



HAL
open science

Eléments pour une archéologie de la loi

Joëlle Burou-Strauser

► **To cite this version:**

Joëlle Burou-Strauser. Eléments pour une archéologie de la loi. Philosophie. Université Paul Verlaine - Metz, 2006. Français. NNT : 2006METZ011L . tel-01777251

HAL Id: tel-01777251

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01777251>

Submitted on 24 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

ÉCOLE DOCTORALE PERSPECTIVES
INTERCULTURELLES : ÉCRITS,
MÉDIAS, ESPACES, SOCIÉTÉS

ÉLÉMENTS POUR UNE ARCHÉOLOGIE DE LA LOI

THÈSE DE L'UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE – METZ

EN PHILOSOPHIE

PRÉSENTÉE PAR JOËLLE BUROU – STRAUSER

SOUS LA DIRECTION
DE
JEAN-PAUL RESWEBER
PROFESSEUR EN PHILOSOPHIE
ET
JEAN-YVES TRÉPOS
PROFESSEUR EN SOCIOLOGIE

DEVANT LE JURY COMPOSÉ DE
MESDAMES ROSE GOETZ, SANDRA LAUGIER, ÉVA SZÉNÁSI
ET
MESSIEURS JEAN-PAUL RESWEBER ET JEAN-YVES TRÉPOS

À Jean Burou, génie de la provocation et du bricolage, épris du sens de la nuance,

mon père

À Janine Hamou, incurable révoltée, en quête de vérité et de justice,

ma mère

« Lorsqu'on sent que l'on se heurte à un problème, il faut cesser d'y réfléchir davantage, sans quoi on ne peut pas s'en dépêtrer. Il faut plutôt commencer à penser là où on parvient à s'asseoir confortablement. Il ne faut surtout pas insister ! Les problèmes difficiles doivent tous se résoudre d'eux-mêmes devant nos yeux. »

Wittgenstein, Carnets secrets 1914-1916¹

¹ *Carnets secrets 1914-1916*, le 26 novembre 1914, Tours, Farrago, 2001.

INTRODUCTION

« Vous devez dire ce que vous pensez réellement comme si personne, pas même vous, ne devait le surprendre.[...] N'essayez pas d'être intelligent ; dites-le ; puis faites entrer l'intelligence dans la pièce. » Wittgenstein².

En 1943, au plus fort de l'horreur de l'extermination des Juifs, Thomas Mann, exilé aux États-unis, écrit *La Loi*, récit publié en 1946, dans lequel il explore – à sa manière – la constitution du peuple juif et la libération que Dieu lui permet non seulement en favorisant sa sortie d'Égypte, mais surtout en lui faisant don de la Loi par l'intermédiaire de Moïse.

Ce texte littéraire s'inscrit très naturellement dans la tradition occidentale. Les œuvres consacrées à la Loi, on le sait, n'y manquent pas, ne serait-ce que ceux qu'on doit à Platon. Textes de philosophes, de juristes, de théologiens, de savants, d'épistémologues, d'historiens : la diversité des approches de la question de la Loi est assez riche pour que la difficulté consiste moins à en trouver qu'à s'y retrouver.

Le présent travail, qui prend plutôt la forme d'un « chantier » que d'un parcours systématique, prend au sérieux l'idée qu'il est nécessaire de clarifier la notion de Loi, dont on use très fréquemment sans se soucier de sa complexité. Sans être à proprement parler un travail d'épistémologue, d'historien ou de juriste, il propose une réflexion qui s'étaie sur des données venues de différentes disciplines et de différents champs. C'est précisément ce qui lui confère son caractère de « chantier », puisque l'ambition de parvenir à coordonner et à articuler toutes les réflexions qui portent sur la Loi serait démesurée.

² Gasking et Jackson, in *Wittgenstein as a teacher*, cité par J. Bouveresse, in *Wittgenstein : la rime et la raison*, Minuit, p. 232-233.

La difficulté tient en effet d'abord à la multiplicité des domaines où les notions de loi et de règle s'emploient et, de ce fait, à l'abondance des usages, à la diversité des acceptions des deux termes³.

C'est pourquoi la construction de la recherche et de l'exposé des quelques résultats obtenus pourrait se voir reprocher un certain « arbitraire », tant en ce qui concerne le choix des moments de l'histoire de la pensée qui ont été retenus, qu'en ce qui concerne les domaines de connaissance privilégiés, voire les « instruments de pensée » – et encore quant au principe d'organisation qui a été arrêté.

La question initiale, celle qui a fourni le moteur de la recherche, était fort simple : il s'agissait de savoir de quoi parlent, quand ils en parlent, ceux qui parlent de la Loi. Or, à tenter de mener cette enquête assez modeste, on s'aperçoit que, dans certains domaines, la notion de loi est rarement interrogée, ou définie, tandis que dans d'autres domaines, par exemple dans les travaux des scientifiques et des épistémologues, ou de certains juristes, elle donne lieu à une conceptualisation et à des discussions exigeantes.

Il semblait donc nécessaire de préciser, à partir de ses différents emplois, les sens que reçoit le mot « loi » selon les domaines et les contextes dans lesquels on l'emploie.

Mais la même diversité des domaines et des usages imposait aussi de prendre le parti risqué de traiter de la Loi dans toutes les acceptions du terme et en

³ Il faut ici préciser l'usage du terme de notion et le distinguer de celui de concept. Le mot "terme" renvoie à l'ordre du langage. Quant à la différence entre "notion" et "concept", elle réside en ce qu'un concept est déterminé par son appartenance au système ou à la problématique propre à un auteur ou à une théorie, alors qu'une notion est cette nébuleuse qui constitue le signifié d'un terme ou d'une expression et dont chacun peut avoir une représentation plus ou moins précise. Ainsi, par exemple, avant toute élaboration philosophique, tout francophone a une certaine notion de la liberté, qui permet de s'entendre, au moins à peu près, sur ce dont on parle, alors que le concept de liberté de Descartes est différent de celui de Spinoza et que le concept de liberté de conscience est différent de celui que mobilise la « chute libre », etc. Mais ces concepts différents peuvent néanmoins être considérés, au moins par certains, comme des déterminations de la même notion.

s'attachant à tous les types de lois qu'on évoque dans les divers domaines de la culture et dans les diverses pratiques où on s'y réfère. Il fallait traiter à la fois de la loi au sens logique et scientifique du terme et de la loi au sens prescriptif. Pour avancer sur cette première voie, il a été nécessaire de s'appuyer sur l'opposition qu'on peut facilement admettre – même s'il faut ensuite en explorer le caractère problématique – entre « lois descriptives » et « lois prescriptives » (avec une conscience aiguë de l'approximation du premier terme du point de vue épistémologique), en cherchant pourtant à repérer ce que les lois scientifiques et les lois prescriptives ont en commun, au-delà de tout ce qui les oppose. Cela conduit à remarquer que la loi « descriptive » est aussi prescriptive dans son concept même, dès Descartes au moins, sinon plus tôt, et de façon déclarée chez Kant, pour lequel on sait que l'entendement est « législateur ». Bien entendu, cela ne signifie pas qu'au nom d'une « essence » de la loi, on pourrait confondre sans précaution les lois dites ici « descriptives » avec celles qui sont dites « prescriptives ».

Le discours le plus fréquent et le plus répandu sur la Loi, au moins dans la version « scolaire »⁴ de la philosophie, la présente comme un énoncé nécessaire et universel. C'est par ces deux caractères de la nécessité et de l'universalité qu'on définit la loi, qu'il s'agisse de science ou de philosophie politique ou morale. Certes, on n'attribue pas ces caractères aux « lois positives » dont on sait trop qu'elles varient dans le temps et l'espace, mais ils sont néanmoins toujours présents, au moins à l'horizon de la conceptualisation politique ou morale de la Loi, par exemple dans le concept de « loi naturelle », dans celui de « loi de la raison » ou encore dans celui de Loi divine.

⁴ Il ne s'agit pas ici d'autre chose que de ce qui s'enseigne d'ordinaire quand on cherche à proposer à la réflexion un « concept » de la Loi. C'est pourquoi la référence à l'école, au sens large de ce qui s'enseigne, au moins en philosophie, s'impose ici, ce qui rend compte de l'usage de l'adjectif « scolaire », auquel n'est associé aucun « jugement de valeur ».

Or, depuis la fin du siècle dernier, l'universel, qui a longtemps été une référence et une exigence majeures de la réflexion philosophique, est mis à assez rude épreuve, du fait de plusieurs phénomènes ou événements dont les principaux tiennent aux modifications qu'ont connues tant le domaine des sciences que celui de la vie politique internationale. Les sciences sociales et humaines ont favorisé, voire légitimé, la constitution d'une nouvelle *doxa* qui fait la part belle aux particularismes et à différentes formes de relativisme. Le développement et la réorganisation des sciences de la nature ont conduit la notion de loi à perdre de sa vigueur ou de son prestige, à la faveur du quasi triomphe de l'empirisme et au bénéfice des notions de paradigme ou de théorie. Quant au domaine politique et éthique, il a été bouleversé par les événements les plus terribles qui, au XX^e siècle, ont radicalement mis en question les « idéaux » universalistes autant que la confiance en la raison et la culture. Enfin, au sein des institutions supranationales, la loi semble être re-définie ou réévaluée et céder du terrain à la notion de « réglementation ».

On pourrait en conclure qu'il faut renoncer à définir la Loi par les caractères que la science du XVII^e siècle et la philosophie du XVIII^e siècle semblaient lui avoir définitivement attribués. Au moins faut-il examiner cette question.

Par ailleurs, dans les discours de bon nombre de ceux qui s'attachent à traiter des problèmes de société, d'éthique, d'éducation, on ne cesse d'invoquer la Loi, qui connaît également les faveurs de très nombreux psychanalystes, et à laquelle il faudrait « rappeler » ceux qui semblent en méconnaître l'existence, en minimiser l'importance, l'avoir oubliée ou avoir choisi de l'ignorer. La Loi serait à ce point essentielle au processus même de l'humanisation et de l'existence collective qu'il faudrait non seulement y rappeler mais aussi la « fonder » pour la garantir contre ces différents modes de dévalorisation.

On ne saurait donc pas plus négliger la question du fondement que celle de la nécessité ou de l'universalité. Mais la question du fondement, en ce qui concerne au

moins les lois prescriptives, entraîne nécessairement la question de la nature de cet éventuel fondement. Or le processus de « sécularisation », qui a tant fait couler d'encre et qu'on pourrait envisager plutôt comme processus de « laïcisation », semble inviter à renoncer à un fondement « transcendant » de la Loi pour se satisfaire d'un fondement immanent ou pour en venir à considérer qu'on ne saurait en trouver aucun. Il est donc intéressant de tenter de repérer ce qui, dans l'histoire de la loi, réfère à une transcendance, pour mettre cette transcendance à l'épreuve de ce qui caractérise l'horizon contemporain : l'absence de Dieu, sous quelque forme que ce soit, sinon sa « mort ». On peut chercher à déterminer si la Loi requiert ou non une transcendance qui la garantisse et s'interroger encore sur la nature de cette transcendance – qui pourrait d'ailleurs s'avérer d'autant plus efficace qu'elle serait imaginaire.

Quoi qu'il en soit de cette question, ce qui demeure, dans le champ de la Loi prescriptive, des lois prescriptives, c'est la dimension de la normativité. Que la Loi ne soit plus l'objet du « culte » ou du respect quasi religieux qu'elle a pu inspirer aux XVIII^e et au XIX^e siècles, cela ne lui retire pourtant pas cette dimension de normativité sans laquelle elle n'aurait plus aucun rôle. C'est ce en quoi les analyses de la règle peuvent être utiles. En effet, la relation que bien des philosophes contemporains, à la suite de Wittgenstein, établissent entre les règles et les « formes de vie », n'implique pas nécessairement le relativisme que certains ont cru pouvoir en déduire, mais peut conduire à mesurer la force de la normativité présente au sein des pratiques de l'humanité. Il faut donc s'attacher à explorer ce « fait » de la norme que manifestent la règle comme la Loi.

La nécessité de tenir un fil historique tout en cherchant à articuler des questions qui ne sont pas seulement déterminées par la chronologie a rendu l'organisation du travail un peu délicate.

Puisque l'enquête partait de la mise en question par les contemporains des privilèges de la loi dans la conception qui s'en est imposée sinon élaborée à partir du XVII^e siècle pour les sciences et du XVIII^e pour la politique et la morale, il a fallu privilégier les auteurs qui paraissent avoir directement contribué à ce qu'on peut appeler le « triomphe de la Loi » : Descartes et Kant pour les lois descriptives ; Rousseau et Kant pour les lois prescriptives.

Mais ce choix n'excluait pas l'étude de la loi selon d'autres philosophes, qu'il s'agisse de ceux qui, chronologiquement, en sont assez, voire très proches, ou de penseurs bien antérieurs. Il serait en effet difficile de prendre la mesure de ce qui advient au XVIII^e siècle sans avoir, avant tout, pris acte de l'événement intellectuel fondateur de la modernité qu'est la constitution de la science mathématique de la nature, de sa portée et de ses conséquences philosophiques. Et on devait aussi, nécessairement, se référer à l'héritage avec lequel les Lumières ont eu à compter, qu'il s'agisse de l'Antiquité grecque, de l'importance de la Loi dans la tradition juive ou des développements de la pensée chrétienne, si l'on voulait pouvoir penser la question de ce qui peut conférer à la Loi, aux lois, consistance et autorité.

Il a d'abord fallu s'attacher à la première obscurité, déjà mentionnée, la plus « évidente » et la mieux repérée, peut-être la plus facile à explorer : celle qui est due à l'usage du même terme, voire de la même notion, dans deux acceptions très différentes, selon le domaine d'usage. Il s'agissait de préciser la différence entre le sens « descriptif » du mot loi, quand on l'emploie dans les sciences, et son sens « prescriptif », quand on l'emploie dans les domaines de la religion, de la politique, du droit ou de la morale.

Mais il ne suffisait pas de distinguer deux acceptions du terme ou deux notions de la loi ; il fallait encore, en s'aidant de quelques rappels historiques, souligner que le partage ne va pas de soi et que la frontière entre le « descriptif » et le « prescriptif » n'a pas toujours eu, ni n'a toujours, la netteté qu'on tend à lui prêter.

La première partie, consacrée aux « obscurités de la Loi » permet aussi bien de préciser cette distinction que d'en mesurer la difficulté, tant les éléments qu'on peut réunir invitent à admettre que les deux types de lois se conjuguent et s'impliquent mutuellement dans le procès même de la constitution des différentes conceptions qu'on en a élaborées.

Il fallait ensuite s'attacher aux lois « prescriptives » afin de mesurer l'importance de la notion dans la tradition qui est la nôtre, ainsi que l'attachement à la figure (ou à certaines figures) de la Loi qui la caractérise. En présentant, selon un ordre chronologique, malgré quelques ruptures, certains moments et certains personnages majeurs de l'histoire de la Loi, on peut ainsi mesurer la constance et la force de la notion malgré la diversité des déterminations qu'elle reçoit selon les époques, les auteurs et les domaines. De la Loi mosaïque à la Loi de la raison, qu'elle soit religieuse, morale ou juridique, se dessine en effet la « splendeur de la Loi » pour les hommes qui y trouvent le point d'appui nécessaire à la vie du peuple, de la cité, comme à l'engagement de l'individu pour une certaine conception de l'humanité.

Mais si la Loi réunit ainsi, autour de sa grandeur, de nombreux partisans, ce n'est pas sans hétérogénéité : elle n'est pas révérée pour les mêmes motifs, elle n'est pas conçue de la même manière, elle n'est pas pensée selon les mêmes principes. Ceux qui invoquent la Loi ne s'accordent pas nécessairement à son propos. Par exemple, la loi s'est d'abord vue fondée en une autre instance qu'elle-même, Dieu, les Dieux, voire la Nature. Mais elle se voit ensuite conférer un rôle fondateur tel que c'est elle qui institue ou instaure l'ordre. Dès lors, elle se trouve en quête de son propre fondement. Le XVIII^e siècle résout cette question en considérant qu'en elle la raison dit son droit, de sorte que son fondement se confond avec sa nature et son rôle. C'est, autrement dit, parce que la raison légifère, tant théoriquement que pratiquement, que la loi n'a pas d'autre fondement qu'elle-même, qu'elle est, par elle-même « auto-fondatrice ». Reste alors la question – que pose le XX^e siècle – de savoir sur quoi on

s'appuie pour déclarer ainsi les droits de la raison à légiférer. De ruptures théoriques en crises pratiques, arrive un moment où on invoque la Loi parce qu'elle semble inaccessible, comme on le voit dans les textes de Kafka. La splendeur de la Loi paraît s'être ternie⁵.

Le XX^e siècle semble en effet se caractériser par une certaine « déflation » de la Loi, par une tendance à la résorption de la Loi dans la règle. Cette désaffection à l'égard de la Loi, puisqu'elle est corrélative d'un « engouement » pour la règle, exige qu'on tente de préciser ce qui distingue la Loi de la règle, mais aussi qu'on envisage la question d'une possible articulation, ou de possibles articulations entre elles.

La loi, en effet, quand elle se donne comme énoncé de « vérité », en particulier dans les sciences, ne donne plus désormais qu'une « connaissance approchée » du réel et, quand elle se veut prescription à vocation universelle, ne peut s'appliquer directement, mais exige pour sa mise en œuvre effective le passage par les règles qui la valident dans les différents domaines de l'action. Les lois prescriptives, des hommes ou de leurs dieux, ne seraient ainsi, comme les lois descriptives, lois de la nature, que des approximations à visée régulatrice, auxquelles seules les règles donneraient réalité.

Du fait donc de « l'ombre portée de la règle » sur la Loi, s'impose le détour par l'analyse de la règle et des règles, de la question de la régularité et de l'articulation de la régularité à la règle. Ce « détour » pourrait d'ailleurs s'avérer le chemin qui permet de prendre en considération les particularités, les particularisations, voire les particularismes, sans pour autant se satisfaire d'un relativisme qu'on pourrait tenir pour destructeur.

⁵ « La splendeur de son sort doit hâter sa ruine » Racine, *Athalie*, II, 5.

Dès lors en effet qu'un fondement ultime de la Loi, quel qu'il soit, ne fait plus l'objet d'un véritable consensus, les lois descriptives, aussi bien que les lois prescriptives subissent l'assaut de la règle ou des règles. Or, au temps même de sa splendeur, la Loi, conçue comme universelle, concerne les hommes dont les sociétés et les cultures ne l'ont jamais été. Les règles ont donc toujours été nécessaires à la mise en œuvre effective de la loi.

L'interdit du meurtre, par exemple, sous sa forme la plus célèbre, « *Tu ne tueras pas* », est et a toujours été accompagné de règles qui concernent la casuistique : la guerre, la légitime défense, le suicide, l'avortement, l'euthanasie. Chaque cas – qu'on est tenté de dire « particulier » – requiert une modalisation de la loi qui interdit le meurtre afin de réglementer les conduites, au sein même de la société, sans même évoquer la singularité des situations individuelles et des décisions qu'elles attendent de la conscience individuelle. Car il ne revient pas aux hommes, dans leurs sociétés et les institutions qu'elles élaborent, de « foudroyer les méchants ».

Ainsi, si les lois de la nature sont désormais pensées comme de simples « approximations », les lois prescriptives, elles, l'ont toujours été.

Cela tient sans doute à ce que la Loi se propose comme énoncé à valeur de vérité, là où la règle se donne d'emblée comme instrument pratique. C'est pourquoi la Loi ne peut être mise en œuvre que par la médiation de règles. Mais, d'autre part, ce que manifesterait ainsi la transformation du statut de la loi, ce pourrait être son sens éminemment pratique, qu'il s'agisse des lois que les savants élaborent ou de celles que diverses autorités imposent aux hommes pour leurs actions dans le monde.

Chantier, donc, que ce travail, qui prétend seulement réunir quelques éléments pour une archéologie de la loi. Archéologie, parce qu'il s'agit de chercher, dans le passé – encore présent et actif – de la notion, les traces ou les vestiges de sa constitution et de ses emplois, mais aussi parce que l'ἀρχή (*arkhē*), en grec, signifie à

la fois le commencement et le commandement. Sans retenir de ce terme l'idée que l'origine est ce qui régit les phénomènes, ce précisément à quoi s'oppose l'idée du νόμος (*nomos*), il est néanmoins intéressant de tenter de remonter au principe de la loi, s'il est possible de le trouver. Il ne s'agit néanmoins que d'« éléments », parce que ce n'est encore qu'une « mise en chantier » et que le travail reste à poursuivre, mais aussi parce qu'il se compose de chapitres qui ne permettent pas de dessiner une figure exhaustive de la Loi.

PREMIÈRE PARTIE
LES OBSCURITÉS DE LA LOI

Introduction

*« Toute prescription peut-être appréhendée comme description, toute description comme prescription »⁶
Wittgenstein*

Dès qu'il s'agit de réfléchir sur la loi, on se trouve devant une première difficulté du fait que le même mot, « loi », en français, et dans d'autres langues⁷, désigne des énoncés d'ordre « prescriptif » et des énoncés d'ordre « descriptif ». Tandis que Spinoza considère que c'est « par métaphore que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles » et assure que « communément on n'entend pas par loi autre chose qu'un commandement que les hommes peuvent également exécuter ou négliger »⁸, certains jugent qu'il y aurait un véritable abus de langage, exclusivement fondé sur un jeu de mots pris au sérieux avec une certaine mauvaise foi, à vouloir traiter dans un même travail de ces deux types d'énoncés du seul fait que, dans le langage commun, le même terme a des référents aussi nettement distincts. Pareille tentative révélerait, ou induirait inévitablement, une telle confusion dans les pensées qu'il faudrait éviter de la poursuivre. Peut-être faudrait-il même, éviter d'employer le terme de « loi » sans l'assortir de déterminants très précis, voire, plus radicalement, renoncer à l'utiliser dans d'autres domaines que celui du droit.

⁶ Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, p. 59. La traduction adoptée est celle que propose J. Bouveresse dans *Le mythe de l'intériorité*, p. 283, mais la traduction de Jacques Fauve donne : « Toute consigne peut être saisie comme description, toute description comme consigne » dans l'édition Gallimard, collection Tel, Paris, 1975.

⁷ Allemand : *Gesetz*; italien : *Legge*; espagnol : *Ley*; anglais : *Law*, etc. Mais ce n'est bien évidemment pas aussi simple car, dans chacune des langues, le terme qui semble correspondre au français « loi » s'accompagne de bien d'autres mots et que jamais on ne trouve d'équivalence « parfaite ». En anglais, par exemple, si « law » s'emploie bien pour la loi au sens des lois de la nature, en revanche, il signifie plutôt « droit » que « loi » au sens juridique du terme, lequel se verrait plutôt traduit par « rule », « rule of law ».

⁸ Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre IV, traduction Appuhn, éd GF Flammarion, Paris, 1965.

Mais on peut, tout au contraire, chercher à voir quelles sont les raisons de cette difficulté, car elle fournit précisément l'occasion de mener une réflexion qui explore l'étroite intrication de deux domaines différents de l'expérience humaine et qui permette de clarifier les différents concepts mis en jeu.

