708. *Op. cit*. p.183-184. [↑](#footnote-ref-1708)
1709. Mao Pijiang (冒辟疆), *Mémoires de la maison de l’ombre d’abricotier du Japon* (影梅庵忆语), Presse nationale d’audio-visuel, Beijing, 1993, p. 14. [↑](#footnote-ref-1709)
1710. Voir Li Yu, *Op. cit.* [↑](#footnote-ref-1710)
1711. Voir Mao Pijiang, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-1711)
1712. Chong Yi, (崇彝), *Notes divers des règnes de Daoguang et de Xianfeng* (道咸以来朝野杂记), Éditions documentaires de Beijing, Beijing, 1982, p. 30.  [↑](#footnote-ref-1712)
1713. Dun Chong (富察敦崇), *La Vie quoditienne à Pékin* (燕京岁时记), Éditions documentaires de Beijing, Beijing, 1983, p. 88.  [↑](#footnote-ref-1713)
1714. Voir Liu Tong et Yu Yizheng (刘侗，余奕正), *La Capitale impériale* (帝京景物略), Éditions documentaires de Beijing, Beijing, 1983. [↑](#footnote-ref-1714)
1715. Voir Pan Rongsheng (潘荣陞), *La Vie à la capitale* (帝京岁时纪胜), Éditions documentaires de Beijing, Beijing, 1983. [↑](#footnote-ref-1715)
1716. Li Yu, *op. cit*, p. 221. [↑](#footnote-ref-1716)
1717. Voir Günther Roth, « Socio-historical Model and Developmental Theory Charismatic Community Charisma of Reason and the Counterculture », *American Sociological Review,* 40, avril 1975, 148. [↑](#footnote-ref-1717)
1718. Parmi les analyses les plus intéressantes, on verra David Apter, *Ghana in Transition* (New York, 1963) ; Ann Ruth Willner et Dorothy Willner, « The Rise and Role of Charismatic Leaders », *The Annals of the American Academy of Political Science*,358 (mars 1965) 77-78 ; R. Fagen, « Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro », *Western Political Quarterly* (juin 1965) p. 275-284. Pour un effort notoire vers une application de la notion de charisme dans la perspective de la construction institutionnelle, on lira l’introduction de *Max Weber : On Charisma and institution building* par S. N Eisenstadt, Chicago : The University of Chicago Press, 1968, p. IX-LVI. [↑](#footnote-ref-1718)
1719. Carl J. Friedrich, « Political Leadership and Charismatic Power », *The Journal of Politics*, 23 (février 1961) ; Karl Lowenstein, *Max Weber’s Political Ideas in the Perspective of Our Time*, Amherst, 1966. [↑](#footnote-ref-1719)
1720. Voir l’excellent ouvrage de Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, New York, Harper and Row, 1961 ; Anthony Wallace, Culture and Personality, New York Random House, 1962. [↑](#footnote-ref-1720)
1721. Edward Shils est *Distinguished Service Professor* à l’Université de Chicago et *Fellow* de Peterhouse à l’Université de Cambridge. Il a occupé de prestigieuses chaires d’enseignement aux Pays-Bas, en Suisse et en Inde notamment. Son œuvre qui, malheureusement, demeure encore inconnue en France, constitue une contribution théorique originale à la connaissance dans des domaines aussi divers et aussi pertinents que le fonctionnement des sociétés, l’histoire des sciences sociales ou les mouvements du savoir. Cette œuvre immense s’appuie sur une démarche intellectuelle qui combine la tradition sociologique américaine, notamment celle de l’École de Chicago (Edward Shils, qui fut l’élève de Robert E. Park, a collaboré avec Louis Wirth et Harold D. Lasswell avec qui il était très lié) et l’apport européen, en particulier celui de Max Weber dont il est l’un des plus éminents commentateurs (nous aurons toujours en mémoire les cours qu’il fit à l’Université de Chicago sur le savant de Heidelberg).