La loi est, en effet, un énoncé qui prescrit aux hommes certaines conduites : lois civiles, lois politiques, lois juridiques, loi morale, ou encore loi divine, tous ces énoncés ont en commun de prescrire, obliger ou interdire.

Mais les « lois de la nature » ou les « lois scientifiques » ou encore les « lois naturelles » – quoique cette dernière expression doive être utilisée avec précaution, du fait qu'elle s'emploie aussi, au singulier le plus souvent, en une autre acception, dans le domaine éthico politique – sont les énoncés que les scientifiques formulent pour exprimer des relations entre des phénomènes dont ils ont observé la constance, énoncés qui ont une portée explicative, voire prédictive, sans aucune prétention prescriptive. On peut donc considérer ces derniers énoncés comme « descriptifs », bien que ce terme ait l'inconvénient d'évoquer une épistémologie « naïve », alors qu'on sait depuis longtemps que les sciences ne se bornent pas à « décrire la réalité », mais qu'elles élaborent, voire constituent, les faits et les relations entre phénomènes afin d'en proposer des explications.

Cette première ambiguïté pèse assez lourd en ce qu'elle semble exiger qu'on sépare nettement ces deux registres de sens, les lois prescriptives et les lois « descriptives ». Faut-il donc prendre cette distinction entre lois prescriptives et lois descriptives comme une donnée irréductible ou peut-on traiter de la loi en ayant en vue ces deux types apparemment si différents de lois ?

Dans une tentative de « clarification de concept », il faut bien entendu les distinguer. Pourtant, l'enquête impose d'admettre qu'on ne peut pas les distinguer en tous points.

Les lois de la Nature ne sont pas prescriptives, dit-on couramment. Alors que les lois positives, les « lois naturelles », la loi morale, la loi divine ordonnent ou interdisent, les lois scientifiques prétendent seulement repérer, découvrir, exposer un ordre qui régnerait indépendamment de l'énoncé même de chaque loi. La loi scientifique nous indiquerait un ordre, celui selon lequel les phénomènes s'enchaînent, mais ne prescrirait pas son ordre aux phénomènes, lesquels n'entendent pas la loi.

D'autre part, ces lois non prescriptives sont, en revanche, universelles : elles concernent tous les phénomènes de même nature au sein de l'univers sans exception.

C'est là ce qui fait la différence majeure. Les lois scientifiques mettent en jeu la nécessité, puisqu'elles dégagent ce qui se passe nécessairement dans certaines conditions données, alors que les lois prescriptives, divines, civiles ou morales, ne renvoient pas à la nécessité, mais à l'obligation. La loi prescriptive oblige ; or l'obligation, c'est précisément ce à quoi celui qui est censé être soumis à la loi peut tenter d'échapper. Les lois prescriptives sont sujettes à être transgressées alors que les lois de la Nature ne peuvent pas l'être. Les phénomènes « obéissent » nécessairement (bien entendu, le terme d'obéissance est, lui aussi, lourd d'ambiguïté, de même que le terme « régner » qu'on emploie à propos de « l'ordre » de la Nature). Les phénomènes se développent nécessairement selon ce que la loi énonce, quand la loi qu'on a formulée ou découverte est une « bonne » loi, quand elle est « correcte », « juste », alors que les êtres humains obéissent ou n'obéissent pas à la loi, aux lois auxquelles ils sont censés obéir, lesquelles varient de surcroît selon les civilisations, les religions, les États, dont ils sont membres.

Nécessité des « lois descriptives », obligation à l'égard des lois prescriptives.

Si les lois prescriptives obligent, c'est parce qu'elles s'adressent et s'imposent à des êtres qui sont censés être libres, alors que les phénomènes naturels, eux, sont censés relever du déterminisme : la pierre qui tombe ne choisit pas de tomber, elle « obéit » à la loi de la chute des corps, sans même savoir qu'elle y « obéit ». Cette « obéissance » au déterminisme est *nécessaire*, elle ne peut pas ne pas avoir lieu, tandis que l'obéissance à l'obligation est *contingente*, au sens où elle dépend de la conscience et de la liberté des « sujets ». L'obligation ne concerne à vrai dire que les hommes, des hommes « libres ».

Pourtant, comme l'observe Bergson dans les premières pages de l'œuvre qu'il consacre à la morale et à la religion, la distinction entre les lois qui maintiennent l'ordre social et les lois de la nature n'est pas aussi nette pour la plupart des hommes que pour le philosophe : « Loi physique, loi sociale ou morale, toute loi est à leurs yeux un commandement. »⁹. Cette remarque ne vaut-elle que pour « la plupart des hommes » ? Ne faut-il pas que le philosophe s'y affronte ?

La question se complique d'ailleurs quand on admet qu'il y a aussi des lois au sens scientifique pour les êtres humains – dès lors que se constituent des sciences dites « humaines » ou « sociales » –, et non plus seulement pour les phénomènes naturels de l'ordre de la physique, de la chimie, de la biologie, etc.

Or le caractère tardif de la constitution des différentes disciplines qui se consacrent à l'étude des hommes et de leur vie en société en « sciences »¹⁰ humaines est précisément dû à la difficulté que les sociologues, les psychologues, les

⁹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Vrin, 140^e édition, Paris 1965, pp. 4 à 9.

¹⁰ Bien que la question de la scientificité des sciences sociales et humaines soit fort intéressante, ce n'est pas ici le lieu de l'envisager.

ethnologues, les linguistes, les psychanalystes, etc., ont eue à faire admettre que, quoiqu'ils vivent sous le régime de la conscience et de la liberté, les hommes sont néanmoins soumis eux aussi au déterminisme, dans leur vie sociale et mentale, et non pas seulement dans leur dimension d'êtres vivants « naturels ».

Quant aux lois que les sciences humaines dégagent, il semble qu'elles aient un statut ambigu : on les veut « descriptives », en tant qu'énoncés scientifiques explicatifs, certes, mais on peut aussi considérer parfois qu'elles se situent dans l'ordre de la prescription nécessaire à l'humain, à ce sans quoi, quasiment, il n'y aurait pas d'humanité. En énonçant ce qui caractérise et détermine les êtres humains, elles semblent ne pas se borner à rapporter ce que les scientifiques ont mis au jour, mais formuler aussi ce que les hommes et les sociétés doivent faire, – et ce « doivent » est situé entre la nécessité et l'obligation –, pour que les hommes demeurent des hommes. La « loi » de la prohibition ou de l'interdit de l'inceste¹¹, par exemple, est tantôt conçue comme ce que les ethnologues ont découvert par l'étude scientifique des échanges entre groupes humains, tantôt comme ce qu'*il faut* impérativement respecter pour que l'humain puisse advenir et demeurer véritablement humain. Et ce "*il faut*" est encore assez ambigu puisqu'il désigne une condition nécessaire de l'ordre humain, mais implique aussi une forme d'obligation.

De même que les lois que les linguistes mettent au jour sont « descriptives », mais n'excluent pas le fait de la correction linguistique, qui consiste dans le respect de règles propres à chaque langue, « fait » dont elles ont aussi à rendre compte, alors qu'il touche à l'ordre du prescriptif.

¹¹ Il faut noter que Lévi-Strauss, quant à lui, parle de règle, et fait de l'interdit de l'inceste « la Règle par excellence ». Ce qui sera étudié plus loin.

Bien entendu, on peut, et on doit, penser que les lois descriptives des sciences humaines sont à envisager d'un autre point de vue que les prescriptions qu'implique leur objet d'étude, mais il reste que la distinction n'est pas immédiate, ni toujours aisée.

Cela tient sans doute au fait qu'il n'y a vraisemblablement pas de « science humaine » qui soit totalement indépendante d'une anthropologie, au sens philosophique du terme, fût-ce à l'insu du chercheur.

Les difficultés viennent de la position ambiguë et incertaine de l'humain, entre le déterminisme qui le fait agir à son insu, que les sciences humaines dégagent quand elles s'attachent à son langage, à ses formes d'organisation sociale, à ses pratiques d'échanges, etc., et, d'autre part, le régime de la conscience et de la liberté sous lequel il vit.

On pourrait être tenté de penser qu'ils s'agit là de difficultés propres à ces disciplines dont la scientificité reste incertaine ou, au moins, problématique. Mais on trouve une autre ambiguïté quand on s'intéresse aux lois des sciences de la nature.

Il est d'usage d'affirmer que la notion de loi scientifique est d'apparition assez tardive, qu'elle se constitue à un moment très particulier de l'histoire de l'Occident, soit le moment de la constitution de la physique mathématisée, celle de Kepler et de Galilée, que nous reconnaissons comme le moment fondateur de la science au sens moderne du terme.¹²

¹² Voir à ce propos : Joseph Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Éditions du Seuil, 1973 ; Catherine Chevalley, « Nature et loi dans la philosophie moderne », in *Notions de philosophie*, I, Éditions Gallimard, 1995, Folio Essais n° 277 ; Dominique Lecourt, « Loi de la Nature », in *Raison présente*, n°132, 4^e trimestre 1999, Nouvelles Éditions Rationalistes, Paris ; Françoise Balibar, « Einstein, le Dieu de Spinoza, le Dieu des savants », in *Ornicar*, n°51, Navarin, Paris 2004. Les articles de D. Lecourt et de C. Chevalley ont beaucoup contribué à l'élaboration d'une partie de ce travail.

L'élaboration de la notion de loi de la nature, à partir de la physique nouvelle, est attribuée, essentiellement, à Descartes. Or, on le sait, les textes de Descartes attestent le lien, sur lequel il faut revenir, entre le sens contemporain des lois de la nature et un sens plus ancien de la notion de loi, lequel relève de l'ordre des lois prescriptives.

Mais il y a encore au moins une autre raison qui conduit à considérer que les lois de la Nature ne se distinguent pas si aisément des lois prescriptives propres aux humains. L'Antiquité, en effet, pensait la Nature comme soumise à un ordre cosmique. De cet ordre relevaient aussi bien la régularité de la vie des hommes dans les cités que celle, par exemple, des phénomènes météorologiques.

Certes, l'opposition nature / loi, (φύσις / νόμος, où le terme νόμος serait peut-être plus exactement traduit par celui de « convention »), qui implique une relative autonomie de l'ordre humain, concerne uniquement l'organisation de la vie des hommes réunis dans la cité. Mais elle n'apparaît qu'avec les Sophistes¹³, soit assez tardivement.

D'autre part, elle n'exclut pas, même chez des auteurs contemporains ou postérieurs, la référence à une loi commune, κοινός νόμος¹⁴ (apparentée aux lois non écrites, ἀγραφοί νόμοι, qu'invoquait, en particulier, Antigone¹⁵), loi éternelle qui devrait servir de modèle ou, au moins, de référence aux hommes. Les phénomènes naturels et leur régularité appartiennent à l'ensemble du cosmos soumis à une ou à des lois plus hautes, qui semble(nt) de nature prescriptive.

Cette ambiguïté de la notion de loi se poursuit tout au long de la tradition philosophique, avec certains points de rupture, dont celle qui sépare Saint Thomas de

¹³ On la devrait à Antiphon : voir *Discours suivis des Fragments d'Antiphon le Sophiste*, texte établi et traduit par L. Gernet, Paris, Les belles Lettres, 1923, p. 177 sqq.

¹⁴ Voir, par exemple, Aristote, *Rhétorique*, I, X.

¹⁵ Sophocle, *Antigone*, 451-452.

Saint Augustin, jusqu'à la constitution de la physique mathématique au XVII^e siècle, voire au-delà.

Il y a donc quelques raisons de penser que ce serait bien la notion de loi qui serait complexe, ou confuse, non pas seulement du fait des caractéristiques des lois prescriptives ou de la difficulté de l'articulation des lois prescriptives aux lois descriptives des sciences humaines, mais en elle-même, et ce, dès le niveau des « lois de la nature » qui mettent très longtemps à se distinguer des autres lois.

Chapitre premier

Présence du prescriptif au sein des lois scientifiques : le statut des lois « descriptives » dans les sciences de la Nature

C'est à Auguste Comte qu'on doit d'avoir défini la tâche de la science comme la « simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés »¹⁶, lois dont il affirme avec force qu'elles sont invariables¹⁷. Cette formule qui définit la loi a connu un tel succès qu'on la trouve encore couramment employée pour définir la loi scientifique, dans divers ouvrages de vulgarisation ou d'introduction à l'épistémologie ou à la philosophie¹⁸.

Mais cette définition date du XIX^e siècle et elle fait suite à de longues discussions sur les acquis des sciences depuis Kepler, Galilée et Newton. D'autre part, elle relève du positivisme de Comte qui n'a plus aujourd'hui autant d'adeptes qu'au XIX^e siècle et au début du XX^e, même si le développement des sciences semble l'avoir, en un sens, renforcé. Il faut donc revenir sur l'histoire, complexe et accidentée, de la constitution de

¹⁶ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1844 ; p. 43 de l'édition 10 / 18 de 1963.

¹⁷ « Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois* naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales. Il est inutile d'insister beaucoup sur un principe devenu maintenant aussi familier à tous ceux qui ont fait une étude un peu approfondie des sciences d'observation. Chacun sait, en effet, que, dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les *causes* génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude. », *Cours de philosophie positive*, 1^{ère} leçon, éd. Garnier Frères, Paris, 1949, p. 26.

¹⁸ Voir, par exemple : *Dictionnaire de Philosophie*, Gérard Durozoi et André Roussel, Éditions Nathan, Collection Les Références, Paris 1987, p. 202 ; *Dictionnaire portatif du futur bachelier*, Bruno Hongre, Marabout, Paris, 1995, p. 261 ; Introduction à *la philosophie des sciences*, par Gilles Haéri et Bruno Roche, P.U.F., Bibliothèque Major, Paris, 1999, Lexique, p. 124 ; et tant d'autres...

la notion de loi scientifique, sans aucun espoir d'être exhaustif et en prenant le risque de paraître en choisir des moments arbitraires.

On admet désormais que si « l'idée d'une légalité de la Nature détermine tacitement notre partage du monde », elle n'apparaît en fait qu'avec « la physique mathématique, en Europe, aux XVI^e et XVII^e siècles », comme l'écrit Catherine Chevalley¹⁹.

On avance qu'on ne trouverait pas réellement l'idée de loi de la Nature au sens moderne chez les Grecs, les Présocratiques ou Aristote, par exemple, soit ceux-là mêmes qui se soucient le plus de la Nature.

On concède qu'elle se manifesterait peut-être dans la pensée des Stoïciens, sous l'aspect de la « loi universelle » ou plutôt « commune » (« κοινός νόμος »)²⁰, la loi de Zeus immanent au monde, loi qui se confond avec le Dieu ou l'Âme du monde rationnelle et divine.

Mais on insiste sur le fait que les Grecs ne désigneraient, en général, par le terme *loi* (νόμος), que la loi écrite, juridico-politique, celle qui règne dans la cité, et non pas les « lois de la nature », au sens actuel, même s'ils admettent qu'il y a un ordre de la nature.

Pour reprendre l'expression de D. Lecourt, dans l'Antiquité grecque, « on aura beau faire, on [ne] découvrira nulle esquisse de la conception moderne d'une législation s'exerçant sur la nature et s'exprimant dans la régularité des phénomènes »²¹.

¹⁹ Catherine Chevalley, *loc. cit.*, pp. 128 - 129.

²⁰ Cf. Cléanthe, Hymne à Zeus, in *Les Stoïciens*, sous la direction de P.-M. Schuhl, Gallimard, 1962, pp. 7-8.

²¹ D. Lecourt, *loc. cit.*, p. 9.

Il faut pourtant tenter de dégager les différents constituants notionnels ou conceptuels de ce que nous appelons « loi de la nature », afin de discerner clairement ce que cette notion peut avoir hérité des conceptions de l'Antiquité²².

La notion de loi de la nature implique au moins trois dimensions auxquelles s'attacher en priorité : celles d'ordre, de nécessité et de régularité, auxquelles il faut sans doute ajouter celle d'une « soumission à une législation ».

Dans son *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Benveniste affirme qu'on « peut poser, dès l'état indo-européen, un concept extrêmement important : celui de l'«ordre». Il est représenté par le védique *rta*, iranien *arta* (avestique *asa*, par une évolution phonétique particulière). C'est là une des notions cardinales de l'univers juridique et aussi religieux et moral des Indo-Européens : c'est l'«Ordre» qui règle aussi bien *l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années* que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux. Rien de ce qui touche à l'homme, au monde, n'échappe à l'empire de l'«Ordre». C'est donc le fondement tant religieux que moral de toute société ; sans ce principe, tout retournerait au chaos. [...] Partout, la même notion est encore sensible : l'ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les parties d'un tout, bien que les dérivés se soient diversement spécialisés selon les langues »²³.

Quant à la notion de nécessité, également constitutive de celle de loi de la nature, elle est très fréquente chez les auteurs grecs. Or, le terme que nous traduisons

²² On doit à Hans Kelsen, le grand juriste du XX^e siècle, un article intitulé *Causality and retribution*, qui développe l'idée selon laquelle le principe de causalité et la notion de loi de la nature résultent de la projection, sur l'ordre du cosmos, de la notion de loi de la cité, tout en situant l'origine même de l'idée de loi dans ce qu'il appelle le « principe de rétribution », qui suppose qu'un acte bon soit récompensé et qu'un acte mauvais soit puni. On trouvera un résumé (en français) de cet article dans les Annexes. Hans Kelsen, *Causality and retribution*, in *Philosophy of science*, volume VIII, Baltimore 1941.

²³ E. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris, 1969, volume 2, p. 100 *sqq.* Rien n'est souligné dans le texte original.

par « nécessité », ἀναγκή, signifie d'abord un décret inexorable des dieux, dans le fragment 115 des *Purifications* d'Empédocle²⁴, avant de se voir employé en divers sens par les philosophes, Platon, Aristote, Épicure ou les Stoïciens. Le sens majeur que nous en avons retenu, soit « l'impossibilité qu'il en soit autrement », est bien au centre de la conception des lois de la nature, du caractère même d'invariabilité qu'elles présentent.

Dans le même fragment d'Empédocle, on trouve une formule qui évoque « l'oracle » de la Nécessité, « scellé d'infrangibles serments »²⁵. Quant à Lucrèce, cinq siècles plus tard, il emploie une expression au moins aussi intéressante, qui concerne les « pactes (ou les traités) de la Nature », « *fœdera naturae* »²⁶. Ces expressions évoquent, on ne peut plus clairement, l'ordre humain, plus précisément celui de la parole. Expressions poétiques peut-être, appartenant à coup sûr à la très lointaine préhistoire de la physique, elles sont pourtant intéressantes pour la réflexion sur l'histoire de la constitution de la notion de loi scientifique : la « loi » de la nature, sans être encore ainsi nommée, aurait bien été pensée à partir de la loi d'institution

²⁴ Selon le classement de Diels, fragment B cxv des *Purifications*, cité dans *Les Écoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Gallimard, Folio, 1991, p. 229. Bien entendu, il faut tenir compte du sens qu'Empédocle accorde au mot grec « ἀναγκή » que traduit « nécessité » ; mais même si l'oracle divin et les infrangibles serments concernent dans ce fragment la loi qui voue les âmes pécheresses à choir ici-bas, selon l'interprétation de Plotin (*Ennéades*, IV, 1, 17), la nécessité dont il s'agit est définie par Saint Hippolyte, au III^e siècle de l'ère chrétienne, en ces termes : « il appelle *nécessité* le passage de l'Un vers les multiples, conformément au règne de la Haine, et des multiples à l'Un, conformément à celui de l'Amitié. » (*Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29). Ce qui donne à la nécessité une dimension cosmique. Plotin et Saint Hippolyte sont cités par Dumont, *op. cit.* pp. 230 – 231. Il existe un commentaire de ce fragment dans l'édition bilingue qu'en présente Jean Bollack, *Empédocle, Les Purifications*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.

²⁵ Paul Mouy, dans le manuel *Logique*, Librairie Hachette 1944, édition remaniée et augmentée par Suzanne Bachelard et Mikel Dufrenne de 1952, cite, au § 13 du chapitre III, Lucrèce et Empédocle, mais donne pour ce dernier l'expression « vaste serment » sans indication du fragment. Quant à Yves Battistini, *Trois contemporains, Héraclite, Parménide, Empédocle*, Gallimard, Paris, 1955, il traduit « vastes serments », conformément au texte grec qui emploie le pluriel (πλάτέεσσι ορκοις).

²⁶ Lucrèce, *De Natura Rerum*, Livre II, vers 302 : « per fœdera naturai » (*sic*) ; Livre V, vers 924 ; « fœdere naturae ». Cité aussi par Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Éditions Gallimard, 1999, p. 175. Le Gaffiot renvoie au livre V, vers 924, et donne la formule pour une « tournure poétique ».

humaine, loi du langage, loi religieuse, loi politique, loi juridique... : une loi qui s'impose par des paroles qui engagent²⁷.

Quant à la régularité des phénomènes, la notion d'ordre elle-même l'implique et c'est elle qu'il s'agit tantôt d'observer, tantôt d'assurer ou de garantir.

Quand Platon écrit le *Timée*, pour chercher à comprendre ce qui permet au cosmos d'avoir une durée impérissable, le Démiurge dont il en fait l'artisan n'est pas créateur du monde. Mais il y a bien, dans cette recherche, l'idée d'une nécessité cosmique sinon métaphysique, à laquelle le Démiurge se conforme ou se soumet pour ordonner *régulièrement* et harmonieusement le monde. Et quand, dans *Les Lois*, il examine le rôle du Législateur qui doit parvenir à ce que les lois de la cité soient stables, on peut être tenté de lier ces deux tentatives et de chercher à articuler la question politique à la question cosmologique en mobilisant la double référence au Bien inconditionné et immuable et à sa conception des nombres.

Quant à Aristote, qui cherche un « ordre » dans la nature, dans le monde sublunaire, il le trouve précisément dans une *régularité* finalisée. L'ordre auquel obéissent les êtres naturels est orienté par une tendance, en chaque être, à la perfection et à l'accomplissement ainsi que par le mouvement vers le Premier moteur immobile qui n'est pas seulement moteur, mais fin désirable et désirée. Ni créateur, ni législateur, ce moteur immobile et indifférent est néanmoins, en tant que désirable et désiré, une sorte de « fin » universelle qui impose, de fait, sans légiférer, leur ordre régulier aux êtres naturels. Et la recherche du meilleur régime politique et des lois les meilleures pour les humains s'inscrit aussi dans cet ordre finalisé, puisqu'il s'agit de

²⁷ Par ailleurs, W. Jaeger affirme, à propos d'Anaximandre, que « transférant le concept de *dikè* de l'existence de la polis au domaine de la nature, [il] assimile la connexion causale entre ce qui devient et ce qui passe à un procès, au cours duquel les choses se voient forcées, par une décision du temps, de se compenser l'une l'autre en raison de leur manque d'équité. » *Paideia*, 1933, 1935, tr. fr. Gallimard, Paris 1964. (Cité par Emmanuel Picavet, *Approches du concret*, Ellipses, Paris 1995).

comprendre quelle organisation permet aux hommes d'accomplir au mieux leur « fonction »²⁸.

S'il est donc vrai qu'il n'y a pas, dans l'Antiquité, une notion des lois de la nature nettement élaborée, on ne peut pourtant pas ignorer la présence de certains des éléments qui permettront ultérieurement sa construction : ordre, nécessité, régularité, voire décret ou oracle. Il faut attendre le XVII^e siècle pour qu'on parle explicitement des lois de la nature au sens scientifique désormais commun et qu'on en énonce certaines, mais il est sûr qu'on peut repérer dès l'Antiquité des éléments qui ne disparaîtront pas entièrement de la notion lors de sa constitution effective au moment de la révolution galiléenne.

D'autre part, on sait aussi que la loi, comme on la pense au XVII^e est prise, pour les philosophes, au premier rang desquels Descartes, dans un système de pensée qui ne sépare pas absolument les préoccupations scientifiques de leurs fondements métaphysiques, l'ordre du monde de la volonté de Dieu.

Il se produit à ce moment une rupture majeure, une révolution scientifique ; mais c'est au recours à l'expérimentation systématique et, bien plus encore, à la mathématisation qu'elle est due. Cette rupture permet à terme de concevoir la loi, non plus seulement comme une relation quasi hiérarchique entre deux phénomènes dont l'un serait cause et l'autre effet, mais comme une « fonction », qui met en correspondance des quantités variables considérées comme liées, dont on peut donner une représentation sur un graphique structuré par des axes de « coordonnées ». Quant au choix même du terme de « loi » qui, apparemment, s'impose, ainsi que son inscription dans un langage et un système de pensée qui, certes, distinguent la physique de la métaphysique, voire de la théologie, mais

²⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097b.

cherchent néanmoins, à terme, à les accorder, il n'opère pas, lui, une rupture absolue avec la pensée antique ou médiévale.

Si, du point de vue de la science, une révolution a bien eu lieu au XVII^e siècle, du point de vue qui importe ici, la complexité de la notion même de loi, la rupture n'est pas aussi franche.

C'est en effet dans la pensée chrétienne, héritière en cela de la pensée juive, que se fait réellement jour l'idée d'une législation qui ordonne la nature, voire ordonne à la nature, à la façon d'un commandement, d'être régulièrement ce qu'elle est, du fait de la soumission de l'univers à son Dieu créateur, le Dieu de la tradition hébraïque.

Il serait plus que présomptueux de prétendre exposer ici la tradition qui s'est constituée en douze, voire quinze siècles, en s'attachant à l'héritage platonicien, transmis à travers les élaborations de Plotin et d'autres néoplatoniciens, autant qu'à la [re]découverte (dont l'histoire seule est complexe), de l'ensemble de l'œuvre aristotélicienne, sans négliger les travaux des Pères de l'Église ni les lectures juives et arabes de l'ensemble des textes de l'Antiquité.

On n'en retiendra donc que peu d'éléments : ceux qu'il est impossible d'ignorer pour rendre en partie compte de la pensée des auteurs du XVII^e siècle qui se construit tout à la fois dans et contre cette tradition complexe, riche en débats et en contradictions.

C'est à partir de sa lecture d'Aristote que Thomas d'Aquin élabore au XIII^e siècle une nouvelle conception de la « loi naturelle », qu'il oppose à la doctrine de la loi de saint Augustin. Car c'est saint Augustin qui a, pour l'essentiel, fixé le cadre général de la conception de la loi. Formé à la culture grecque et latine dans les écoles de rhétorique, converti au christianisme après une histoire intellectuelle riche et

mouvementée, saint Augustin, marqué surtout par le néoplatonisme, admet, en héritier du dualisme de Platon, que c'est l'intériorité, la « mens » qui, seule, distingue l'homme des animaux. Il privilégie donc la pure contemplation comme fonction supérieure de la raison qui peut aussi s'appliquer aux réalités sensibles de la vie active, nécessairement liées au corps, lequel ne nous fait pourtant rien connaître par lui-même. La connaissance est, en l'homme, le fruit d'une illumination reçue, dans la pure intériorité, du maître intérieur, Dieu. Certes, cette illumination ne peut produire ses effets que parce qu'elle est reçue par la « lumière naturelle » qu'est la pensée intellectuelle dont l'homme dispose : mais la lumière naturelle est elle-même créée et toute vérité découverte par l'homme doit être comprise en référence à la « Vérité subsistante, éternelle et immuable qui est Dieu »²⁹.

L'illumination ne concerne pas la seule connaissance : elle est aussi bien à l'œuvre dans l'action, puisque la morale vient de la connaissance vraie, du fait de « l'identité foncière des essences des choses et des règles de l'action ». De même qu'il reçoit de Dieu une certaine lumière naturelle en tant qu'être doué de connaissance, de même l'homme en reçoit une conscience en tant qu'il a à agir. Il y a en Dieu une Loi, la loi éternelle « qui n'est en lui que lui-même et à laquelle tout ce qui n'est pas lui se trouve soumis », dont le contenu est la prescription de sa volonté, « qui ordonne de conserver l'ordre naturel et de ne pas le troubler »³⁰.

C'est l'unité même de la loi éternelle qui assure la continuité entre, d'une part, la connaissance naturelle et la conscience humaines, imparfaites, et, d'autre part, la Révélation qui, elle, peut instruire les hommes, même sur les réalités profanes. La loi naturelle s'exprime dans la conscience, comme une transcription en l'homme de la loi éternelle, laquelle impose « à l'univers en général et à l'homme en particulier »

²⁹ E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929 (rééd. 2003), p. 21. La question de l'illumination est surtout traitée dans les pages 103 à 130.

³⁰ E. Gilson, *op. cit.* p. 167, qui cite *Cont. Faustum manich.*, XXII, 27 : « *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetens* ».

l'exigence « que tout soit parfaitement ordonné »³¹. La loi éternelle est donc « effet » direct de Dieu et de sa volonté, avec laquelle elle se confond, et la loi naturelle en dérive. Unique et immuable, inscrite en l'homme, la loi naturelle ne saurait pourtant se confondre avec la loi temporelle : présente dans les institutions juridiques ou politiques des différents États, celle-ci varie selon les besoins des hommes et leurs interprétations de celle-là et elle est un mal nécessaire. Dieu est la seule source possible de toute justice et de toute loi.

À terme, certains héritiers d'Augustin, plus ou moins fidèles à sa pensée, en tireront la justification de la puissance souveraine dont doit disposer l'Église pour faire régner la loi qu'on découvre dans la Révélation dont elle est dépositaire et interprète³². Ce qui importe ici, c'est que la loi naturelle ne soit « qu'une première étape, [celle de] la connaissance imparfaite que nous pouvons acquérir par l'intuition rationnelle »³³ et que la loi éternelle soit identifiée à la raison ou la volonté de Dieu³⁴.

Il revient donc à saint Thomas d'avoir effectué une rupture avec Augustin en élaborant, au sein même de la *Somme théologique*³⁵, une autre théorie de la loi, solidaire de sa lecture d'Aristote dont le corpus est, au XIII^e siècle, désormais bien connu. On connaît l'enjeu : s'il faut se dégager de la conception de l'illumination afin de faire sa place au travail d'abstraction de l'intellect humain dans la découverte de la vérité, c'est qu'il s'agit surtout de proposer une distinction nette entre science et théologie, en vue même de concilier la foi et la raison. Mais la conception thomiste de la loi, tout en inscrivant dans l'univers la finalité qui l'anime, permet aussi d'échapper à

³¹ E. Gilson, *op. cit.* p. 168, qui cite *De lib. arbit.*, I, 6, 15.

³² Sur ces questions, voir Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne*, PUF, Paris, 1990.

³³ Selon l'expression légèrement modifiée de M. Bastit, *op. cit.* p. 34.

³⁴ Cf. le texte rappelé à la note ci-dessus : « *Lex vero est ratio divina vel voluntas Dei...* ».

³⁵ Le « Traité des Lois » est constitué des questions XC à CVIII de la première section de la deuxième partie de la *Somme Théologique* (I^a-II^{ae}). On peut aussi le lire, sous le titre *Les Lois*, dans l'édition qu'en propose P. Téqui, Aurore, Paris, 1998.

une conception volontariste de la loi, celle que développeront par exemple Duns Scot, Occam ou Suarez, en vue de défendre la liberté qu'ils jugent compromise dans la doctrine de saint Thomas.

Dès la question XC du « Traité des Lois », saint Thomas s'appuie sur la « précompréhension »³⁶ dont nous disposons, de ce qu'est une loi. C'est à partir de cette première notion de la loi que se développe la recherche de son essence et la réflexion proprement normative sur les lois.

Nous tenons la notion de loi de l'expérience, dans les actes humains, d'une règle : « La loi est une certaine règle, et mesure des actes, selon laquelle on est poussé à agir ou retenu d'agir »³⁷.

Cette expérience de la règle est liée à une « obligation », mais si la règle oblige, c'est toujours en vue d'une fin. Et c'est la raison qui fixe ou découvre la fin : c'est donc l'intellect qui contemple la fin et la présente à la volonté. L'obligation est donc « fondée sur les exigences de la raison »³⁸.

L'intellect peut aussi, et c'est là son usage théorique, porter sur ce qui est. En ce cas, il énonce des relations nécessaires. Dans son usage pratique, il peut juger l'être au nom de ce qui doit être, à savoir au nom des fins de tout être, de ce que tout être tend à être sans l'être encore. Exigence de la raison pratique, la loi ne peut être subordonnée qu'au bonheur, au bien. Mais c'est précisément la connaissance de l'ordre naturel qui rend possible ce jugement d'ordre pratique et permet de connaître le bien commun dans lequel s'inscrit le bien de chacun. Or toutes les communautés d'êtres se rassemblent dans la communauté la plus vaste : celle de l'univers.

³⁶ Voir Otto Hermann Pesch, *Thomas d'Aquin, limites et grandeur de la théologie médiévale, une introduction*, Éditions du Cerf, 1994, pp. 361-404. M. Pesch définit la précompréhension comme « notion ouverte à un remaniement critique ».

³⁷ *Somme Théologique*, I a, Question XC, article I.

³⁸ E. Gilson, *Le thomisme*, Vrin, Paris, 1942, p. 364.

La hiérarchie des lois qu'élabore saint Thomas met donc au premier rang la « loi éternelle » qui gouverne l'univers entier, en tant qu'il est un tout organisé par l'ordre des fins. La fin de chaque être singulier est l'acte qui l'accomplit et la loi éternelle « n'est rien d'autre que la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle dirige tous les actes et toutes les motions »³⁹.

Quant à la « loi naturelle », elle concerne l'homme, créature raisonnable qui participe à la loi éternelle d'une façon plus excellente que les autres êtres « en ce qu'elle devient elle-même à son tour providence par participation, pourvoyant à elle-même et aux autres »⁴⁰. Cette nouvelle conception se distingue de celle de saint Augustin : au lieu de n'être découverte que du fait de l'illumination, la loi naturelle est accessible aux hommes qui peuvent la découvrir dans la perception de la finalité de l'ordre universel.

Au troisième degré de cette hiérarchie descendante, se situe la « loi humaine », qu'exige la loi naturelle et qui requiert l'activité du législateur humain. C'est l'ensemble hiérarchisé des fins de tous les êtres de l'univers qui fonde l'ordre des lois que doit respecter toute communauté humaine, même si les lois varient selon les situations et les circonstances particulières. Et, si c'est bien la fin propre à chaque être inscrit dans une totalité finalisée qui détermine l'obligation, si la volonté, en ce sens, dépend de l'intelligence, cela ne signifie pas la fin de la liberté. En effet, « la raison est [...] à la fois ce qui découvre la finalité dans l'objet, mais aussi ce qui laisse dans une certaine indifférence et rend donc nécessaire l'intervention de la volonté »⁴¹. Il est donc nécessaire qu'existent des lois humaines qu'institue la volonté des hommes. On pourrait dire que l'ordre de l'univers, composé de créatures différentes dont chacune est orientée par ses propres fins, exige l'exercice de la liberté humaine. Il reste que ne peuvent obliger que celles des lois humaines qui sont justes.

³⁹ *Somme théologique*, Ia-IIa, question XCIII, art. 1.

⁴⁰ *Somme théologique*, Ia-IIa, question XCI, art. 2.

⁴¹ M. Bastit, *op. cit.* p. 85.

Enfin, outre ces trois lois, « la loi divine » s'énonce dans la Révélation. Elle participe à la « loi éternelle » sans se confondre avec elle ni se résorber en elle. Du fait de sa nécessité, c'est une loi ; mais puisqu'il s'agit de la nécessité interne au plan divin qui vise le salut de l'homme pécheur, c'est une loi théologique et non philosophique. Elle assigne à l'homme, depuis l'événement singulier de la Révélation, une fin qui surpasse sa nature mais elle peut néanmoins s'insérer dans l'ordre éternel voulu par Dieu et, ainsi, participer à la « loi éternelle ».

On est loin, semble-t-il, des lois de la nature qu'énoncent les sciences. C'est pourtant de cette vaste conception métaphysique et théologique que Descartes doit dégager la conception des lois de la nature qu'il nomme ainsi, en 1633 pour la première fois, dans le *Traité du Monde*. Si Descartes, en effet, se défend à de multiples reprises, de vouloir traiter de questions théologiques⁴², en revanche, pour reprendre l'expression de P. Guenancia, « la physique cartésienne n'est pas seulement liée à la métaphysique comme un édifice l'est à ses fondements ou, pour reprendre la célèbre image de la préface des *Principes*, comme le tronc aux racines de l'arbre ; elle est d'inspiration métaphysique »⁴³.

Son opposition à la physique de l'École qui enseignait pour l'essentiel les conceptions d'Aristote ne peut être « locale », ni se détacher d'un projet plus radical. D'une part, refuser l'une quelconque de ces conceptions physiques, la distinction entre monde sub-lunaire et monde supra-lunaire par exemple, ou celle du mouvement conçu comme tendance au repos, ou encore celle du « lieu naturel », c'est attenter à toute la physique aristotélicienne dans sa cohérence. D'autre part, la métaphysique est indispensable à la physique, comme l'atteste ce passage de la lettre à Mersenne du 15

⁴² Voir, par exemple, les lettres à Mersenne des 15 avril 1630 et 6 mai 1630, pp. 932 à 937, in *Œuvres et lettres*, Pléiade.

⁴³ Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, Paris 2000, p. 60.

avril 1630⁴⁴ où Descartes affirme : « tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de [la] raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai commencé mes études ; et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie. »

La systématique de la physique cartésienne est solidaire de la systématique de sa métaphysique. Quant aux lois de la nature selon Descartes, on ne saurait les concevoir sans la référence aux vérités éternelles. Les vérités éternelles sont des propositions qui, pour les hommes, s'avèrent indubitables parce que parfaitement nécessaires. Cependant ces deux caractères de nécessité et d'indubitabilité ne concernent que l'esprit humain, parce que Dieu, lui, les crée tout à fait librement, tout en permettant, du fait de sa bonté et de sa véracité, que les hommes les connaissent sans rien y rencontrer de douteux.

C'est d'ailleurs à propos de la question des vérités éternelles que Descartes, dans la même lettre à Mersenne, affirme : «...je ne laisserai point de toucher en ma physique des questions de métaphysique, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures »⁴⁵.

Sans trop explorer la question des vérités éternelles, il faut pourtant rappeler que Descartes y consacre plusieurs textes, avec une certaine constance, puisqu'ils sont écrits de 1627 à 1648, qui tous affirment que c'est Dieu qui les crée⁴⁶.

Il faut encore remarquer que la thèse de la création des vérités éternelles s'accompagne de l'idée que cette création doit nous rester à jamais incompréhensible

⁴⁴ *Loc. cit.*, p. 932.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 933.

⁴⁶ Voir les *Lettres*, à Mersenne (15 avril 1627, 10 mai 1630), à Mesland (1644), à Arnauld (29 juin 1648), Pléiade, p. 932- 937, p. 1162 - 1168, p. 1306 - 1310, et les *Réponses aux cinquièmes objections*, Pléiade, p. 500 - 501. On peut noter d'ailleurs qu'il insiste sur le verbe « créer » en réponse à Mersenne qui utilise à leur propos le verbe « disposer » : la création des vérités éternelles exclut qu'elles soient éternelles par elles-mêmes et rend vaines, à leur propos, la distinction entre essence et existence (lettre du 27 mai 1630).

parce que, si nous pouvons comprendre nombre de choses – le fini créé, les vérités éternelles que Dieu a créées, ce que Dieu a véritablement voulu être possible, ce que Dieu a voulu être nécessaire –, en revanche, nous pouvons seulement *connaître*, mais non pas *comprendre* l'acte par lequel Dieu a librement institué ces vérités éternelles, ni l'unité absolue, dans cet acte, de la volonté et de l'entendement divin⁴⁷. Dans la lettre à Mesland, Descartes cite saint Augustin à l'appui de ce qu'il avance : « ...l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il y a en lui une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt*⁴⁸, etc., parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose. » L'absolue unité de l'acte divin appartient à l'idée claire et distincte qu'on peut former de Dieu, bien qu'aucun exemple n'en soit donné sous aucune forme, mais il est rigoureusement impossible – et même interdit – à l'homme de chercher à s'en donner une représentation : toute représentation conduirait à un certain anthropomorphisme, à penser Dieu sur un modèle intellectualiste ou volontariste. Puisque nous ne devons pas prétendre à « être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde »⁴⁹, la question même des causes finales est ainsi exclue, pour des raisons métaphysiques autant que du fait du changement de méthode scientifique.

On sait que le *Traité du Monde* n'est édité qu'en 1664, après la mort de Descartes qui, du fait de la condamnation de Galilée, renonce à le publier en 1633, au moment où il en achève la rédaction⁵⁰, mais en donne un aperçu dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode* de 1637. Les chapitres VI et VII de ce traité portent des titres remarquables : respectivement, « Description d'un nouveau monde » et « Des lois de la Nature de ce nouveau monde ». Descartes y propose une fiction qui

⁴⁷ Voir essentiellement la lettre à Mesland, *loc. cit.*, et l'analyse que J.-M. Beyssade propose de cette question, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Paris, 2001, pp. 107 à 132.

⁴⁸ « Parce que tu vois ces choses, elles sont », *Confessions*, XIII, 38.

⁴⁹ *Lettre* du 15 octobre 1645 à Élisabeth, Pléiade, p. 1206.

⁵⁰ Voir la *Lettre* à Mersenne de fin novembre 1633, in *Œuvres et lettres*, Pléiade, pp. 947-948.

expose la création d'un nouveau monde, de telle sorte qu'il peut négliger toutes les questions de l'origine et de la formation du monde réel. Cela lui permet d'attribuer à ce nouveau monde « une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible »⁵¹. Ainsi peut-il proposer une conception de la matière qui l'assimile à l'étendue, dont le seul mouvement local suffit à produire toutes les figures et tous les états des différents corps. C'est dans ce contexte qu'apparaît l'expression « lois de la Nature » : elle est d'abord utilisée à propos de la matière que Dieu a créée, puis divisée en parties qui ne diffèrent que par la « diversité des mouvements qu'il leur donne » ; ces différentes parties de la matière continuent en effet leur mouvement « selon les lois ordinaires de la Nature »⁵², dont Descartes précise immédiatement que Dieu les a « merveilleusement établi[es] ». Elle revient ensuite dans le titre et le début du chapitre VII, dans quelques lignes où il clarifie l'acception en laquelle il entend le mot « Nature » et le concept qu'il en forme :

« Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car, de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature »⁵³.

Ces lois de la Nature constituent les fondements de la nouvelle mécanique : ce sont les principes de la conservation du mouvement, c'est-à-dire les principes de la

⁵¹ *Le Monde*, ch. VI, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 345, Classiques Garnier, éd. 2001.

⁵² *Ibid.*, p. 346.

⁵³ *op. cit.*, ch. VII, p. 349. Rien n'est souligné dans le texte de Descartes.

physique géométrique. Or elles se déduisent de la nature même de Dieu puisqu'elles expriment la constance et la fermeté de son action, l'immutabilité divine.

« Si certains des usages scientifiques modernes de la notion de loi sont en place vers 1540, ils ne deviennent courants qu'au cours du XVII^e siècle, et très progressivement », selon C. Chevalley⁵⁴, qui précise que Kepler n'emploie presque jamais cette expression et que Galilée parle plus souvent de « proportions », de « rapports » ou de « principes » que de lois. Il n'est donc pas indifférent que Descartes ait recours à cette expression.

Par ailleurs, dans le livre dont le titre exprime la thèse majeure, *Du monde clos à l'univers infini*⁵⁵, Alexandre Koyré a clairement montré comment à la physique ancienne qui concevait un monde clos, fini, ordonné selon une hiérarchie assignant à chaque être ou phénomène une place définie dans le tout harmonieux, physique qualitative et « différenciée », s'est substituée, de façon progressive mais non linéaire, la physique nouvelle qui présente un univers homogène et « infini », dans lequel les mêmes lois et les mêmes principes règlent tous les phénomènes matériels. Cela ne va pas sans une transformation conceptuelle et sémantique essentielle, puisque c'est à partir de ce moment-là que le terme « loi » peut commencer à désigner des énoncés mathématiques qui gouvernent la totalité des phénomènes naturels.

La « loi de la nature » est désormais exprimée par une fonction mathématique qui, parce qu'elle comporte des variables et, de ce fait, une dimension dynamique et temporelle, la distingue de la conception statique d'un ordre de la nature géométrique au sens antique du terme.

Descartes n'est pas l'instigateur de la révolution scientifique, qui a commencé dès avant le XVII^e, ne serait-ce que du fait des travaux, observations, hypothèses et découvertes de Copernic, G. Bruno, Tycho Brahé, ... Mais, après Kepler, après Galilée

⁵⁴ C. Chevalley, *loc. cit.*, p.161- 162.

⁵⁵ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, collection Idées, 1973.

dont il est pourtant le contemporain, Descartes se soucie quasi exclusivement de mathématiser la physique nouvelle et, peut-être plus encore, d'élaborer la philosophie qui doit s'accorder avec elle, en assurer la légitimité et la vérité. Avant lui, Kepler a procédé à la géométrisation de la vision, Galilée à la géométrisation du mouvement. L'expérimentation s'est imposée et on admet désormais la légitimité d'une pratique qui ne consiste plus à observer la nature, mais plutôt à lui « arracher » les phénomènes pour les répéter dans un espace clos, artificiel – qui, à terme, deviendra l'espace du laboratoire –, afin d'en rendre raison.

Selon A. Koyré, pour Descartes, « la physique traditionnelle est morte. Et même enterrée. [...] Ce qu'on a à faire, [...] c'est de fonder et de développer une physique nouvelle, – la vraie – et de [...] présenter [...] une nouvelle conception de la matière, et une nouvelle conception du mouvement »⁵⁶. C'est ce qu'on appellera le « mécanisme cartésien ».

Cependant, la conception nouvelle de la nature conduit à un paradoxe : la science nouvelle donne accès à l'intelligibilité de la nature, la présente dans la simplicité de son fonctionnement mécanique, lui-même purement mathématique, mais pour donner cet accès à l'intelligibilité d'une nature simple, elle exige qu'on se détourne de l'attitude naturelle et spontanée, de l'observation des régularités apparentes des phénomènes et, éventuellement, de leurs irrégularités.