      Mises à part, les nombreuses traductions qu’Edward Shils fit de Max Weber et de Karl Mannheim (qu’il a connu à la *London School of Economies* ou il enseigna en 1946), on peut citer parmi ses travaux deux importants ouvrages, *The Torment 01 Secrecy* (1963) et *Tradition* (1981) et les remarquables essais parus en quatre volumes, *The Intellectuals and the Powers* (1972), *Center and Periphery : Essays in Macrosociology* (1975), *The Calling of Sociology Essays on the Pursuit of Learning* (1980), et *The Constitution of Society* (1982). Il a dirigé de nombreuses études dont *Toward* a *General Theory 01 Action* (1951) en collaboration avec Talcott Parsons. Edward Shils joua aussi un rôle important au sein de certains mouvements intellectuels américains comme le *Congress for Cultural Freedom*, de séminaires sur le développement économique et culturel dans les nouveaux États. Il participa avec des hommes comme Leo Szilard et Michael Polanyi au *Bulletin of Atomic Scientists* et fonda la *Revue Minerva : A Review of Science, Learning, and Policy* dont il est toujours le rédacteur en chef. Pour ce qui concerne les écrits d’Edward Shils sur la notion de charisme, on se reportera à sept notes *infra*. [↑](#footnote-ref-1721)
1722. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* volume premier des *Gesammelte Schriften,* Tübingen, P. Siebeck, 1912-1924, et Rudolf Sohm, *Kirchenrecht,* 2 vols., Leipzig Duncker und Humblot, 1892-1923. [↑](#footnote-ref-1722)
1723. Notamment dans *Wirstchaft und Gesellschalt Grundriss der verstehenden Soziologie*, 2 vols., Tübinhen, J.C.B. Mohr, 1922, dont le premier volume a été traduit en. Français sous le titre *Économie et société*, Paris Plon, 1971. [↑](#footnote-ref-1723)
1724. Weber met en regard certains prophètes de l’Ancien Testament, des chefs militaires byzantins en proie à des attaques maniaques *(Bezerker),* des mages extatiques ou épileptiques, des fondateurs religieux comme Joseph Smith (que Weber considère comme un type raffiné de charlatan), des politiciens démagogues comme Kurt Eisner le leader de la révolution communiste bavaroise, *Économie et Société,* p. 249. [↑](#footnote-ref-1724)
1725. *Ibidem*, p. 249. [↑](#footnote-ref-1725)
1726. *Ibidem*, p. 252. [↑](#footnote-ref-1726)
1727. Ce serait d’après Leah Greenfield dans cette seule perspective qu’il conviendrait de faire usage de l’idée de charisme, Weber ayant utilisé un même terme pour désigner deux catégories distinctes de phénomènes dont seule la première, le charisme intense serait *sui generis* ;cf. « *Reinterpretation of Charisma*», étude non encore publiée (1984).

      Ajoutons au passage ici à propos du caractère « déraisonnable » du charisme pur que selon certains, Weber (cf. ses deux essais, « *Wissenschaft als Beruf*» et « *Politik als Beruf*») semble avoir atténué dans sa définition les aspects irresponsables de la conviction charismatique cf. sur ce point Thomas E. Dow, « An Analysis of Weber’s Work on Charisma » *British Journal of Sociology*,29 mars 1978, p. 83-93. [↑](#footnote-ref-1727)
1728. La réflexion d’Edward Shils sur la question du charisme remonte aux années trente, mais c’est au cours des années cinquante que les possibilités d’extension de la formulation weberienne lui sont apparues. C’est à partir de cette période qu’Edward Shils a intégré le charisme à son analyse de l’équation Centre-Périphérie dont il a fait l’axe de sa conception de la dynamique sociale. Parmi les écrits les plus importants portant directement sur le charisme, il faut citer à côté du présent article « The Concentration and Dispersion of Charisma Their Bearing on Economie Policy in Underdeveloped Countries », *World Politics*, 11 (octobre 1958), « Charisma, Order and Status », *American Sociological Review*, 30 (1965) « Deference in Social Stratification », sous la direction de John A. Jackson (Cambridge University Press, 1968) et naturellement « Center and Periphery », in *The Logic of Personal Knowledge : Essays in Honor of Michael Polanyi*, The Free Press of Glencoe, 1961. [↑](#footnote-ref-1728)
1729. Roger Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine,* Paris, Perrin, 1951, p.52. [↑](#footnote-ref-1729)
1730. Pour Edward Shils le concept de *deference* est parallèle à celui de *status,* mais le dépasse aussi. Pour une définition on verra un de ses articles intitulé « Deference », in *Social Stratification,* sous la direction de John A. Jackson, p. l04-132, Cambridge University Press, 1968 *(N.d. T.)*. [↑](#footnote-ref-1730)
1731. Rudolf Sohm, Kirchenrecht, 2 vols., Leipzig, Duncker und Humblot, 1892-1923. [↑](#footnote-ref-1731)
1732. Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundiss der verstehenden Soziologie,* 2 vols., 4ème édition, Tübingen, Mohr, 1956, voir en particulier 2 p. 823-73 : « Die charismatic Herrschaft und ihre Umbildung ». Weber *The Theory of Social and Economic Organization,* direct. Talcott Parsons, Glencoe, The Free Press, 1957, – en particulier p. 358-63 : « Charisrnatic Authority », p. 363-72 : « The Routinization of Charisma », et p. 386-92 « The transformation of Charisma in an Anti-authoritarian Direction » \*.

      \* On pourra se référer à la traduction française du premier volume de *Wirtschaft und Gesellschaft ; Économie et Société* (Paris Plon, 196) ; on verra en particulier p.249-252 : « La domination charismatique », p.253-261 : « La routinisation du charisme », et p.275-78 : « Le charisme réintégré en dehors de toute relation de domination » (*NdT*). [↑](#footnote-ref-1732)
1733. Le lecteur voudra bien à cet égard reprendre l’important article de l’auteur « Center and Periphery », paru dans *The Logic of Personal Knowledge : Essays in Honour of Michael Polanyi,* The Free Press of Glencoe, 1961. [↑](#footnote-ref-1733)