La nouvelle physique soutient qu'elle atteint la nature, qu'elle en rend raison par la géométrie alors qu'elle a, au même moment, et nécessairement, recours à l'abstraction et l'artifice. Comment la physique géométrique peut-elle être naturelle alors qu'elle semble contredire l'expérience sensible immédiate ? Comment est-ce que la physique géométrique peut être la *vraie* physique, la physique du monde réel ?

C'est ici l'intérêt de la construction cartésienne qui, du fait de son « inspiration métaphysique », résout ce paradoxe. En posant que Dieu a établi les lois de la Nature

⁵⁶ A. Koyré *Études galiléennes*, Hermann, Paris 1966, p. 318.

dont il est le créateur autant que des hommes, qu'il a rendu ceux-ci capables de voir, non pas seulement avec leurs yeux, mais encore et surtout avec leur âme et plus précisément encore avec leur entendement, dans lequel il a imprimé des notions de ces mêmes lois, Descartes peut garantir la certitude et la vérité de la connaissance intellectuelle, mathématique, des êtres et des événements d'une nature entièrement réduite à la matière, à l'étendue, à l'espace.

C'est parce que Dieu est pensé comme législateur qui crée les lois de la nature, autant sinon plus que les créatures elles-mêmes, parce qu'il est bien créateur des vérités éternelles, que les hommes peuvent en partie connaître la nature et ses lois. Ainsi peut-on attribuer à ces lois, fondées dans la métaphysique, les deux caractères de la loi scientifique, nécessité et universalité. Vraies de tous les mondes possibles – universalité –, elles ne peuvent pas ne pas être ni être autrement – nécessité –, parce que Dieu les crée et les conserve, comme il crée et conserve toute la création. Dieu crée arbitrairement, par un décret de sa volonté, laquelle n'est soumise à rien, pas même aux vérités mathématiques qui ne sont des vérités que parce qu'il les a créées. C'est ce décret de Dieu qui rend les lois de la Nature absolument vraies et nécessaires, décret qui pourtant ne peut paraître « arbitraire » qu'à nos yeux, sans que nous puissions savoir s'il l'est ou non, du fait de l'interdit qui exclut la *compréhension* de l'acte divin. C'est ainsi que Descartes parvient tout à la fois à garantir la vérité de la science physique mathématisée et à exclure la finalité en justifiant qu'on ne se préoccupe que des causes efficientes, lesquelles permettent d'agir sur la nature autant que de la connaître. C'est bien la métaphysique qui, en circonscrivant ce qu'on peut savoir de Dieu, en excluant toute considération théologique, permet de déterminer le champ de la connaissance de la compréhension possible, en le limitant au fini. Ainsi la physique est-elle « libérée » tout autant qu'elle est légitimée et fondée.

Pierre Guenancia le dit ainsi : « Une fois [...] reconnue [la dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique], la science n'a rien de mieux à faire qu'à se développer de façon autonome, ce qu'elle ne pourrait faire si elle devait sans cesse

retourner à ses propres fondements »⁵⁷. On peut aussi choisir de considérer que Descartes a surtout assuré ainsi la liberté de travailler à la science, sans avoir à se soucier des théologiens. Mais si le sort de la physique ne peut être séparé de l'ensemble de la philosophie cartésienne, on est alors fondé à prendre au sérieux les textes qui attestent, tout à fait explicitement, que les lois de la nature, dans l'usage scientifique de l'expression, sont pensées sur le modèle du commandement divin auquel tous les êtres de l'univers doivent se soumettre, comme l'affirme la célèbre formule de la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 selon laquelle « c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume »⁵⁸.

Ainsi, au moment même où se constitue la physique que nous reconnaissons comme proprement scientifique, la « loi de la nature », ne se pense qu'enracinée dans la métaphysique sans laquelle la physique, prise en elle-même, ne serait qu'un corps d'hypothèses, une science d'hypothèses sans consistance ni garantie.

Mais, surtout, elle est effectivement pensée comme loi prescrite à la nature par Dieu, au moment de sa création, comme au cours de sa conservation et la comparaison politique ne doit pas être sous-estimée. Dieu impose à la nature des lois pour y faire régner l'ordre que les hommes peuvent y déchiffrer et respecter.

À la différence de Descartes, Kant n'est pas un acteur majeur de la science⁵⁹, ni de sa constitution, ni de son développement. Pourtant, c'est la science newtonienne – ainsi que les divers effets de son retentissement rapide dans les travaux philosophiques de l'époque⁶⁰ – qui suscite une grande partie de sa réflexion, sinon l'ensemble de sa démarche philosophique⁶¹. Si la *Critique de la raison pure* est destinée par Kant à instaurer un « tribunal » qui doit déterminer les limites du pouvoir

⁵⁷ A. Koyré *Études galiléennes*, op. cit., p. 62

⁵⁸ *Loc. cit.*

⁵⁹ Il faudrait néanmoins tenir compte de son intervention dans le domaine de la cosmologie et de l'"hypothèse de Kant - Laplace".

⁶⁰ On trouve un exposé de la réception des travaux de Newton et des réactions philosophiques à leur endroit in M. Puech, *Kant et la causalité*, Vrin, 1990.

de connaître dont la raison peut légitimement prétendre disposer, c'est afin de mettre un terme aux incessants conflits qui déchirent la métaphysique et la rendent stérile, mais c'est aussi que le succès de la science newtonienne l'exige, puisqu'il faut élaborer une théorie de la connaissance qui lui soit adéquate. En ce sens, le souci de Kant – élaborer une science des principes de la connaissance qui rende compte de la science de son époque – n'est pas si éloigné de celui de Descartes. En revanche, ce n'est pas de la métaphysique, pensée sur le modèle du conflit politique – dans la célèbre image du « *Kampfplatz* »⁶² – qu'il attend, lui, une garantie de la validité de la physique, même s'il lui reconnaît une extrême importance⁶³. On peut même soutenir qu'à l'inverse, c'est de la science newtonienne qu'il pense pouvoir tirer les moyens de sauver la métaphysique.

La « révolution copernicienne »⁶⁴ comme la « méthode transcendantale » ne peuvent donc se comprendre et s'évaluer qu'en relation avec les développements de la science et de la philosophie de l'époque où Kant intervient en philosophie. L'Europe savante est alors divisée par un conflit qui se développe autour de la physique de Newton, dont les *Principes mathématiques de philosophie naturelle* ont été publiés en 1686 - 1687. La correspondance échangée par Leibniz et Clarke à propos de la nature de l'espace a été, elle, publiée en 1720, quatre ans après la mort de Leibniz. Ce conflit oppose les tenants du « leibnizo-wolfisme » (soit la philosophie rationaliste de Leibniz, mais popularisée et peut-être affaiblie en même temps que durcie par Wolff⁶⁵), aux

⁶¹ Fabien Capeillères a d'ailleurs publié un ouvrage qui a pour titre *Kant philosophe newtonien*, Éd. Du Cerf, Paris 2004.

⁶² *Critique de la Raison pure*, préface de la première édition, tr. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris 1944, 6^e éd. 1968, p. 58.

⁶³ Si la métaphysique accumule les obscurités dans sa quête d'un inconditionné, elle témoigne cependant d'une exigence naturelle et inéluctable de notre raison, au point qu'elle "*subsisterait quand bien même toutes les autres [sciences] seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie entièrement dévastatrice*", *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ Pour une discussion de l'usage de la notion de « révolution copernicienne », voir F. Capeillères, *op. cit.*

⁶⁵ Selon les expressions de Michèle Crampe-Casnabet : *Kant, une révolution philosophique*, Bordas, Paris, 1989. Tout ce qui concerne Kant doit beaucoup à l'enseignement oral et aux écrits de Michèle Crampe-Casnabet.

partisans de la méthode de Newton⁶⁶. Entre le moment cartésien et l'élaboration du kantisme, s'est en effet constituée et durcie l'opposition entre « empiristes » et « rationalistes »⁶⁷, qui porte sur deux questions qui concernent le rapport de la pensée aux choses, celle de l'origine de la connaissance et celle du rapport de l'essence à l'existence, du logique à l'ontologique. Puisque la science a pour visée de rendre rationnellement compte du réel, elle requiert des connaissances qui aient les deux caractères d'universalité et de nécessité que la raison exige. Mais il faut aussi que ces connaissances nécessaires et universelles portent effectivement sur les objets réels que nous ne rencontrons que dans l'expérience. Les rationalistes situent la source des connaissances dans l'entendement et privilégient la connaissance de l'essence, dont ils parviennent parfois, au moins à propos de Dieu, à déduire l'existence. Les « empiristes », dont Locke et Hume sont les plus illustres, ne reconnaissent, à l'origine de nos connaissances, que l'expérience et distinguent radicalement l'existence de l'essence, laquelle est parfois confondue avec le concept.

L'empirisme de Locke⁶⁸ affirme, contre la conception cartésienne des idées innées, semences de vérités dont Dieu aurait doté les hommes, que toute notre connaissance naît des impressions sensibles que nous recevons des objets et des idées simples dont les combinaisons forment les idées complexes. Toute

⁶⁶ Newton a lui-même écrit des textes philosophiques situés en appendice de ses ouvrages scientifiques, ce qui, selon M. Puech (*op. cit.*, p. 43), indiquerait qu'il est « le physicien de l'avenir et non l'héritier des physiciens de philosophes. »

⁶⁷ L'usage s'est imposé de regrouper sous le terme de « rationalistes » – voire de « rationalistes dogmatiques » ou encore d'« intellectualistes » –, les philosophes qui admettent que la connaissance procède de la pensée aux choses, tandis qu'on désigne du terme d'« empiristes » ceux qui posent au contraire que la connaissance procède des choses à la pensée. Selon le Lalande, qui cite Bacon (*Cogitata et visa*), l'usage de ces deux termes existerait dès le XVII^e siècle. On peut considérer que cette opposition est « grossière », comme toutes celles qui ont un usage plus pédagogique que proprement philosophique, mais elle permet des raccourcis aisés.

⁶⁸ Ce qui concerne Locke peut être jugé très insuffisant, partiel, voire « partial », du fait que l'exposé vise à rendre compte de la position kantienne. Pour une approche plus riche, plus complète et plus fine de Locke, il faudrait consulter les ouvrages, assez peu nombreux en français, qui lui sont consacrés : A.L. Leroy, *Locke, sa vie son œuvre*, PUF, 1964 ; F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 ; Y. Michaud, *Locke*, Bordas, 1986. Il faut ajouter que le modèle de la science est pour Locke la physique corpusculaire de Boyle, et non plus la physique de Galilée.

connaissance repose exclusivement, directement ou indirectement, sur des faits⁶⁹. On peut dire, comme M. Puech, que la philosophie de Locke est une « anthropologie de la connaissance »⁷⁰. Elle donne lieu à un certain scepticisme, en ignorant toute considération métaphysique.

Mais c'est Hume⁷¹ qui, en poursuivant, dans le *Traité de la Nature humaine*⁷², la voie ouverte par Locke, mène la critique de l'entendement humain assez loin pour susciter un scepticisme intégral, dont lui-même pourtant ne se réclame pas, puisqu'il prône un « scepticisme mitigé »⁷³. En effet, selon lui, il n'il y a, dans l'esprit humain, que des impressions sensibles reçues, des idées simples qui, elles-mêmes, n'en sont qu'une « réflexion » amortie et n'en diffèrent que par leur degré de vivacité, et enfin, des idées complexes qui se forment selon les principes de l'association qu'il entreprend d'explorer et d'exposer. Ces principes sont pensés, en référence à Newton, par analogie avec le phénomène de l'attraction « qui a dans le monde de l'esprit d'aussi extraordinaires effets que dans le monde de la nature » et dont les « causes sont pour la plupart inconnues » de sorte qu'il faut « les résoudre en qualités *originelles* de la nature humaine [qu'il] ne prétend [...] pas expliquer »⁷⁴. Il admet ainsi que l'entreprise qui voudrait « pénétrer la nature des corps ou [...] expliquer la nature secrète de leurs opérations [est] hors des prises de l'entendement humain » et borne l'ambition de sa philosophie à la tâche d'« expliquer la nature et les causes de nos

⁶⁹ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, 1690, tr. fr. J.-M. Vienne, Vrin, Paris 2001.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 131.

⁷¹ La remarque qui concerne Locke vaut aussi pour Hume, à propos duquel la bibliographie française est en revanche plus fournie : A. Leroy, *David Hume*, PUF, 1953 ; G. Deleule, Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier Montaigne, Paris, 1979. ; Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, PUF, 1953 ; M. Malherbe, *La philosophie empiriste de D. Hume*, Vrin, 1976 ; *Kant ou Hume*, Vrin, 1993 ; Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1983 ; J.-P. Cléro, *Hume*, Vrin, 1998. Le modèle de la science est pour Hume la physique de Newton.

⁷² David Hume, *Traité de la nature humaine*, 1739, tr. fr. 2 volumes, A. Leroy, éd. Aubier - Montaigne, 1968.

⁷³ *Enquête sur l'entendement humain* (p. 218 de l'édition de 1966), Aubier, Paris, 1947.

⁷⁴ *Traité...*, Livre I, I, Sect. IV, vol. 1, p. 77. C'est Hume qui souligne.

perceptions, impressions ou idées »⁷⁵. Ayant réduit l'ordre causal de la nature à n'être qu'un effet des habitudes de notre esprit, Hume peut, dans la conclusion du premier livre du *Traité*, en venir à cette déclaration désabusée : « Dans tous les événements de la vie, nous devons toujours conserver notre scepticisme. Si nous croyons que le feu chauffe et que l'eau rafraîchit, c'est seulement parce que ça nous coûte beaucoup trop de peine de penser autrement. Mieux, si nous sommes philosophes, ce doit être seulement sur des principes sceptiques et par l'inclination que nous ressentons à nous employer de cette manière. ». La philosophie n'est qu'une activité possible parmi d'autres : on peut aussi « jouer au trictrac »⁷⁶.

Or les leibnizo-wolffiens, eux, ont essentiellement retenu du cartésianisme la méthode mathématique comme modèle souverain de tout savoir ; la méthode mathématique, c'est-à-dire, selon eux, une méthode entièrement analytique et déductive, puisqu'elle ne porte pas sur des existences. L'analyse, opération par laquelle on décompose un tout en ses éléments constituants, permet de procéder à la déduction. En son sens non kantien, la déduction est l'opération qui tire de certaines prémisses les conclusions qu'elles impliquent nécessairement. Mais, à strictement parler, la déduction, opération purement logique, est tautologique : elle permet seulement de développer ce qui est déjà contenu dans les propositions initiales, sans produire réellement de nouvelles connaissances. C'est du fait du privilège accordé à l'analyse et la déduction que, de Leibniz à Wolff, le rationalisme en vient progressivement à réduire l'ontologique au logique, le réel au possible, le réellement possible au logiquement possible. Selon Leibniz, il faut, pour rendre compte des choses qui existent, combiner différents principes rationnels : le principe d'identité, le principe de raison suffisante, le principe du meilleur, le principe d'économie. Il faut tenir compte de ce que Dieu pense, au niveau des purs possibles, mais aussi de la volonté de Dieu, qui détermine les existences. Sans entrer dans le détail du système de

⁷⁵ *Op. cit.*, Livre II, I, Sect. V, vol. 1, 134.

⁷⁶ *Op. cit.*, Livre I, IV, sect. VII, vol. 1, p. 363 ; p. 362.

Leibniz, on doit néanmoins affirmer que les vérités « de fait », celles qui portent sur les existences, ne s'y confondent pas avec les vérités strictement rationnelles qui sont des vérités « identiques », du type tautologique « a est a ». Mais, dans le wolffisme, s'opère une réduction au principe d'identité, toutes les vérités de fait se résolvant en des vérités identiques. Penser logiquement, c'est résoudre n'importe quel objet en éléments identiques. La norme de l'être, c'est la proposition analytique. Penser, c'est juger, mais juger, c'est une pure opération d'analyse. Se développe alors une pure logique de l'identité qui permet de prétendre tout déduire et tout démontrer, y compris, et c'est là tout l'enjeu, les existences.

La physique cartésienne permettait encore de concevoir les lois de la Nature comme des principes géométriques, du fait de la réduction de la matière à l'espace géométrique, au moyen du concept d'étendue. Il n'en va pas de même avec la physique de Newton qui se présente, elle, comme une dynamique générale, certes mathématisée, mais qui, parce qu'elle définit les notions fondamentales de force, d'espace et de temps, absolus et relatifs, exige de concevoir ces lois autrement. Les trois lois fondamentales, les trois « axiomes », loi d'inertie, loi de proportionnalité du changement de la quantité de mouvement à la force et loi de l'égalité de l'action et de la réaction, supposent non seulement l'existence, mais aussi certaines qualités, des objets de la nature et des forces qui les organisent et les animent. Quant à la méthode de Newton, elle insiste sur l'analyse, puis la synthèse, mais le sens de l'analyse a changé. Analyser, ce n'est plus désormais décomposer un objet en éléments identiques, simples, c'est-à-dire expliciter le contenu d'un concept. Analyser⁷⁷, c'est remonter d'un donné, irréductible en tant que tel, à ses conditions, aux principes qui peuvent, provisoirement et relativement, en rendre raison. C'est pourquoi les partisans de la méthode newtonienne affirment, eux, que l'existence d'un objet physique est

⁷⁷ Voir F. Capeillères, *op. cit.*

toujours existence spatio-temporelle et qu'on ne saurait la déduire par une pure opération d'analyse au sens logique de ce terme. Ils refusent qu'on assimile l'ontologique au logique ; ils refusent qu'on adopte en physique une méthode purement déductive ; ils refusent qu'on confonde la causalité logique et la causalité réelle. La première ne peut prétendre rendre compte que de l'essence ; seule la dernière peut rendre compte de l'existence. Et contre le primat de la déduction, ils défendent l'induction, qui va des faits particuliers à la loi générale, et qui implique que la définition d'une série quelconque de phénomènes ne peut jamais être un point de départ de la connaissance, mais seulement son point d'arrivée, et encore, toujours sujet à révision. C'est ce qui caractérise la méthode inductive et expérimentale, contre le mathématisme.

Kant a adopté cette conception de l'analyse, en l'intégrant à sa propre démarche, dont l'originalité consiste à poser autrement la question de la connaissance pour sortir de l'alternative du dogmatisme ou de l'empirisme. Il faut s'attacher à penser un statut de l'expérience qui permette de tenir à la fois le caractère universel et nécessaire de la science et le fait qu'elle porte pourtant sur ce qui est extérieur à la pure pensée. Parvenu très tôt à la certitude que l'existence ne se déduit pas, il use de la distinction entre essence et existence pour affirmer que le réel est radicalement différent du logique. L'existence ne peut que se constater, s'éprouver, s'expérimenter. L'existence appelle, exige l'expérience. Il est impossible de la réduire à l'essence. Si l'existence se constate dans l'expérience, alors il faut admettre qu'elle est « donnée », et qu'elle est « reçue ». C'est en ce sens que la sensibilité trouve dans la conception kantienne une place presque aussi importante que chez les « empiristes » : elle seule peut donner accès au donné de la connaissance, à sa « matière » irréductible, au moyen des intuitions sensibles qui se rapportent directement et immédiatement à des objets. Il n'y a d'intuition que singulière. Faculté de recevoir des impressions de ce que nous rencontrons dans l'expérience, la sensibilité est radicalement distincte de

l'entendement, non pas en ce qu'elle serait trompeuse, confuse ou obscure, mais en ce qu'elle est réceptivité au donné, alors que l'entendement se caractérise comme « spontanéité », c'est-à-dire comme faculté de produire des concepts, des représentations qui se rapportent indirectement, de façon médiate, à des objets d'expérience.

C'est là une rupture avec l'héritage leibnizien⁷⁸. Kant, du fait de l'hétérogénéité du logique et du réel, pose le caractère irréductiblement distinct des deux sources de notre connaissance, la sensibilité, faculté des intuitions, et l'entendement, faculté des concepts. Le logique se distingue du réel, de l'existence ; la sensibilité est revalorisée et nettement distinguée de l'intelligible, mais cela ne signifie pas pour autant que le réel se confonde simplement avec le sensible. La sensibilité est notre point de rencontre avec le réel, mais on ne peut pas supposer pour autant qu'elle nous le livre « tel qu'il est ». C'est là le sens de la « révolution copernicienne ». Connaître, c'est un certain rapport du sujet à l'objet, qui s'atteste par la présence, « dans le sujet », d'une représentation de l'objet, lequel lui reste extérieur. Comment savoir si une représentation dans le sujet, autrement dit, un « état » du sujet, est ou non conforme à l'objet dont elle est représentation mais qui se tient hors d'elle ? Ce problème de la vérité, de l'accord entre représentation et chose n'a pu jusqu'alors être résolu, dans ces termes, que par l'intervention du Dieu vérac des cartésiens, ou par une « harmonie préétablie »⁷⁹ à admettre entre l'ordre des choses et l'ordre des idées.

⁷⁸ On peut dire, très schématiquement, que, pour Leibniz, le sensible est « de l'intelligible confus », ce que nous connaissons par les sens étant, en réalité, de nature intelligible, bien que notre nature finie ne nous permette de le saisir que confusément dans la sensibilité. Ce qui suppose une continuité entre sensibilité et entendement. Quand les empiristes soutiennent que l'intelligible est du sensible amorti, affaibli, ils admettent la même continuité, bien qu'inversée, entre sensible et intelligible.

⁷⁹ Leibniz, que cet exposé néglige trop, use de la notion d'harmonie préétablie pour rendre raison de la possibilité que les monades, substances, unités de réel, soient unies au sein de l'univers. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* et *La monadologie*, Paris : Aubier, 1962. À propos de Leibniz, voir : Yvon Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1969 ; Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, rééd. Olms, 1969 ; Martial Guérout, *Leibniz, Dynamique et métaphysique*, rééd. Aubier, 1967 ; Michel Serres, *Le système de Leibniz*, PUF, 1968 ; G. Deleuze, *Le pli*, Minuit, 1988.

La distinction conceptuelle majeure qui permet à Descartes d'en finir avec la question de la finalité et de se fier aux vérités éternelles, c'est celle qu'il établit entre concevoir et comprendre : nous pouvons nous former une idée vraie de Dieu, mais nous ne pouvons pas le comprendre, pas plus l'unité en lui de la volonté et de l'entendement que son acte de création. Ce qui permet à Kant d'élaborer sa critique de la métaphysique, c'est la différence qu'il établit entre « penser » et « connaître »⁸⁰. Nos deux pouvoirs, pouvoir de penser et pouvoir de connaître, relèvent de l'exercice de la raison, mais la pensée, en tant que telle, est infinie et toujours susceptible de dépasser, de négliger, d'abandonner l'expérience, alors que la connaissance, elle, toujours finie, même si elle progresse indéfiniment, n'a pour domaine que l'expérience. C'est bien pour borner le domaine de la raison et limiter ses prétentions, tout en lui assurant une valeur de connaissance certaine, que Kant met en œuvre l'investigation « transcendantale » et la « révolution copernicienne ».

Loin donc de chercher à donner un fondement métaphysique à la physique, il considère que, puisque la science est possible, qu'elle existe réellement, qu'elle a une valeur de certitude, qu'elle énonce des lois universelles et nécessaires, la seule question à poser ici est celle de savoir quelles sont ses conditions de possibilité. Newton admet l'existence du monde et cherche à en faire le système. On doit, de la même manière, partir de l'existence de cette réalité qu'est la science pour atteindre ce qui la rend possible. La question de Kant est constante : étant donné un réel, comment l'expliquer ? C'est la question transcendantale qui demande toujours et seulement « quelles sont les conditions de possibilité *a priori* d'un fait réel ? » Notamment, cette réalité particulière qu'est la science. C'est pourquoi l'enquête porte désormais sur le sujet connaissant et ses objets. Elle concerne exclusivement le sujet de la science, celui qui « fait » la science, non le sujet individuel psychologique. Il s'agit du « sujet

⁸⁰ La distinction est établie en particulier dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, T.P., pp. 20 – 21.

transcendantal », sujet de la connaissance, « transcendantal » n'ayant d'autre rapport avec la transcendance que de désigner ce qui est condition de possibilité d'une connaissance et de son usage *a priori*. La démarche de Kant n'est donc pas « ontologique » au sens où il chercherait à déterminer la nature de l'être, mais elle n'est pas plus « psychologique » : il ne s'agit pas d'observer l'âme humaine, à la manière de Locke ou de Hume pour décrire la façon dont l'esprit procède. S'en tenir là, ce ne serait pas sortir de l'expérience pour en rendre compte.

Instruit par les empiristes, ayant retenu de Hume cette idée que les représentations du réel dont nous disposons ne peuvent être comparées au réel qu'elles représentent, il résout le problème de l'accord entre la pensée et le réel en le transformant radicalement, par le recours à la notion de phénomène⁸¹. Nous devons admettre que la connaissance n'est pas connaissance des « choses » telles qu'elles sont « en elles-mêmes », c'est-à-dire indépendamment de la connaissance que nous en constituons, parce que nous ne pouvons pas sortir de nos représentations pour juger de leur accord avec ce qu'elles représentent. Nous ne connaissons que des « phénomènes », à savoir les objets tels qu'ils sont « pour nous », ce qui ne signifie pas pour des sujets individuels empiriques (ce serait la voie d'un subjectivisme effréné), mais pour le sujet de la connaissance. Les phénomènes, loin d'être de pures « apparences », sont la seule réalité objective connaissable. La question de la vérité est transformée, précisément parce qu'elle est limitée : en ruinant la prétention à connaître la chose en soi, on peut rendre raison de la connaissance rationnelle et objective du sensible. Mais c'est à la condition de soigneusement distinguer les objets, que la connaissance constitue, des choses inconnaissables, qu'elle ne peut atteindre, mais dont on admet que les phénomènes sont les manifestations. Le critère de l'objectivité, c'est (et ce n'est que) l'universalité de la représentation du sujet connaissant. Est « subjective », au sens ordinaire, une représentation qui n'a de valeur

⁸¹ La notion de *phénomène*, élaborée depuis l'Antiquité et constamment reprise, sert à caractériser les philosophies de Berkeley et Hume comme *phénoménismes*. Kant tient l'« excellent Berkeley » (C.R.P., T.P., p. 74) pour un « idéaliste dogmatique » (*Ibid.*, p. 205).

que pour un individu particulier ; est objective une représentation universellement valable, c'est-à-dire valable pour ce sujet connaissant qu'est le sujet transcendantal.

Il y a un donné de la connaissance, une "matière". Il est constitué en objet par la "forme" que lui impose le sujet. Connaître suppose la mise en œuvre de la réceptivité de la sensibilité à laquelle le sujet doit ses intuitions sensibles, toujours singulières, et de la spontanéité de l'entendement qui produit des concepts et unifie le donné sensible pour l'informer sous ses principes. Il ne peut y avoir de connaissance qui ne conjugue intuition et concept : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles »⁸². Les formes pures *a priori* de la sensibilité, espace et temps, ont pour effet que toutes nos intuitions sensibles sont intuitions d'objets spatio-temporels. Les concepts purs de l'entendement, les catégories, en s'appliquant *a priori* aux éléments que l'intuition reçoit, permettent de leur donner une unité et d'en faire la synthèse.

Les catégories sont aussi les principes de tous les autres concepts dont nous disposons, concepts dérivés ou concepts empiriques.

Descartes a défini la nature comme matière, c'est-à-dire étendue, et ses lois comme lois du mouvement. Kant la définit comme « l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, d'après des règles nécessaires, c'est-à-dire suivant des lois. » et il ajoute aussitôt qu'il y a donc « certaines lois, et, même, des lois *a priori* qui rendent tout d'abord possible une nature... »⁸³. Ces lois *a priori*, c'est désormais l'entendement

⁸² *Ibid.*, p. 77.

⁸³ *Ibid.*, p. 198.

qui les prescrit aux phénomènes. La « conformité nécessaire [de la Nature] à la loi »⁸⁴ est telle que Kant peut écrire, tout en reconnaissant qu'il peut paraître « extravagant et absurde [...] de dire que l'entendement est lui-même la source des lois de la nature »⁸⁵, que « l'entendement est lui-même une législation pour la nature, c'est-à-dire que sans l'entendement il n'y aurait nulle part de Nature »⁸⁶.

Ce n'est donc plus Dieu le législateur, mais l'entendement. L'entendement « produit » la nature au sens où il n'y a plus de nature « substance », subsistant par elle-même ou par l'effet de l'acte divin (de création, de création continue ou de conservation), à découvrir ou explorer, mais où ce terme même de « nature » ne signifie rigoureusement plus que la série des phénomènes ordonnés selon les lois de l'entendement. Le Dieu de Descartes, bon et vérac, donnait aux hommes la possibilité de comprendre les lois qu'il avait instituées dans la nature qu'il avait créée. C'est dans le sujet transcendantal que se trouve désormais la loi de la nature, puisque, à la théologie et à l'ontologie, s'est substituée une théorie de la constitution de l'objet de connaissance. Si les lois de la nature sont universelles et nécessaires, c'est du fait que nécessité et universalité sont des exigences de la raison qui organise et structure le donné de l'expérience selon les catégories de l'entendement et qui ne peut se contenter de l'empiricité⁸⁷. Nécessité et universalité, loin de manifester la transcendance de l'ordre divin, expriment la seule transcendance de la raison, des structures du sujet de la connaissance. Ce n'est pas une nature donnée, mais la nature pensée que concernent les lois de la physique. Plus encore, c'est la raison qui produit et institue la nature en imposant aux phénomènes les liaisons qui les ordonnent en séries, voire en séries de séries : « ...tous les phénomènes de la nature, quant à leur

⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁷ Bien entendu, Kant distingue parmi les lois celles qui sont des lois pures de l'entendement de celles qui en sont des déterminations particulières, les lois empiriques. Cf. *ibid.*, p. 143.

liaison, doivent être soumis aux catégories, et la nature (considérée simplement comme nature en général) dépend de ces catégories comme du fondement originaire de sa conformité nécessaire à la loi (en qualité de *natura formaliter spectata*) »⁸⁸. La nature n'est plus que l'ordre légal de l'enchaînement des représentations du sujet connaissant.

Ce qui n'a pas changé, c'est le vocabulaire qui sert à évoquer les lois de la nature, même si celui de Kant est nettement plus juridique que politique, comme l'exprime déjà l'idée d'un « tribunal » de la raison. Entendement législateur, conformité à la loi, règles, jugements, tout ce qui concerne le pouvoir de connaître les lois de la nature et ces lois elles-mêmes, est évoqué dans le langage du droit. La loi de la nature, dont la différence à l'égard des lois de la cité est pourtant maintenue, se découvre et se pense dans le vocabulaire des institutions humaines. De Descartes à Kant, un pas est franchi, puisqu'il ne s'agit plus de fonder l'ordre de la nature en Dieu, mais une continuité se perpétue : celle qui consiste à penser la nature et son ordre supposé sur le modèle de l'ordre humain. Elle est même renforcée dans la mesure où Kant peut explicitement énoncer la présence du « prescriptif » dans les lois « descriptives », dans diverses formules, comme celle qu'on trouve dans la seconde édition de la *Critique*, au paragraphe 26 de « l'Analytique des concepts » : « Les catégories sont des concepts qui *prescrivent* des lois *a priori* aux phénomènes et par suite à la nature considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes... »⁸⁹.

Les sciences de la nature, bien entendu, ne se règlent pas nécessairement sur les considérations des philosophes qui s'en préoccupent. Les succès des sciences et leur développement peuvent se déployer sans le souci de la question de l'origine et des conditions de la connaissance. C'est même ce qui semble dominer après le XVIII^e siècle, au fur et à mesure que les philosophes cessent d'être eux-mêmes des savants

⁸⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 141. Rien n'est souligné dans le texte de Kant.

et les savants des philosophes. Pourtant, c'est bien dans le cadre de la philosophie kantienne de la connaissance que la plupart des acteurs de la physique quantique, qui a succédé, au XX^e siècle, au triomphe de la physique newtonienne, ont été formés, dans les universités allemandes où, depuis le début du XIX^e siècle, mathématiques et physiques étaient enseignées, avec les humanités, dans les facultés de philosophie. Bon nombre de savants et de philosophes allemands ont eu recours non seulement au cadre théorique fixé par la *Critique de la raison pure*, mais aussi à ce que Kant a élaboré, dans la *Critique de la faculté de juger*, près de dix ans après : distinction entre présentation directe du sensible dans une intuition et présentation indirecte, schématisme et symbolisme, jugements déterminants et jugements réfléchissants... On sait la fortune qu'a connue l'expression « *tout se passe comme si...* ».

Néanmoins, dès le début du XX^e siècle, les bouleversements qu'introduisent dans la connaissance de la « nature »⁹⁰ les développements de la physique quantique et ceux de la théorie de la relativité conduisent à de telles modifications dans le rapport entre sujet connaissant et objet connu, dans la conception de l'espace et du temps, dans l'idée même de ce que peut être l'observation des phénomènes, dans la place de la technique, etc., que la notion de loi naturelle, conçue comme proposition universelle et nécessaire valant pour la totalité des phénomènes, perd alors son prestige et sa place en même temps que la notion de nature. Il apparaît dès lors à Heisenberg que « la science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle-même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme », que « la méthode scientifique, qui choisit, explique et ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet », ce qui « signifie que *l'image de*

⁹⁰ Pour un exposé, rapide mais clair, de ces transformations et des réflexions philosophiques qu'elles suscitent chez les acteurs mêmes de la recherche, voir C. Chevalley, *loc. cit.*

l'univers selon les sciences de la nature cesse d'être, à proprement parler, l'image de l'univers selon les sciences de la nature »⁹¹.

La loi aussi s'en trouve affectée et perd, comme le dit Robert Blanché, certains traits qu'elle avait conservés « de son origine théologique »⁹². N'étant plus désormais un « atome de vérité », n'ayant plus la « perfection intrinsèque » que manifestait « la simplicité de sa formule mathématique », la loi se voit désormais affectée d'un caractère conventionnel et, surtout, relativisée en tant qu'élément parmi d'autres lois dont elle est solidaire d'une théorie. C'est la question de la structure de la théorie qui supplante celle de la valeur de la loi. Et ce d'autant plus que, dès qu'on cesse d'imputer la complexité des formules dans lesquelles on doit formuler certaines lois à l'absence de moyens mathématiques ou expérimentaux qui permettraient de les rendre simples, on en vient à admettre des lois « statistiques », et non plus seulement des lois « strictes ».

Comme le rappelle R. Blanché, les lois statistiques se sont d'abord développées dans le domaine des « sciences sociales » auxquelles on a pensé, dans un premier temps, qu'elles étaient « réservées ». Elles « diffèrent des lois strictes par les traits suivants : elles ne jouent que pour des systèmes présentant un grand nombre d'éléments ; elles n'apprennent rien sur le comportement de ces éléments individuels et ne renseignent que sur le comportement moyen ; enfin les prévisions sur ce comportement moyen ne sont jamais données comme des certitudes, mais présentées avec une certaine probabilité, qui peut d'ailleurs être très élevée, puisqu'elle augmente avec le nombre d'éléments qui est généralement très grand »⁹³. Elles ont suscité des interprétations divergentes sur le fond de l'opposition entre déterminisme et liberté. Mais la physique a dû, au XIX^e siècle, avoir recours à des lois statistiques, d'abord en intégrant la théorie cinétique des gaz à la mécanique statistique, puis dans l'étude de

⁹¹ W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, tr. fr., Gallimard, Paris, 1962, p. 34. (C'est Heisenberg qui souligne).

⁹² Robert Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, pp. 56-57, PUF, Paris 1967.

⁹³ *Ibid.*, pp. 58.

l'électromagnétisme. Après une période au cours de laquelle ont coexisté lois strictes et lois statistiques, on a admis que les lois strictes pouvaient se résoudre en régularités statistiques, dès lors que la physique quantique a imposé d'en venir à une conception probabilitaire et à passer de la fréquence statistique des « événements » dans un ensemble, c'est-à-dire de l'enregistrement d'une fréquence déjà observée, à la probabilité de ce même « événement » pour un élément individuel de l'ensemble, c'est-à-dire à la dimension de la prévision. C'est ainsi que la mécanique quantique a conduit à l'indéterminisme de Heisenberg. Cette question a donné lieu à de nombreuses discussions qui ne sont pas achevées. C'est aussi ce qui a permis l'apparition, en biologie, à partir de la découverte de l'ADN, de la problématique que Jacques Monod développe dans *Le hasard et la nécessité*⁹⁴.

Mais ce qui importe ici, c'est que, désormais considérées comme des « *formules approchées* » qui permettent de rendre compte de la réalité sans prétendre atteindre ni sa structure interne ultime, ni même celle d'un sujet connaissant transcendantal, les lois physiques, qu'elles soient strictes ou statistiques, ont perdu toute transcendance, sans que la science, loin de là, y perde en puissance explicative.

La notion de loi n'a pas disparu des sciences de la nature, mais les travaux des philosophes de la science du XX^e siècle, trop complexes pour qu'on les évoque ici, après la constitution de ce qu'on a appelé le positivisme logique, les controverses qu'il a suscitées et la stérilité quant à la philosophie des sciences dont on lui a fait grief, ont conduit à une situation dans laquelle « dogmatisme » et « scepticisme », « réalisme » et « relativisme », s'affrontent, de telle sorte que la conjoncture de la philosophie des sciences ne semble pas actuellement très favorable à son redéploiement, sauf à la considérer tout autrement⁹⁵.

⁹⁴ Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

⁹⁵ Voir les travaux et les analyses de Bas C. Van Fraassen, par exemple, dans *Lois et symétries*, tr. fr. Vrin, Paris, 1994, où il expose et critique, au nom de son « empirisme constructif », les thèses de Peirce,

Cette tentative destinée à réunir quelques éléments pour une « archéologie » de la notion de loi de la nature, si incomplète et partielle qu'elle soit, permet de confirmer que la disjonction radicale entre lois « descriptives » et lois « prescriptives », dont la pertinence n'est certes pas en question dans la plupart des cas où on en use, n'exclut pourtant pas que la notion de loi comporte en elle-même des difficultés non seulement sémantiques mais aussi conceptuelles. Loi de nécessité des premiers Grecs, dont rien n'assigne le lieu, loi transcendante imposée par Dieu à sa création dont elle assure l'ordre, loi nécessaire et *a priori* que la raison exige pour pouvoir connaître la nature qu'elle institue elle-même, loi locale et conventionnelle qui doit permettre d'expliquer les phénomènes au sein de théories dont on sait le caractère provisoire et révisable et surtout les limites de validité, la loi de la nature est un recours nécessaire à l'entreprise de connaissance du monde ou de l'univers, dont on ne peut pourtant pas fixer une définition transhistorique qui en atteindrait une essence immuable. Ce qui permet de comprendre, même s'il n'en a été question ici que de façon allusive (du fait de l'extrême technicité et de la longueur des développements que cela exigerait), que certaines orientations de la réflexion philosophique contemporaine en contestent la valeur⁹⁶ et qu'il soit toujours difficile d'en élaborer une définition qui satisferait tous les penseurs intéressés.

On peut également remarquer que, dans bien des cas, au cours de son histoire, le terme de loi est immédiatement référé à celui de règle qui parfois même entre dans sa définition – dans les textes de Saint Thomas ou de Descartes, voire de Kant – ce

Davidson, D. Lewis, Dretske, Armstrong, etc. Voir également Ian Hacking, *Representing and intervening*, Cambridge, 1983, tr. fr. *Concevoir et expérimenter*, Chr. Bourgois éditeur, Paris, 1989.

⁹⁶ Voir, par exemple, le titre de l'ouvrage de Nancy Cartwright : *How the laws of physics lie*, Presses Universitaires d'Oxford, 1983. Et Bas C. Von Fraassen, *op. cit.*

qu'il faudrait prendre en considération pour étudier la conception « déflationniste » de la loi que bien des auteurs soutiennent désormais.

En tout cas, ce qui a bel et bien disparu, c'est la possibilité de distinguer les lois de la nature des lois prescriptives au nom de leurs caractères d'universalité et de nécessité, tout comme le caractère définitif auquel pouvaient prétendre les déclarations de Comte au début du XIX^e siècle.

Chapitre second

Présence du descriptif au sein des lois prescriptives : le statut des lois « prescriptives » dans les théories politiques

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leur lois ; l'homme a ses lois. »⁹⁷ Montesquieu

C'est par cette affirmation, – assortie d'une référence au traité *Qu'il est requis qu'un prince soit savant* de Plutarque, selon lequel « la loi est la reine de tous, mortels et immortels »⁹⁸ –, que commence le grand livre que Montesquieu consacre à exposer ses réflexions juridiques et politiques. On ne saurait trouver meilleure épigraphe pour rappeler que bien des philosophes du droit et / ou de la politique se sont pensés comme auteurs d'une « science », d'une connaissance rigoureuse de ce qui est, science qui permettrait de prescrire ce qui doit être institué dans l'ordre humain. De sorte que l'ambiguïté du mot comme de la notion de loi n'est pas moindre en ce qui concerne les lois « prescriptives » qu'en ce qui concerne les « lois de la nature » au sens scientifique. Et ce d'autant plus que, si l'expression « lois de la nature », en français au moins, s'emploie le plus souvent à propos des lois qu'énoncent les sciences, il en va autrement de l'expression « loi naturelle », plus fréquente, quant à elle, au singulier comme au pluriel, dans la réflexion juridique et politique, de même que dans la théologie, comme l'a déjà mentionné le chapitre précédent.

⁹⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Première partie, Livre premier, Chapitre premier, p. 5, Éd. Garnier Frères, Paris, 1961.

⁹⁸ Voir plus loin, au deuxième chapitre de la deuxième partie, le « destin » de cette formule de Pindare, transmise par Plutarque.

C'est bien avant Montesquieu, on le sait, que le projet d'élaborer une « science » politique a vu le jour⁹⁹. On le trouve déjà dans les philosophies de l'Antiquité, et Platon ou Aristote peuvent en être considérés comme les initiateurs¹⁰⁰, même si leurs conceptions divergent profondément.

Il s'agit donc ici, à partir d'un certain nombre d'exemples, trop peu nombreux ou trop disparates, de s'attacher à la banalité de ce fait simple que toute – ou presque toute –, entreprise à visée normative ou critique de réflexion sur la ou les loi(s) s'enracine dans une analyse de ce qui est, à laquelle s'articule la prescription de ce qui doit être, de sorte qu'il y a du descriptif dans les lois prescriptives, autant que du prescriptif dans les lois descriptives. Signaler la continuité d'un projet, d'une visée, à travers les ruptures conceptuelles, philosophiques ou scientifiques, ne signifie pas pour autant qu'on minimise celles-ci. Il s'agit seulement, sans pour autant soutenir une conception continuiste de l'histoire de la philosophie ou de la science, de repérer et de souligner l'insistance de nombreux philosophes – que, par ailleurs, distinguent ou opposent époques, connaissances disponibles, métaphysique, ontologie, religion, situation et enjeux politiques, etc. –, à penser la loi prescriptive en référence à une connaissance de ce qui est, à toujours prétendre en fonder la conception sur un savoir de ce qui est, d'un ordre qu'on commence par décrire.

La *République* de Platon, qui ne fait pas la part belle aux lois, se fonde sur une analyse de ce que sont les hommes, dans la diversité de leurs « naturels » ainsi que sur une analyse de l'essence de la cité. Il s'agit bien là de « descriptions », certes conceptuelles pour la plupart, puisqu'elles présentent des Idées, qui ont aussi le rôle de normes auxquelles la constitution de la véritable cité doit se conformer, mais

⁹⁹ Voir Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 1959.

¹⁰⁰ Léo Strauss, étudiant « l'origine de la notion de droit naturel », dans le chapitre III de *Droit naturel et Histoire*, s'attache essentiellement à Socrate, Platon et Aristote et met en valeur la dimension problématique de la loi ainsi que le rôle de la connaissance de ce qui est, dans la constitution de « l'art et de l'habileté politiques ». Éd. Flammarion, collection Champs, Paris, 1986.

assorties de références fréquentes aux caractéristiques et aux conduites concrètes. Il ne faut pas oublier que ce dialogue est avant tout consacré à l'enquête sur l'essence de la justice, l'observation de la cité permettant de la « lire en grosses lettres », plus facilement que l'observation des individus où on ne pourrait la déchiffrer qu'en « petites »¹⁰¹. À la juste organisation de la cité, elle-même conçue sur le modèle du cosmos harmonieusement ordonné, correspond en effet la même structure dans l'âme de l'homme juste. Le « projet politique » que Platon semble y exposer, s'il fait plus fonds sur l'éducation que sur l'institution des lois, ne confie le pouvoir au « philosophe-roi » que du fait du « savoir » dont il dispose : savoir des Idées, savoir des essences, savoir de ce qui est au-delà du devenir dans sa diversité et son instabilité, savoir du Bien. La *République* est un traité normatif qui se fonde pourtant sur la notion de « science », même si la sophia – savoir et sagesse –, du philosophe-roi n'est pas identifiable à la science au sens moderne du terme. Quant au traité du *Politique*, dont le titre se complète de l'expression « sur la royauté » – et dont on retient souvent l'usage du paradigme du tissage¹⁰² pour penser l'art politique –, il accorde aux lois une place plus importante que celle qu'elles tenaient dans la *République*. S'il privilégie le gouvernement royal, c'est qu'il met au premier plan le savoir politique, indispensable, « l'art royal », qui permet de pallier d'éventuelles « insuffisances » des lois¹⁰³ dont le « défaut » est d'être immuables dans un monde en devenir. Mais le gouvernement royal se caractérise bien par la présence de lois – dont l'autorité doit être absolue –, à la différence de toute tyrannie. Pour distinguer les régimes et les mesures à prendre, le critère majeur reste celui d'une science ordonnée au Bien, en quoi doit consister l'art politique. Le traité des *Lois*, enfin, se consacre à la question de la législation dont « l'extension et la précision » doivent être telles qu'elle ne comporte « aucune lacune »¹⁰⁴. Mais les *Lois*, le dernier dialogue de Platon, inachevé, dans lequel Socrate n'apparaît pas, ne présente pas seulement la conception platonicienne de la législation

¹⁰¹ *République*, II, 368c.

¹⁰² *Politique*, 279b sqq.

¹⁰³ La question des lois commence à être examinée à partir de 293e.

– qui doit avant tout être stable¹⁰⁵ ; il s'appuie sur une connaissance très précise et complète des institutions juridiques « positives » des Grecs qui alimente la réflexion sur le dispositif législatif à instituer dans une nouvelle colonie¹⁰⁶. Et si l'éducation y prend une telle place, c'est qu'elle « a pour but d'inculquer à tous le respect réfléchi de la loi »¹⁰⁷.

Délibérément engagé dans un travail normatif de prescription, Platon ne se réfère pas à un « idéal » qui correspondrait à des « aspirations » à une cité meilleure. La cité la meilleure, le régime le meilleur, n'ont de consistance que parce qu'ils sont d'abord et avant tout élaborés à partir d'un savoir de l'être, le devoir-être, pour employer une expression anachronique, n'ayant d'autre légitimité que de se régler sur la véritable nature de ce qui est réellement. Il en va ainsi des lois que le législateur ne saurait instaurer qu'en vertu de ce savoir.

Aristote, pour sa part, est réputé n'avoir élaboré sa typologie des régimes politiques¹⁰⁸ en vue de traiter de la question de savoir quel est le « meilleur régime », qu'après un minutieux travail d'enquête sur les constitutions concrètes qu'on pouvait recenser et qu'un travail d'équipe, pour autant qu'on puisse l'assurer, aurait permis de réunir. C'est même la prise en compte de la diversité des constitutions de toutes les cités connues qui lui permet de n'envisager la question du meilleur régime qu'en référence aux conditions concrètes précises de la cité dont il s'agit, comme l'indique, entre autres, le second paragraphe du premier chapitre du Livre IV de la *Politique*,

¹⁰⁴ Expressions empruntées à Jean-François Pradeau, « Remarques sur les *Lois* (VII 792c-739e) et le *Politique* (300b-c) de Platon », in *Les Lois et les Mœurs*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 11, Printemps 2001, Le Portique, Strasbourg.

¹⁰⁵ *Les Lois*, 797a.

¹⁰⁶ Voir Louis Gernet, Introduction (deuxième partie) à l'édition des *Lois*, de Platon, p. CCIII-CCIV, Belles Lettres, Paris, 1951.

¹⁰⁷ Selon l'expression de M. Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, (p. 398 dans la réédition de 1998), PUF, Paris, 1997.

¹⁰⁸ Léo Strauss, *op. cit.*, pp. 128-129, suggère qu'on traduise *politéia* (πολιτεία) par « régime » plutôt que par « constitution ».

texte qui précise que la même science¹⁰⁹ doit étudier « la forme idéale [de constitution] et quel caractère elle présentera pour être la plus conforme à nos vœux si aucune circonstance extérieure n'y met obstacle », mais aussi « celle qui s'adapte aux différents peuples et à quels peuples » et encore « une troisième forme de constitution dépendant d'une position de base (car elle doit être aussi en mesure de considérer à la fois comment la constitution donnée peut originairement se former, et de quelle façon, une fois formée, elle peut se conserver le plus longtemps possible...) »¹¹⁰. Raymond Aron, évoquant « ce livre vénérable » qu'est la *Politique*, affirme qu'il a présenté, « pendant des siècles, simultanément la philosophie politique et la sociologie politique » et que l'enquête d'Aristote est « au sens actuel du mot, sociologique »¹¹¹.

C'est bien de science qu'il s'agit pour Aristote dans ses textes politiques, comme l'atteste encore le passage de l'*Éthique à Nicomaque* qui présente la politique comme « science suprême et architectonique », qui « dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités » et affirme que sa fin englobe les fins des autres sciences¹¹². Qu'il s'agisse là d'une science pratique et non d'une science théorique ne fait pas objection à ce qui est ici en jeu : les lois, les constitutions, les régimes politiques relèvent de la science. La question de ce caractère « descriptif » de la philosophie politique ne se pose même pas : il va de soi que la politique ne se conçoit que comme science des affaires de la cité, des cités dans leur diversité et que ce qui est susceptible d'être recommandé, ce qui s'avère « prescriptif », ne peut être isolé du descriptif, de la connaissance de ce qui est, au double sens de la réalité des situations concrètes des cités et des hommes et, plus important encore, de ce qui est la fin propre de l'homme – qui ne peut en effet la

¹⁰⁹ Le terme grec est bien ἐπιστήμη.

¹¹⁰ Traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1962, rééd. de 1995, p. 259 ; P. Pellegrin propose de ce passage, dans *Les politiques*, Flammarion, Paris, 1990, rééd. 1993, GF, une traduction assez différente, qui met en valeur le fait qu'Aristote, selon lui, ne perd jamais de vue la constitution excellente, même quand il s'agit d'une cité déjà constituée et qui « fonctionne mal ».

¹¹¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965, rééd. Folio Essais, 2001, p. 40.

¹¹² *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a, tr. J. Tricot, Vrin, Paris 1990.

réaliser que dans la vie sociale au sein d'une cité. Savoir des faits, savoir des fins : la dimension prescriptive de la loi ne saurait s'en détacher.

C'est bien entendu cette même référence à la connaissance des fins autant que de la structure de la réalité que reprend saint Thomas au XIII^e siècle, dans la hiérarchie des lois qu'il expose¹¹³. Quand il en vient à traiter des lois humaines et qu'il affirme, en se référant à Augustin, mais en inversant sa proposition¹¹⁴, que c'est « pour autant qu'elle est juste [qu'une loi] a force de loi »¹¹⁵, il précise bien que ne peut être juste que ce qui est conforme à la raison et que « la règle première de la raison, c'est la loi naturelle ». Ainsi, c'est dans la mesure où une loi humaine dérive de la loi naturelle qu'une loi positive peut légitimement être loi. Il ajoute néanmoins que cette « dérivation » permet de parvenir à des préceptes qui sont obtenus soit comme des « *conclusions* », soit comme des « *déterminations* de données générales ». La première dérivation est « semblable » à celle qu'on pratique dans les sciences en ce qu'on y « tire des principes les conclusions démonstratives » : par exemple, on tire du principe qu'« *il ne faut faire de mal à personne* » le « précepte qu'il ne faut pas tuer ». La seconde « ressemble » plutôt à la façon dont, dans les arts « on détermine les types en les appliquant à l'œuvre particulière », soit, par exemple, la façon dont l'architecte doit déterminer le type maison pour telle ou telle autre forme de maison. C'est cette différence qui permet de distinguer, parmi les lois humaines, celles qui ne sont pas seulement de l'ordre des lois positives, mais participent, parce qu'elles en sont dérivées comme *conclusions*, de la loi naturelle à laquelle elles doivent d'ailleurs « quelque chose de leur vigueur », de celles qui relèvent exclusivement de la loi humaine et sont donc contestables. C'est ce qui fonde l'analyse de la loi humaine, présentée à l'article 4 de la même question XCV, qui requiert, selon son essence,

¹¹³ Voir le chapitre précédent.

¹¹⁴ Saint Augustin, *De libero. arb.*, I, ch. 5 : « il ne semble pas qu'elle soit une loi, la loi qui ne serait pas juste ».

¹¹⁵ *Traité des Lois* qu. XCV, article 2.

qu'elle dérive de la loi naturelle, qu'elle soit ordonnée au bien commun de la cité, qu'elle soit instituée par celui qui gouverne la communauté de la cité et qu'elle dirige les actes humains.

En rupture complète avec la conception thomiste de la loi humaine déduite de la loi naturelle au sens thomiste du terme, Hobbes, au XVII^e siècle, partisan résolu, comme Descartes – et Harvey¹¹⁶ –, de la physique galiléenne, se fixe la tâche de constituer un système philosophique entièrement mécaniste. Du *De corpore* au *Léviathan*, même si l'ordre chronologique de rédaction et de publication de ses œuvres, n'est pas celui-ci¹¹⁷, Hobbes poursuit le même projet : constituer une science politique qui soit « déductible » d'une anthropologie, laquelle doit elle-même commencer par considérer les hommes dans leur réalité corporelle, leur physique, leur physiologie, avant d'en venir à l'étude des passions qui permettront de penser la politique. Si les œuvres proprement politiques paraissent plus tôt, c'est que les événements de son temps constituent une situation d'urgence¹¹⁸. Mais c'est la méthode galiléenne, « résolutive-compositive »¹¹⁹, dont il a admiré l'usage aussi bien dans les recherches de Harvey que dans celles de Galilée, qu'il met en œuvre. La connaissance rationnelle, connaissance des causes et non pas des fins, ne peut

¹¹⁶ Dans une lettre au comte de Devonshire du 23 avril 1655, il reconnaît à Harvey le mérite d'avoir su introduire le mécanisme dans la physiologie.

¹¹⁷ Ce sont les *Elements of law* qui datent de 1640 qui inaugurent l'œuvre philosophique de Hobbes, le *De cive* paraissant en 1642, le *Leviathan* en 1651 et le *De corpore* en 1655. Mais dès les *Elements of law*, le projet de système est en place puisque la première partie traite de la nature humaine (il s'agit des éléments fondamentaux de la Politique) avant que la seconde n'en vienne au corps politique (où sont présentés des "éléments de la loi naturelle et politique").

¹¹⁸ La première intervention de Hobbes dans le domaine politique est d'ailleurs, en 1629, une traduction de Thucydide destinée à susciter la réflexion politique de ses contemporains.

¹¹⁹ Hobbes l'expose clairement, par exemple dans la Préface du *De Cive* (où il utilise l'image de la montre qu'on doit démonter, dont on doit étudier les pièces, ressorts et rouages afin de pouvoir en connaître le mécanisme) ; tr. fr. de G. Mairet, *Du citoyen*, Livre de Poche, LGF, Paris, 1996. Voir J. W. N. Watkins, « Philosophy and politics in Hobbes », *Philosophical Quarterly*, vol., n° 19 (1955) ; Alfred Dufour, « La notion de loi dans l'École du Droit naturel moderne » in *La Loi*, Archives de philosophie du droit, tome 25, Éd. Sirey, Paris 1980.

procéder que par l'analyse d'un tout en ses éléments (résolution), qu'il faut ensuite rassembler (composition) en se donnant une hypothèse sur l'enchaînement des causes et des effets.

Si c'est à juste titre qu'on présente Hobbes comme exemple privilégié de philosophe qui, contre la tradition aristotélicienne et thomiste, s'inscrit dans la tradition volontariste¹²⁰ de la loi et qui, de surcroît, se situe comme nominaliste¹²¹, lui-même se veut néanmoins, et précisément contre la tradition qu'il combat, auteur d'un système scientifique complet qui se borne à tirer les conséquences politiques de ce que s'avèrent être les choses humaines quand on les étudie scientifiquement. La loi sera bien définie comme « le commandement de celui ou ceux qui dispose(nt) du pouvoir souverain »¹²², mais la loi civile qui résulte du contrat par lequel les individus abandonnent toute leur puissance au Souverain auquel ils s'engagent à obéir – pour ce seul motif qu'il doit assurer la paix –, ne diffère pas essentiellement de la loi naturelle qui, elle aussi, commande et ordonne. Car le début du *Leviathan* le précise : dans l'état de nature (qui n'est concevable que du fait du recours à la méthode résolutive compositive), droit naturel et loi naturelle se distinguent et s'opposent. Le droit naturel « est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et, en conséquence, de faire tout ce qu'il considèrera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin. ». Une loi naturelle, au contraire, défend ou prohibe, en tant qu'elle « est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver et d'omettre ce par quoi ils pensent

¹²⁰ La scolastique médiévale a développé, quant à la nature de la loi, deux traditions opposées : la tradition du réalisme intellectualiste dont Saint Thomas est le plus grand nom et la tradition du nominalisme volontariste qu'on rattache à Guillaume d'Occam. Intellectualisme ou volontarisme : on retrouve ici ce qui oppose déjà Saint Thomas à Saint Augustin.

¹²¹ Voir, par exemple, Michel Bastit, *op. cit.*, mais aussi Alfred Dufour, *loc. cit.*

¹²² Dans *A dialogue between a philosopher and a student*, 1664 (publié, de façon posthume, en 1681), Dalloz, Paris, 1966.

qu'ils peuvent être le mieux préservés. » Et Hobbes précise aussitôt qu'en effet, « encore que ceux qui parlent de ce sujet aient coutume de confondre *jus* et *lex*, droit et loi, on doit néanmoins les distinguer, car le droit consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la loi vous détermine et vous lie à l'un ou à l'autre ; de sorte que la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point »¹²³. Si les lois civiles et les lois naturelles sont distinctes, elles ont en commun, *en tant que lois*, d'obliger. Le droit de nature et la loi de nature, ne sont pas traités comme des valeurs, mais comme des principes qui régissent un système de rapports de mouvements et rendent compte de faits. Quant aux lois civiles que le Souverain institue et impose aux sujets, si elles sont bien l'expression d'une volonté, elles sont néanmoins dictées par la nature même du phénomène politique du pouvoir et de la force. Hobbes affirme dans le *Leviathan* qu'il ne se « propose pas de montrer ce qu'est la loi ici et là, mais *ce qu'est la Loi en elle-même*, comme ont fait Platon, Aristote, Cicéron et plusieurs autres, sans avoir la prétention d'être des juristes de profession »¹²⁴. La rupture qu'il consomme avec la tradition, parce que la nature est désormais cet ordre mécanique de matière en mouvement et non plus le tout harmonieusement finalisé d'Aristote ou de saint Thomas, n'exclut donc pas une certaine continuité du projet. Mais la loi selon Hobbes relève réellement, à ses yeux, d'une science politique qui trouve non seulement son modèle, mais aussi sa méthode et ses concepts majeurs dans la physique mécaniste en sorte que sa dimension « prescriptive » est ou, en tout cas, se veut, rigoureusement déduite de l'analyse « descriptive ». Il s'agit d'abord de rendre compte d'un mécanisme avant de prôner quelque constitution que ce soit et on peut même soutenir que ce qui semble être « prôné » est en réalité déduit. Ainsi, la loi civile, articulée à la loi naturelle, est-elle, ici encore, en partie au moins, inférée de la connaissance de la nature de ce qui est.

¹²³ *Leviathan*, chapitre XIV, p. 128, dans la traduction de F. Tricaud, Sirey, Paris 1971.

¹²⁴ *Leviathan*, chapitre XXVI, p. 282. (Rien n'est souligné, sinon par la majuscule de la seconde occurrence de « Loi », dans le texte de Hobbes.)

C'est que les différents auteurs de théories juridiques et politiques de l'époque moderne, du XVI^e au XVIII^e siècles, ont conscience d'avoir à traiter et à résoudre un problème, au sens mathématique du terme, dont chacun tente de trouver la solution véritable et définitive. Si les théories et les conceptions divergent, c'est sur fond d'une problématique commune, dont les questions, les données et certains instruments théoriques sont partagés, même s'ils sont constamment remaniés et si oppositions ou « conflits » divisent le mouvement général qui s'attache à mettre fin à la domination de la théorie du droit divin et à émanciper la loi civile du droit canonique. Les questions concernent l'origine des sociétés et le fondement de leur légitimité. Les instruments théoriques qui s'élaborent sont les notions de souveraineté, de contrat social et, bien entendu, de droit naturel.

C'est à Bodin qu'on doit l'élaboration du sens moderne de la souveraineté, qu'il définit comme « puissance absolue et perpétuelle d'une République »¹²⁵ et dont le trait dominant est le pouvoir de faire et de défaire les lois civiles.

Les notions de contrat, de droit naturel et de loi naturelle s'élaborent ou se modifient non seulement dans l'œuvre de Hobbes, mais aussi dans les textes des « jurisconsultes »¹²⁶, parmi lesquels on retient surtout son contemporain Grotius et, un peu après, Pufendorf¹²⁷. Il n'est pas ici question de proposer un recensement ou un exposé des nombreuses théories juridiques et / ou politiques de la période moderne,

¹²⁵ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576 (Livre I).

¹²⁶ Le terme s'emploie souvent comme synonyme de jusnaturalistes, sans doute du fait que les partisans modernes du droit naturel (jus naturalis) comme Grotius, Pufendorf, ou Barbeyrac qui les a traduits au début du XVIII^e siècle, étaient des juristes expérimentés, capables de donner des avis sur les questions juridiques.

¹²⁷ Grotius est surtout connu pour le *De jure belli ac pacis* (*Du droit de la guerre et de la paix*), publié en 1625, mais on lui doit d'autres œuvres dont le *De jure praedae* (*Du droit de prise*), de 1604-1605, qui n'a été publié qu'en 1868 à La Haye. À Pufendorf on doit des *Éléments de jurisprudence universelle* (*Elementaria jurisprudentiae universalis*), son premier ouvrage, en 1660, mais surtout le célèbre *Du droit de la nature et des gens* (*De jure naturae et gentium*), de 1672 et le *De officiis hominis et civis juxta legem naturalem* (*Des devoirs de l'homme et de la cité selon la loi naturelle*), un résumé du précédent, en 1673.

mais de s'attacher à ce qui atteste que la loi est conçue dans une perspective qui se veut « scientifique ».

Dans un article qui, apparemment, le déplore, Alfred Dufour fait valoir que l'École du droit naturel moderne¹²⁸ « illustre [...] de façon exemplaire la solidarité de la pensée juridique avec l'histoire intellectuelle », « qu'elle inaugure la redoutable inféodation de la jurisprudence aux principes et aux méthodes des sciences exactes », et il s'attache à montrer « l'emprise des sciences physiques et mathématiques sur les représentants de l'École jusnaturaliste »¹²⁹.

Qu'on le regrette ou non, c'est bien un des traits dominants de ce mouvement de pensée. Il s'agit de fonder sur la nature de l'homme, en usant des méthodes des sciences mathématiques et physiques, la conception même de ce que sont et de ce que peuvent être le droit, la loi, voire le régime juridique et politique à élire ou instituer.

La notion même de contrat social ne surgit pas *ex nihilo* à cette époque, puisqu'on peut lui trouver des modèles ou des ancêtres dans la notion de pacte de sujétion – *pactum et vinculum subjectionis* – qui a son lieu d'origine dans certains usages comme, par exemple, l'élection du monarque ou le lien féodal du vassal au suzerain, aussi bien que dans l'idée d'association librement contractée, pour former une collectivité – *universitas* –, ou encore dans certaines versions de la conception aristotélicienne de la société¹³⁰.

¹²⁸ On parle d'École du droit naturel *moderne* pour désigner les penseurs qui usent de la notion de droit naturel à partir de la fin du XVI^e siècle afin de les distinguer de la conception médiévale de la même notion.

¹²⁹ Alfred Dufour, loc. cit., p. 213.

¹³⁰ Dans une note de son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Vrin, Paris, 1970, édition de 1979, p. 208), Robert Derathé renvoie, à propos du pacte de soumission, à l'étude de Gierke, *Althusius*, dont « le chapitre II de la seconde partie, intitulé 'La théorie de contrat social', contient une histoire sommaire du pacte de soumission » (référence non consultée). Voir aussi Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Points Essais Seuil, Paris, 2001, ainsi que *L'idée de contrat social*, ouvrage coordonné par Jean-Pierre Cléro et Thierry Ménissier, Ellipses, Paris, 2004. Jean Terrel rattache à ce qu'il nomme « version contractualiste de l'aristotélisme politique » les figures de Junius Brutus, Suarez, Bellarmin et Grotius.

Mais quelles que soient la forme qu'on en retienne et les conséquences que ce choix engage en ce qui concerne la conception de la loi et du régime politique, on pense désormais le contrat comme hypothèse à poser nécessairement pour pouvoir en « déduire », à la manière des mathématiciens, les réponses aux questions qui concernent les limites de l'obligation du sujet envers le Souverain – dont celle du droit de résistance –, ou la relation qu'on peut admettre entre règle universelle du droit naturel et diversité empirique des régimes et des droits positifs. Il en va de même de la loi naturelle.

Selon M. Dufour, Grotius, qui énonce, dès la fin du premier chapitre du *De jure praedae*, « un certain nombre de Règles et de Lois très générales pour disposer d'un fondement certain sur lequel asseoir ses démonstrations »¹³¹, tend à nommer *Règles* des énoncés qui auraient quasiment le statut des définitions en mathématiques et *Lois* d'autres énoncés qui dérivent des précédents et devraient jouer un rôle semblable à celui des axiomes et postulats, « notions communes » des mathématiciens. Ces lois qu'il « qualifie de *Leges juris naturalis*, (lois du Droit naturel) » ont donc un double sens ou un double statut : elles sont d'ordre « axiomatique » en tant qu'elles s'apparentent aux notions communes des mathématiciens, mais elles ont néanmoins un rôle « normatif » puisqu'elles sont censées énoncer des impératifs que Grotius attribue à la volonté du Créateur dont il pense voir la manifestation dans l'ordre de la création¹³².

Pufendorf, lui aussi, procède à la « résolution » de la condition des hommes à l'état de nature avant de pouvoir en inférer la règle de la « *socialitas* », principe fondamental de comportement qu'il qualifie parfois de « *fundamentum legis naturalis* ». Bien que M. Dufour¹³³ relève un « flottement terminologique » dans ses différents textes, il n'en reste pas moins que c'est le modèle des sciences mathématiques qui domine son analyse de la loi.

¹³¹ *De Jure Praedae*, ch. 1, p. 7, éd. Hamaker, La Haye, 1868.

¹³² Alfred Dufour, loc. cit., pp. 219-220.

¹³³ *Ibidem*, pp. 223-224.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les différences, souvent majeures sinon essentielles, des conceptions juridiques et politiques des grandes philosophies des XVII^e et XVIII^e siècles : aussi peut-on affirmer que la déclaration liminaire de Rousseau au livre I du *Contrat Social*, « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, *en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être* »¹³⁴, quelles que soient par ailleurs les distances qu'il prend avec ses prédécesseurs et les critiques souvent radicales qu'il leur adresse, s'inscrit dans le droit fil du même projet, soit celui de penser le droit politique en se fondant sur une analyse de la réalité. Certes, ce que sont les hommes (« tels qu'ils sont ») est pensé à partir des analyses qu'a développées le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹³⁵ – analyse de la nature de l'homme, analyse des circonstances historiques qui l'ont « modifié », voire « défiguré » comme « la statue de Glaucus »¹³⁶ –, et les lois (« telles qu'elles peuvent être ») sont considérées dans leur « essence » ; il n'en reste pas moins que Rousseau pense son travail comme relevant de la « connaissance de l'homme »¹³⁷ avant de le situer comme projet normatif. « Le droit politique est encore à naître [...] Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eût garde de traiter des principes du droit politique ; il se contente de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent, est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est »¹³⁸, affirme-t-il, dans l'*Émile*. On pourrait voir là l'affirmation du primat du normatif sur le descriptif, mais « ce qui doit être » est néanmoins fondé sur la connaissance de

¹³⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre premier, Garnier Frères, Paris, 1962. (Rien n'est souligné dans le texte de Rousseau).

¹³⁵ *Discours sur l'origine et les fondements ...*, (même volume que le précédent)

¹³⁶ *Op.cit.*, Préface, p. 34.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹³⁸ *Émile*, Livre V, Garnier Flammarion, p. 600. Cité par Althusser, *op. cit.*, p. 27.

ce qui est, même dans l'ordre de la norme, puisque les « principes du droit politique » se déduisent de la connaissance de la nature de l'homme.

Montesquieu, quant à lui, affirme dès la première page de *L'esprit des Loïs*, n'avoir « point tiré [s]es principes de [s]es préjugés, mais de la nature des choses ». Et il laisse entendre que la découverte de ses « principes » est postérieure à l'exploration de l'« infinie diversité de lois et de mœurs » qui caractérise les hommes. C'est d'ailleurs lui que Comte et Durkheim ont reconnu comme « le fondateur de la science politique ». « C'est à Montesquieu que doit être rapporté le premier effort direct pour traiter la politique comme une science de faits et non de dogmes. Tel est, évidemment, le but véritable de *l'Esprit des lois*, aux yeux de quiconque a compris cet ouvrage. L'admirable début dans lequel l'idée générale de *loi* est présentée, pour la première fois, d'une manière vraiment philosophique, suffirait seul pour constater un tel dessein. Il est clair que Montesquieu s'est essentiellement proposé de rallier, autant que possible, sous un certain nombre de chefs principaux, tous les faits politiques dont il avait connaissance, et de mettre en évidence les lois de leur enchaînement », affirme Comte¹³⁹. Quant à Durkheim, il déclare que « Montesquieu se détache parmi tous les autres : c'est lui, en effet, qui, dans son livre *De l'Esprit des Loïs*, a établi les principes de la science nouvelle », mais, comme le fait Comte, il assortit cet hommage de réserves : « Ne concluons pas de là que Montesquieu s'est tenu à l'écart de tout problème se rapportant à la pratique. Il déclare au contraire lui-même qu'il recherche *“les institutions qui conviennent le plus à la société et à chaque société ; ... celles qui ont un degré de bonté par elles-mêmes [et celles qui n'en ont aucun] : de deux pratiques pernicieuses, celle qui l'est plus et celle qui l'est moins”*. C'est pourquoi ce ne sont plus seulement les lois, mais les règles de la vie humaine qui sont étudiées dans son livre ; ce n'est pas seulement la science, mais aussi l'art. » Bien que Durkheim reproche à Montesquieu « de ne pas les avoir séparés suffisamment » puisqu'il « ne

¹³⁹ A. Comte, *Système de politique positive*, tome quatrième, Appendice général, *Troisième partie* (Mai 1822), Édition de la Société positiviste, 5^e édition, 1929, "identique à la première", de 1854 ; *Du pouvoir spirituel*, Le Livre de poche, Pluriel, Paris, 1978, pp. 167-172.

consacre pas une partie de son ouvrage à chercher ce qui est, une autre à déterminer ce qui doit être » et que « l'art et la science s'y mêlent à tel point que le plus souvent on passe sans s'en apercevoir de l'un à l'autre », il lui reconnaît le mérite d'avoir, à la différence des « philosophes antérieurs », présenté une science qui est « réellement la science sociale » en ce qu'elle « ne traite pas de la conscience de l'homme individuel », mais a bien « les choses sociales » « pour objet »¹⁴⁰.

Althusser, ici en accord avec Durkheim, affirme à son tour que ce qui le distingue des théoriciens qui le précèdent – ainsi que de Rousseau –, ce n'est pas son « projet », mais son « objet », en ce qu'il se propose « de faire la science, non de la société en général, mais de toutes les sociétés concrètes de l'histoire »¹⁴¹.

Tous ces auteurs font l'éloge de Montesquieu parce qu'il aurait, au plus haut degré, adopté une attitude proprement scientifique, c'est-à-dire ici « descriptive ». Mais, alors même qu'ils concèdent qu'il est difficile de séparer « l'art et la science » dans ses travaux et que son oeuvre juridique et politique comporte une partie prescriptive qui accompagne l'étude descriptive, ils peuvent en venir à confirmer *a contrario* que le projet prescriptif s'articule toujours à l'étude descriptive, comme à un fondement, ou au moins à un socle sûr. Durkheim ajoute en effet à la réserve rappelée plus haut un commentaire intéressant : « Comme, pour chaque corps social, *le salut du peuple est la loi suprême* et que la société ne peut se conserver sans veiller à sauvegarder l'intégrité de sa nature propre, *il suffit de décrire cette nature pour pouvoir en conclure ce qu'il y a lieu de rechercher et ce qu'il y a lieu de fuir* : car la maladie doit

¹⁴⁰ Émile Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, 1892 ; Thèse originalement publiée dans la Revue d'Histoire politique et constitutionnelle, juillet décembre 1937. On trouve ce texte dans *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, (p. 26 ; p. 45), Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1953.

Voir l'édition électronique proposée par *Les classiques des sciences sociales* http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html [réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir du livre d'Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, pp. 25 à 113, avec une *Note introductive* de Georges Davy, Série B, Les Classiques de la sociologie, Collection Petite bibliothèque de sociologie internationale, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1966].

¹⁴¹ Althusser, *op. cit.*, p. 15.

être évitée de toute façon, tandis que la santé est toujours *souhaitable* »¹⁴². Écrite par un partisan résolu de la *science* des choses sociales, cette formule (remarquable en ce qu'elle est on ne peut plus normative) semble indiquer qu'il est quasiment impossible de séparer « l'art et la règle », le prescriptif et le descriptif, même dans un projet scientifique, comme on l'a vu plus haut¹⁴³. Enfin, la formule que cite Durkheim lui-même, en rappelant que Montesquieu recherche « *les institutions qui conviennent le plus à la société et à chaque société ; ... celles qui ont un degré de bonté par elles-mêmes [et celles qui n'en ont aucun] : de deux pratiques pernicieuses, celle qui l'est plus et celle qui l'est moins* »¹⁴⁴, atteste que l'œuvre de Montesquieu a bien une fin « prescriptive ». Ce que confirme d'ailleurs Georges Davy qui précise que Montesquieu est très « soucieux des principes, mais [...] va chercher dans l'analyse précisément de ce qui est, la révélation de ce qui doit être et le secret de ce qui peut être »¹⁴⁵.

Quant à la critique que Rousseau aurait conduite contre Montesquieu, Robert Derathé souligne à son propos que c'est « contre toute raison » qu'Émile Faguet a affirmé que « le *Contrat Social* a été conçu pour être une réfutation continue de Montesquieu »¹⁴⁶. L'admiration de Rousseau pour Montesquieu est réelle et il ne songe pas à rivaliser avec lui, mais distingue soigneusement son objet, l'étude du « droit politique », de celui de Montesquieu, « le droit positif des gouvernements établis ». Il s'agit bien pour lui d'une différence d'objet dont il a clairement conscience – sans attendre Comte, Durkheim ou Althusser. Le *Contrat Social* atteste bien par ailleurs, en

¹⁴² Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 46 (Rien n'est souligné dans le texte de Durkheim).

¹⁴³ Premier chapitre, première partie.

¹⁴⁴ *Défense de l'Esprit des Lois*, seconde partie, Œuvres Complètes, tome sixième, p. 465, Garnier Frères, Paris, 1878.

¹⁴⁵ Georges Davy, « Note introductive », p. 10, in Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1953.

¹⁴⁶ Émile Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, p. 59, cité par R. Derathé, *op. cit.*, p. 53.

maintes occasions, qu'il a su retenir les enseignements de celui à qui il rend hommage, plus qu'il ne le critique, dans l'*Émile*. S'il ne cherche pas à réfuter Montesquieu, c'est bien à Grotius et Pufendorf qui, eux, cherchent à établir des « principes », qu'il adresse des critiques assez violentes parce que leurs principes sont faux, autant que leurs « notions du liens social »¹⁴⁷. C'est bien au nom de la vérité que les différentes conceptions du droit politique et de la loi s'affrontent. Au nom de la vérité des analyses et du savoir élaborés, et non pas seulement des visées normatives, même si les deux dimensions de l'enquête sont pour Rousseau inséparables, puisque les « fausses notions du lien social » sont précisément celles qui permettent aux juristes de légitimer à leur manière esclavage, tyrannie ou conquête¹⁴⁸.

C'est donc bien la description juste de ce qu'il s'agit de normer, la vie sociale et politique des hommes, qui se trouve au principe de toute entreprise prescriptive en ce domaine. Les philosophes français majeurs du XVIII^e siècle sont en lutte contre la tyrannie et, pour dénoncer les régimes d'oppression, ils s'attachent à fonder la loi prescriptive en nature, afin que sa légitimité s'impose, par opposition à l'arbitraire des régimes antérieurs, eux-mêmes pensés comme « dénaturés ». De ce point de vue, il ne saurait y avoir d'opposition majeure entre Rousseau et Montesquieu.

Pour mener plus loin cette recherche sur la constante intrication des deux dimensions, prescriptive et descriptive, dans les conceptions politiques et juridiques de la loi juridique et politique, il faudrait prendre en compte, bien entendu, toute l'histoire de la modernité. Les voies à explorer ne manquent pas. Il faudrait mesurer l'importance de la Guerre d'Indépendance américaine et de la Déclaration du 4 Juillet 1776, comme celle de la Révolution française et de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Il faudrait analyser le XIX^e siècle, qui a paradoxalement été le

¹⁴⁷ C'est le titre même du chapitre V du premier Livre du *Manuscrit de Genève* : « Fausses notions du lien social ». Œuvres complètes, volume III, Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 297.

¹⁴⁸ Rousseau évoque, à la fin du chapitre, « les juristes et autres gens payés pour cela », à savoir pour accréditer l'idée que le peuple n'aurait pas le droit de « reprendre sa liberté usurpée ». *Op. cit.*, p. 304.

siècle du triomphe des États, mais aussi celui de la contestation la plus radicale de l'idée même d'État, et de la conception du droit et de la loi, au moins dans le marxisme et l'anarchisme. Il faudrait encore prendre en considération le développement des sciences sociales, des « sciences politiques » et de ce qu'on a appelé les « philosophies du soupçon ». On serait ainsi conduit à examiner la contradiction entre une certaine désaffection pour la loi, que bien des penseurs tentent alors de rapporter à ses seules origines empiriques, et la sacralisation dont elle fait l'objet dans la conception dite « continentale » du Droit, et en particulier dans la conception française. Et il faudrait bien entendu accorder toute leur place aux bouleversements catastrophiques du XX^e siècle et à leurs formidables retentissements sur la réflexion politique, juridique et éthique, pour comprendre en quoi l'expérience des guerres mondiales, de l'usage de la bombe atomique, des génocides, des catastrophes écologiques, mais avant tout celle du totalitarisme et de l'extermination des Juifs par les nazis, peuvent ramener les contemporains au souci de la loi.

Pour diverses raisons qui sont d'ailleurs de différents ordres, ces voies ouvertes à la recherche ne seront pas abordées ici. Il s'agit d'abord du caractère démesuré de la tâche à accomplir, laquelle dépasse très nettement les limites du cadre défini. Mais il s'agit aussi de la poursuite de la réflexion sur la loi dont il faut désormais étudier de près les grandes conceptions qui en ont été proposées, après avoir exposé les motifs qui conduisent à refuser de traiter les lois qu'on considère comme « descriptives » en les séparant absolument de celles qui sont d'emblée situées comme prescriptives. Il semble bien, en effet, qu'en choisissant de distinguer deux grandes acceptions, exclusives l'une de l'autre, du terme de loi, on négligerait la complexité de la notion, et qu'on préférerait envisager deux « essences » différentes, plutôt que de prendre au sérieux la diversité des emplois du terme et des concepts que la notion évoque.

Le premier chapitre de cette première partie ayant clairement manifesté la présence de la dimension prescriptive de la notion de loi dans l'usage descriptif qui en est fait par les sciences, le second avait simplement pour but d'établir que la dimension descriptive est loin d'être absente de l'usage prescriptif qu'en font la philosophie du droit et la philosophie politique. Il serait difficile, sinon impossible, de trouver un exemple de philosophie juridique ou politique qui prétende prescrire quelque loi que ce soit sans en avoir auparavant assuré – ou sans avoir prétendu en assurer – la légitimité par le recours à la description, adéquate ou non, d'un ordre du réel déjà connu.

DEUXIÈME PARTIE
LA SPLENDEUR DE LA LOI

Introduction

Après avoir exploré les obscurités de la notion de loi et exposé certains des éléments qui attestent qu'aux différents moments de son élaboration elle demeure sujette à différentes conceptualisations, différents usages et extrêmement délicate à employer, il est temps de s'attacher à ce qui en fait une des notions majeures de la pensée occidentale. Il s'agit tout d'abord de manifester la « splendeur de la Loi » dans les domaines de la religion, de la morale et de la pensée juridico-politique, soit les domaines de la loi prescriptive, en s'attachant à quelques-unes de ses figures majeures, sans prétendre plus ici que dans la première partie à une quelconque exhaustivité.

On considère dans les chapitres qui suivent quelques grandes étapes de l'histoire culturelle et philosophique de la tradition occidentale, depuis les tables de la Loi juive jusqu'aux auteurs du XX^e siècle qui s'en préoccupent, en donnant la place majeure au XVIII^e siècle parce qu'il est non seulement le moment du triomphe de la Loi, mais aussi celui qui pose dans tout son éclat la question de son fondement.

On sait que la Loi se tient au principe de la religion juive dont l'Occident, *volens nolens*, est l'héritier autant qu'il reconnaît l'être de la culture gréco-latine. On a même fait de la Loi que Dieu donne au peuple juif le modèle même de toute loi transcendante qu'une instance supérieure et extérieure imposerait à ceux qui doivent s'y soumettre. On sait aussi que la notion de loi a fait l'objet d'une longue et lente élaboration dans le monde des cités grecques avant d'être reprise par le droit romain et l'ensemble du monde latin, antique ou médiéval. On sait enfin que la philosophie juridique et politique a été fertile en considérations sur la loi pendant les siècles au cours desquels s'est forgée la « modernité » dont le monde contemporain a émergé.

C'est pourquoi, dans cette seconde partie du travail, il sera question de la Loi de Dieu au moment de l'Alliance avec le peuple juif, de la référence aux lois non écrites dont Antigone, mise en scène par Sophocle, est le porte-parole, de l'éloge des lois de la cité que prononce Socrate dans la célèbre prosopopée des lois du *Criton*, de la noblesse que confère Montesquieu aux lois dans son œuvre majeure de philosophie politique, et du « triomphe de la loi » dans les philosophies de Rousseau et de Kant. Mais Kelsen, Lacan, Lévi-Strauss et Kafka permettront aussi de mesurer ce qui affecte la Loi au XX^e siècle.

On peut juger ce choix arbitraire : il l'est. Mais il présente certaines des références majeures nécessaires à qui veut comprendre les instruments intellectuels et nombre des idées, voire des valeurs, que partagent la plupart de nos contemporains et, à ce titre, il présente un minimum de pertinence. Il y a beaucoup de penseurs absents dans cette partie du travail : certains ont déjà dû être évoqués dans la première partie ou devront l'être dans la troisième, mais d'autres ont été négligés du fait des limites qu'imposaient le propos ou les compétences disponibles. Enfin, il ne s'agit pas ici d'une travail d'historien de la philosophie, mais d'une recherche qui vise à prendre la mesure de l'importance pour notre héritage intellectuel et philosophique, de la notion de loi, afin de pouvoir mieux apprécier les mutations qu'elles subit désormais et que la dernière partie de ce travail envisage. C'est pourquoi il ne sera pas question, par exemple, de ce que Kant écrit sur le droit ou de ce que Rousseau écrit de la morale. C'est que n'ont été retenus, parce qu'il fallait choisir, que des moments caractéristiques de l'intérêt voire de la révérence pour la loi. L'absence la plus regrettable est celle du droit romain qui aurait exigé, à lui seul, des compétences et un espace excessifs. Enfin, dans cet archipel, Montesquieu tient une place « à part » du fait qu'il est le seul à ne pas chanter un hymne à la Loi, tandis que même Kafka, à sa manière ironique et féroce, lui rend hommage.

La loi de Dieu

S'il est une conception de la Loi qui la donne pour transcendante, c'est bien celle de la Loi que Dieu a donnée aux Hébreux au Sinaï. C'est même le paradigme de la loi d'origine transcendante dont le fondement serait parfaitement assuré. C'est pourquoi il faut s'attarder un peu à relire le texte de l'Exode qui rapporte, après la libération d'Égypte, la constitution d'Israël autour de la Loi et des règles que Dieu lui prescrit par l'intermédiaire de Moïse. Bien sûr, on pourrait aussi examiner le Deutéronome, mais l'Exode offre une matière suffisante à la réflexion. Il n'est pas question ici de se consacrer à une relecture savante du texte biblique, qui en étudierait les différentes strates, les différentes dates de composition, les différents auteurs, les sources, les rapports entre les textes et ce que l'histoire a pu établir, etc.¹⁴⁹. Sans archéologie, philologie ni exégèse, il s'agit seulement, en prenant le texte comme il se présente dans les différentes versions ou traductions¹⁵⁰ dont on dispose généralement, de dépasser ce que la conscience commune sait ou croit savoir du Décalogue – gravé sur des tables de pierre – pour mettre à l'épreuve cette idée du caractère transcendant de la loi mosaïque.

À cette fin, il est d'abord nécessaire de rappeler le plus succinctement possible les étapes du récit biblique. Moïse ayant été choisi par Dieu pour faire sortir son peuple d'Égypte, il accomplit fidèlement sa mission malgré toutes les difficultés qu'il rencontre et, « trois mois après leur sortie du pays d'Égypte »¹⁵¹, les enfants d'Israël atteignent le

¹⁴⁹ L'ouvrage édité par A. De Pury et Th. Römer, *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, 1989, propose un excellent recensement des différents problèmes et questions que le texte a suscités et suscite encore, ainsi qu'un rappel des grands travaux d'exégèse et de leurs différentes orientations ou conclusions.

¹⁵⁰ Ont été consultées ici : Traduction œcuménique (TOB), Éditions du Cerf ; Bible de Jérusalem (J), Desclée de Brouwer, Nouvelle traduction, Éditions Bayard, Paris, 2001 ; La Bible d'Alexandrie, Cerf, 1986.

¹⁵¹ Exode, 19, 1. C'est là que commence le récit de l'Alliance, récit dont on peut considérer qu'il dure jusqu'à la fin de l'Exode.

désert du Sinaï. On sait que c'est là que Dieu « donne » la Loi, sous la forme le plus souvent évoquée, le Décalogue. Il faut souligner que le terme lui-même, formé sur le grec, signifie les « dix paroles ». Le décalogue, c'est « le dit de Dieu en dix paroles » : la Loi est dite par Dieu. Mais si la conscience commune a retenu le Décalogue, dont il n'est d'ailleurs pas si certain que nos contemporains connaissent réellement les dix « commandements », le don de la Loi s'effectue au cours d'une histoire assez tumultueuse pour qu'on doive la reprendre. La distinction entre histoire et loi a souvent servi à distinguer, voire opposer, la tradition chrétienne à la tradition juive, la première privilégiant l'histoire, la narration d'événements singuliers, la seconde privilégiant la loi, l'enseignement d'une législation. Pourtant, quand il s'agit du don de la Loi au Sinaï, on ne peut sérieusement séparer le narratif du législatif. Les chapitres 19 à 40 de l'Exode proposent la narration de l'événement de l'Alliance, et s'il faut plus de vingt chapitres, c'est que cet événement n'est pas aussi simple que ne le croit celui qui a, depuis trop longtemps, négligé de se reporter au texte pour se contenter de la version ordinaire de la « culture » commune.

Appelé par Dieu, Moïse escalade la montagne d'où il rapporte à son peuple une proposition d'alliance – proposition certes difficile à refuser puisque, outre qu'elle est précédée du rappel de ce que les Hébreux ont vu faire à Dieu pour les sauver des Égyptiens et les mener au Sinaï, elle affirme que « toute la terre est [s]on domaine » et formule son projet de faire d'Israël « un royaume de prêtres et une nation sainte ». Cette proposition, lorsque Moïse la présente aux « anciens du peuple », reçoit l'accueil suivant : « Tout ce que Yahvé a dit, nous le mettrons en pratique »¹⁵². Alors, Moïse ayant transmis à Dieu la réponse des Hébreux, peut avoir lieu, après préparation rituelle, la grande théophanie au cours de laquelle le peuple entier fait l'expérience de Dieu et dont le contenu est le Décalogue¹⁵³. Mais après l'énonciation du Décalogue, le peuple, empli de crainte, écrasé par l'expérience de la divinité, demande à Moïse de

¹⁵² Exode, 19, 4-6.

¹⁵³ Exode, 20, 2-17.

servir désormais de médiateur¹⁵⁴. Dieu dicte alors à Moïse tout un corps de législation supplémentaire, le « code de l'Alliance »¹⁵⁵, selon la Bible de Jérusalem, à rapporter au peuple et à lui soumettre pour confirmation définitive. Et c'est seulement après que Moïse a rapporté aux Hébreux ces « ordonnances » et ces « coutumes », après qu'il a célébré la cérémonie au cours de laquelle un sacrifice rituel consacre l'Alliance, après que le peuple, deux fois encore, a donné son assentiment et dit : « Toutes les lois qu'a décrétées Yahvé nous les mettrons en pratique », puis, après la lecture du livre de l'Alliance : « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le mettrons en pratique et nous y obéirons », c'est seulement après tous ces épisodes que Dieu dit à Moïse : « Monte vers moi sur la montagne et demeures-y, que je te remette les tables de pierre – la Loi et les commandements – que j'ai écrites pour leur instruction »¹⁵⁶.

On sait que Moïse reste quarante jours et quarante nuits sur la montagne, durée que Thomas Mann interprète de façon originale et intéressante dans la longue nouvelle qu'il a consacrée, en 1946¹⁵⁷, à cet épisode fondateur pour l'existence du peuple juif. On sait moins que ce séjour est, selon le texte même de l'Exode, d'abord et essentiellement voué à écouter et retenir ce que Yahvé prescrit quant à la construction du sanctuaire, au vêtement des prêtres, à leur consécration comme à celle de l'autel, à toutes sortes de prescriptions extrêmement précises qui occupent les chapitres 25 à 31 – alors qu'un seul verset, le verset 18, le dernier du chapitre 31, concerne les Tables de la Loi. Après avoir rappelé que les enfants d'Israël doivent respecter le sabbat et

¹⁵⁴ « Parle-nous, toi, et nous pourrions entendre ; mais que Dieu ne nous parle pas car, alors, c'est la mort ! » Exode, 20, 19.

¹⁵⁵ Exode, 20, 22-23, 33.

¹⁵⁶ Exode, 24, 12. La traduction peut varier : « la Loi et la règle » (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Éditions du Cerf - Robert Laffont, collection Bouquins) ; « la Loi et les commandements » (J) ; « la Loi et le commandement » (TOB). Bien entendu, pour le présent travail, la traduction proposée par le *Dictionnaire encyclopédique* de la collection Bouquins emporterait aisément les suffrages.

¹⁵⁷ Thomas Mann, *La Loi*, Mille et une nuits, 2002.

pourquoi ils le doivent, Yahvé remet à Moïse « les deux tables du Témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu ».

Il reste bien sûr à comprendre pourquoi Dieu énonce toutes les prescriptions qui concernent le sanctuaire et les ministres mais aucune des prescriptions du Décalogue, sinon celle qui concerne le sabbat, alors qu'il donne à Moïse les tables de pierre sur lesquelles elles sont inscrites. Il y aurait là, il y a déjà, matière à réflexion sur le rapport entre parole et écriture¹⁵⁸. Ici, il s'agit seulement d'attirer l'attention sur la disproportion entre le verset qui présente l'existence et la remise des tables et les presque sept chapitres que la conscience commune néglige ou ignore. Ce qui importe à notre culture, ce sont « les Tables de la Loi ». Pourquoi ?

Bien entendu, c'est aussi le destin de ces Tables qui les rend mémorables. Là encore, il faut rappeler les différentes péripéties qui précèdent leur installation dans l'Arche elle-même abritée dans la Demeure¹⁵⁹, et dont la plus célèbre est, sans doute à juste titre, constituée par l'adoration du veau d'or et le bris des Tables. Moïse s'est absenté quarante jours et quarante nuits. Pendant ce temps, les Hébreux l'ont vraisemblablement cru mort et se sont adressés à Aaron en ces termes : « Fais-nous un dieu qui marche à notre tête, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter d'Égypte, nous ignorons ce qui lui est advenu »¹⁶⁰. Aaron

¹⁵⁸ Voir, par exemple, M. Blanchot, *Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1990, n°2.

¹⁵⁹ Exode, 40, 17-33.

¹⁶⁰ Exode, 32, 1.

a donc réquisitionné les anneaux d'oreilles de tous les Hébreux, puis en a fait fondre l'or dans un moule où s'est formée la statue d'un veau auquel ils ont commencé à offrir des sacrifices après la curieuse formule d'Aaron devant le veau au sortir du moule : « Demain, fête en l'honneur de Yahvé »¹⁶¹. Sans s'interroger plus avant sur les motifs et le sens des actes et des paroles d'Aaron

¹⁶¹ Exode, 32, 5.

¹⁶², il faut néanmoins remarquer que les Hébreux désignent désormais Moïse par l'expression « cet homme, Moïse », qui semble le dépouiller de son statut d'interlocuteur privilégié de Dieu, tout de même que Yahvé, lui parlant des Hébreux pour le prévenir de leur prévarication et l'inviter à redescendre, emploie l'expression « *ton* peuple, que *tu* as fait monter du pays d'Égypte »¹⁶³. Les Hébreux ont abandonné leur engagement à l'égard de Yahvé, ou plutôt, ont cherché à lui donner une représentation concrète, à s'en faire une « image sculptée », contre la prescription du second « dit de Dieu » ; Dieu, quant à lui, dénonce les relations qu'il a lui-même instituées avec Israël et il faut que Moïse, au cours de ce que la Bible de Jérusalem nomme une « prière » mais qui se caractérise par une certaine véhémence, « refuse

¹⁶² Voir le chapitre *La pointe d'Énoch*, in Stéphane Mosès, *L'Éros et la loi*, Éditions du Seuil, 1999.

¹⁶³ Exode, 32, 7. Nous soulignons.

de libérer Yahvé de ses liens avec Israël »¹⁶⁴. Et si la passion anime le dialogue de Moïse avec Dieu, elle est encore plus évidente dans l'acte de briser les Tables avec la même colère que celle qui le pousse à détruire le veau d'or, à le moudre et à en mêler la poudre à l'eau qu'il fait boire aux enfants d'Israël ! Et encore plus, bien sûr, dans l'épisode qui suit et qui garde un caractère énigmatique, puisque, après avoir brisé les Tables et avant de retourner auprès de Dieu intercéder en faveur de l'Alliance, Moïse exige des Lévites, qui répondent à l'appel fait aux « tenants de Yahvé », que chacun aille tuer « qui son frère, qui son ami, qui son proche », ce qui a pour conséquence la mort d'environ trois mille personnes et la consécration des Lévites comme prêtres de Yahvé¹⁶⁵ ! Comme le demande E. Blum¹⁶⁶, « pourquoi fallait-il que meurent justement ces trois mille hommes ? »

Quant aux secondes Tables, celles que Moïse rapporte d'un nouveau séjour de quarante jours et quarante nuits sur la montagne, elles ne rejoindront leur place dans l'Arche d'alliance qu'après les discussions nombreuses qu'il entretient avec Yahvé, lequel ne veut plus, dans un premier temps, accompagner ce « peuple à la nuque raide »¹⁶⁷, de sorte que désormais Moïse ne le rencontre plus que dans la Tente de Réunion qu'il dresse « à bonne distance du camp¹⁶⁸ », ou sur la montagne où Il consent à lui montrer sa gloire « de dos »¹⁶⁹, car « l'homme ne peut [...] voir [Dieu] et demeurer en vie »¹⁷⁰. Il faut donc à Moïse une bien grande force de persuasion pour obtenir enfin que l'Alliance soit de nouveau conclue et pour que Yahvé lui ordonne de

¹⁶⁴ Ehrard Blum, *Israël à la montagne de Dieu, remarques sur Exode 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, in De Pury, 1989, p. 275.

¹⁶⁵ Exode, 32, 25-29.

¹⁶⁶ Ehrard Blum, *loc. cit.* p.276.

¹⁶⁷ L'expression a au moins trois occurrences à partir de Exode, 32, 9.

¹⁶⁸ Exode, 33, 7, *sqq.*

¹⁶⁹ Exode, 33, 23.

¹⁷⁰ Exode 33, 18-23.

mettre par écrit ses paroles – les dix Paroles qui figurent sur les nouvelles tables de pierre, mais dont le texte biblique n’attribue pas, cette fois-ci, l’inscription à Yahvé¹⁷¹. Ces tables, les secondes, sont aussi nommées « tables du Témoignage »¹⁷². Après quoi, il ne reste à Moïse, pour obéir rigoureusement à Dieu, qu’à faire construire le sanctuaire et à y placer les nouvelles Tables, ainsi qu’à faire réaliser le costume du grand prêtre, rôle assigné à Aaron

¹⁷¹ Exode 34, 28.

¹⁷² Exode, 34, 29.

. C'est pourtant bien Moïse qui, plus encore depuis la prévarication et l'adoration du veau d'or, est l'interlocuteur privilégié sinon exclusif de Yahvé : depuis lors, en tout cas, chaque rencontre avec Dieu, dans la tente ou sur la montagne le laisse nimbé d'un extraordinaire rayonnement. C'est d'ailleurs sous la forme d'une nuée au sein de laquelle, la nuit, brille un feu, que Yahvé prend possession du sanctuaire qui lui est consacré et c'est ainsi qu'Il accompagne désormais le peuple d'Israël.

Ce rappel peut paraître bien long, mais il était nécessaire parce que la « connaissance » commune de l'histoire du Décalogue mérite sans doute d'être revue. Il ne s'agit pas, en effet, d'éclairer la lecture du texte biblique, mais bien plutôt de le relire pour mieux saisir ce qu'il en est de la loi, précisément dans le cas où on la représente comme donnée aux hommes par Dieu, c'est-à-dire dans le cas privilégié de la loi transcendante.

On a rappelé plus haut que l'histoire et la loi sont impossibles à séparer dans la tradition qu'inaugure le livre de l'Exode : cette idée s'impose avec force dès lors qu'on considère attentivement les différents moments de l'Alliance. C'est bien dans l'histoire des Hébreux que la Loi s'enracine, qu'elle trouve sens et justification, comme tentent de l'établir les réflexions qui suivent. Avant de pouvoir traiter la double question de l'articulation de l'universel à l'empirique et de la transcendance à l'immanence, on peut au moins prendre en considération la formule de Samuel Amsler : « inscrite au centre de la construction littéraire du Pentateuque, la Loi se donne comme le sens et la raison d'être de toute cette histoire »¹⁷³. Si l'on se souvient que, selon Yahvé lui-même, toute

¹⁷³ S. Amsler, *Les Documents de la loi et la formation du Pentateuque*, in De Pury, 1989, p. 236

la terre est [son] domaine », ce que Josué reprend en affirmant qu'il est « le Seigneur de toute la terre »¹⁷⁴, on doit conclure, comme le fait G. Auzou¹⁷⁵, qu'« Israël est le peuple du Dieu de tous les peuples. » En d'autres termes, l'histoire singulière d'Israël à qui Dieu « donne » la Loi n'est pas l'affaire des seuls Hébreux, parce que la Loi a un caractère universel qui dépasse les règles¹⁷⁶ particulières qui doivent organiser leur vie ordinaire d'une façon qui leur convienne et qui corresponde aux conditions spatio-temporelles qui leur sont propres.

La Loi dépasse la singularité du peuple hébreu de ce temps-ci et de ce lieu-ci ; ce peuple que Dieu vient de libérer, ou plutôt à qui il vient d'ordonner de se libérer de l'esclavage, ce peuple qui sort d'Égypte est un peuple en chemin. Son chemin peut être interprété, et il n'a pas manqué de l'être¹⁷⁷, comme la voie vers la liberté accomplie que permettrait d'atteindre la Loi, voie qui ne serait pas exclusivement réservée aux Hébreux.

En tout cas, c'est parce qu'ils sont désormais libérés de l'esclavage que « les enfants d'Israël » ou, plutôt, le peuple qu'ils sont en train de constituer¹⁷⁸ peut faire alliance avec Dieu. Faire alliance, cela suppose que la réciprocité préside à l'engagement. Certes, c'est Dieu qui a l'initiative et Sa proposition, on l'a vu, serait difficile à refuser. Il n'en reste pas moins que le peuple l'accepte, et que son assentiment est réitéré, puisqu'il est formulé avant la théophanie, au verset 8 du chapitre 19, puis avant et après la lecture du code de l'Alliance, au cours de la cérémonie que présente le chapitre 24, au verset 3 et au verset 7. Sans doute

¹⁷⁴ Exode, 19, 5 et Josué, 3, 11.

¹⁷⁵ G. Auzou, *De la servitude au service, Étude du livre de l'Exode*, p. 250.

¹⁷⁶ En Exode, 24, 12, la Bible de Jérusalem donne « les commandements », mais il semble bien qu'il s'agisse là des « règles » de vie, de ce qui doit normer l'existence concrète et empirique des Hébreux dans sa contingence historique.

¹⁷⁷ Voir, par exemple, Raphaël Draï, *La Sortie d'Égypte, l'invention de la liberté*, Fayard 1986 ; *La Traversée du désert, l'invention de la responsabilité*, Fayard, 1989.

¹⁷⁸ Il faudrait aussi s'attarder à étudier ce qui constitue le peuple d'Israël : n'est-ce pas précisément l'alliance avec Dieu ? Auquel cas, ce serait bien le rôle de la place vide qu'évoque Claude Lefort (par exemple, dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann Lévy 1992), que Dieu occuperait.

l'adoration du veau d'or marque-t-elle le moment où le peuple trahit sa parole, mais cette apostasie momentanée n'autorise pas à négliger l'engagement préalable ni sa signification. Dieu fait alliance avec Israël et, même après les difficultés que crée l'adoration du veau d'or, alors que Moïse est désormais son seul interlocuteur, c'est encore d'alliance qu'il est question comme le lui dit expressément Yahvé : « Je vais conclure avec toi une alliance » ; et les termes de cette alliance, à l'évidence, ne concernent pas le seul individu à qui Il adresse la parole, mais bien un peuple, le peuple que Moïse L'a persuadé de ne pas rejeter.

De sorte qu'on ne peut pas éviter d'envisager qu'il fallait que le veau d'or fût possible pour que l'alliance ait bien le sens d'une alliance : il y faut deux libertés qui choisissent de se lier dans une certaine réciprocité. S'il y a bien don de la Loi, ce don doit être accepté avec les conséquences qu'il implique, même si le peuple ne l'accepte qu'à travers bien des difficultés et des tergiversations. Il fallait que ce don fût exposé à être refusé. Peut-être faut-il même voir dans la réitération de l'acceptation, en 24, 3 et 7, le sens de la confirmation d'un premier engagement spontané, celui de 19, 8, qui précède la théophanie ; en effet, la spontanéité même de ce premier engagement, liée sans doute à la joie de la liberté retrouvée – mais retrouvée pour le peuple, non pour les individus qui le composent à ce moment-là de son histoire, pour qui elle est « trouvée » ou obtenue – en fait la fragilité : pour n'être pas seulement de l'ordre de l'enthousiasme populaire, il devait être renouvelé et avec solennité, ce qui a lieu au cours de la cérémonie rituelle qui conclut et consacre l'alliance. Quand le peuple déclare : « Tout ce qu'a dit Yahvé, nous le mettrons en pratique et nous y obéirons », il a déjà entendu toutes les prescriptions, fort détaillées du « Code de l'Alliance » qui doit désormais régler son existence concrète.

On devrait également, pour interpréter le temps de l'engagement et de la conclusion de l'Alliance, prendre en considération ce que suggère E. Blum, dans l'article mentionné plus haut¹⁷⁹.

En effet, selon sa lecture, très tôt, dès le premier moment de parfaite intimité du peuple avec Dieu, moment au cours duquel le peuple serait effectivement devenu une « nation sainte » – selon le projet énoncé par Yahvé au début de l'Exode – dès ce moment, se manifesterait, avec l'expression de la terreur que cause la voix de Dieu et l'attribution à Moïse de son mandat représentatif, le signe de « la possibilité pour Israël de se mettre en péril », en trahissant la parole donnée.

Selon E. Blum, Israël ne garde que très peu de temps le degré d'intimité ou de proximité avec Yahvé auquel Il l'avait lui-même fait accéder. La théophanie marque le début de ce moment, l'adoration du veau d'or en marque la fin. Les Hébreux ont d'abord, tous ensemble, la possibilité d'entendre la voix de Dieu, puis, par l'intermédiaire des Anciens qui représentent le peuple, celle de Le contempler sans qu'Il porte la main sur eux¹⁸⁰. Entre-temps, le sacrifice par lequel l'Alliance est confirmée les a eux-mêmes consacrés par l'aspersion du sang qui n'a pas été utilisé pour sanctifier l'autel. Le peuple d'Israël est bien devenu une « nation sainte » et un « royaume de prêtres ».

En revanche, le veau d'or apparaît comme la fin de la proximité et de l'intimité avec Dieu : désormais, après la « prévarication », ce seront les Tables et, même, ce seront les secondes Tables – c'est-à-dire celles que Moïse a écrites sous la dictée de Dieu et non pas celles qui étaient écrites du doigt de Dieu – auxquelles il faudra se référer, qu'il faudra lire pour avoir accès aux dits de Dieu et ces Tables seront déposées dans l'Arche elle-même placée dans la Demeure, ce qui ajoute encore des

¹⁷⁹ Ehrard Blum, *op. cit.*, pp. 273 *sqq.*

¹⁸⁰ Exode, 24, 9-11.

médiations à la série de celles que constituent la délégation de Moïse, le séjour sur la montagne, l'écriture, puis le bris des premières Tables, la réécriture, la construction de l'Arche...

On peut s'attarder un peu sur la question de la perception de Dieu. S'il est précisé que les Anciens, au moment de la conclusion de l'Alliance, ont pu contempler Dieu sans qu'Il porte la main sur eux, c'est qu'il est ordinairement dangereux de Le voir. Plus loin, Moïse pourra Le voir de dos¹⁸¹, mais, au moment où Dieu passe, Il parle, de sorte qu'on ne sait rien de ces « parties arrières »¹⁸² que Moïse est supposé voir, parce que le texte se consacre aux nouvelles Tables.

Il y a sans doute un lien entre l'incapacité où sont les Hébreux de supporter d'entendre la parole de Dieu¹⁸³ et le fait qu'ils exigent d'Aaron

¹⁸¹ Exode, 33, 18-23

¹⁸² George Steiner, *Préface à la Bible hébraïque*, Albin Michel, 2001

¹⁸³ Exode, 21, 19 : « que Dieu ne nous parle pas, car alors, c'est la mort ! »

un dieu qu'ils puissent voir. Ce – ou Celui – qu'ils ne supportent pas d'entendre, ils exigeraient de le voir : à ceci près qu'il ne peut s'agir du même dieu. Car leur dieu, Yahvé, le « Seigneur de toute la terre », pas plus qu'il ne se laisse ordinairement voir, ne se laisse aucunement représenter et que toute représentation visible est celle d'un autre dieu, d'un de ces dieux qui pullulent mais ne sauraient donner la Loi.

Or la voix de Yahvé qui se fait entendre au cours de la grande théophanie leur parlait bien dans l'immédiateté. Selon G. Steiner¹⁸⁴, l'hébreu n'exprime pas les temps comme les langues latines ou le grec : la parole de Dieu se dirait sur le mode d'un éternel présent. Et les Dix Paroles, lors de la théophanie, seraient prononcées en un instant sans durée, un instant d'éternité, alors qu'il faudrait aux enfants d'Israël, et, plus généralement, aux hommes, le temps de les entendre – au double sens du terme, le temps du développement de ces phrases pour leur ouïe et pour leur entendement. Serait-ce l'immédiateté, l'absence de médiation qui serait « insupportable » aux enfants d'Israël ? En ce cas, on comprendrait mieux pourquoi le peuple ne supporte pas plus la voix de Dieu qu'il ne peut ordinairement le contempler sans mettre sa vie en péril : l'immédiateté n'est pas réellement tolérable à l'humanité qui ne saurait vivre, sentir, penser et agir « longtemps » dans l'ordre de l'immédiat, celui de l'éternel. La voix de Dieu eût pu suffire si les Hébreux l'avaient supportée, mais elle a dû être écrite. La Loi s'écrit alors qu'elle est parole parce que les hommes ne sont pas capables de

184

George Steiner, *op. cit.*.

l'entendre dans l'immédiateté. Êtres de médiations, incapables, sauf exceptions, de communion directe avec Dieu, qui ne se montre plus au milieu de « ce peuple à la nuque raide »¹⁸⁵, les Hébreux ici semblent bien avoir vocation à représenter l'humanité entière. Il y aurait une violence de la présence immédiate de Dieu dont les différentes formes de médiation devraient protéger les hommes.

On peut aussi se demander si n'est pas liée à la question de la destruction des Tables une des faiblesses¹⁸⁶ caractéristiques de Moïse. C'est Aaron

¹⁸⁵ Cf. plus haut, note 19.

¹⁸⁶ Voir ce qu'en dit M. Blanchot, *loc. cit.*

qui a le don de la parole alors que Moïse, lui, bégaie. Qu'il bégaie, cela implique une répétition, au moins des premières syllabes de ce qu'il dit, sinon de la totalité. Rien ne peut s'énoncer immédiatement de la bouche de Moïse que Dieu a pourtant choisi comme son messager auprès d'Israël, son intermédiaire dans l'Alliance avec les Hébreux. À l'exception peut-être de la « théophonie »¹⁸⁷ qui prend place au sein de la théophanie, la Loi ne s'énoncerait pas dans l'immédiateté, mais ne saurait que se « répéter », de sorte qu'on n'aurait jamais accès à sa première version, à sa première manifestation, puisqu'il est impossible d'entendre la parole de Dieu, aux dires même des Hébreux. C'est toujours au moins la seconde version, sinon une version encore ultérieure, à laquelle on peut avoir accès. Il n'y a pas de véritable point origine de la Loi. On ne sait pas réellement quand elle commence, même si on sait quand elle est officiellement instituée. Ainsi s'éclairerait peut-être le bris des Tables écrites du doigt de Dieu et la nécessité que d'autres Tables de pierre, écrites, cette fois-ci sous la dictée de Dieu, certes, mais du doigt de Moïse, viennent les remplacer. Bégaïement, répétition et transformation de l'inscription : comment dire mieux que la loi dont les humains disposent, fût-elle « donnée » par Dieu, n'est pas « parfaite » ni « absolue », n'est qu'une version de ce à quoi tout accès immédiat est refusé. L'impossibilité de voir Dieu n'aurait pas seulement un « écho » dans l'impossibilité de L'entendre, mais encore dans l'impossibilité de la saisie immédiate de la Loi. La Loi pourrait bien être « l'arrière de Dieu », soit une façon négative d'accéder à Dieu, faute de la possibilité d'un accès direct à Lui.

Mais on peut aussi aller plus loin et envisager que la Loi qui s'institue au cours de cette Alliance ne saurait être « la première ». Avant la Loi, celle qui se grave dans

¹⁸⁷ L'expression est de Raphaël Draï dans *La Thora* (sic), Éditions Michalon, 2000.

les Tables qu'on révère et qu'on installe dans l'Arche, il y aurait toujours déjà de la loi, sous une forme plus ou moins explicite : loi, règle, coutume, usage, etc. Il est sûr qu'avant l'Alliance au Sinaï, la vie des Hébreux était déjà réglée. Le Décalogue, les Dix Paroles, le Dit de Dieu marquerait le moment d'une institution solennelle de la Loi. Dieu lui-même, disant la Loi, l'inscrivant, la dictant, la re-formulerait et la ré-inscrirait plutôt. Shmuel Trigano, dès l'introduction de sa *Philosophie de la loi*, institue une opposition entre l'Alliance et le Contrat, en soulignant que l'Alliance avec Dieu permet que se forge l'alliance entre les Juifs, alors que le Contrat social selon Rousseau laisse l'avant du contrat dans l'impensé. Il ajoute que « la contemplation du commencement est impossible sans que pour autant l'on puisse détourner l'attention de l'absolu des origines »¹⁸⁸.

Bien entendu, dans une lecture qui met l'accent sur la réciprocité de l'engagement, il reste à comprendre pourquoi il est nécessaire que Dieu ait l'initiative de cette Alliance. Pourquoi faut-il que Dieu donne la Loi ? Pour élaborer une réponse à cette question, une voie possible serait de la prendre de façon non pas « locale », c'est-à-dire non pas seulement au sein de l'histoire du peuple d'Israël, mais de façon plus générale, en cherchant à élucider le statut que différentes recherches politiques donnent au Législateur. On sait que Rousseau consacre une bonne part de ses réflexions¹⁸⁹ à chercher à déterminer qui doit rédiger la loi dont, certes, seul le peuple souverain peut être le véritable « auteur », au sens où c'est l'acte de sa volonté, mais dont il n'a pas les moyens d'être « l'inventeur » ni le rédacteur. Mais Rousseau lui-même s'inscrivait là dans une tradition qui s'impose dès l'Antiquité grecque, la référence « traditionnelle » à Dracon, Lycurgue, Solon ou Clisthène laissant entendre son écho dans les dialogues que Platon consacre aux lois.

¹⁸⁸ Shmuel Trigano, *Philosophie de la Loi*, Cerf, Paris, 1991.

¹⁸⁹ *Du Contrat social*, II, 7, bien sûr ; mais on peut voir aussi la distinction entre « Législateur » et « faiseurs de lois » dans le *Projet pour un gouvernement de Pologne*, par exemple.

Antigone ou Socrate ?

Lois non écrites et loi publique dans la Grèce antique

« ... [les] lois non écrites, inébranlables, des dieux [...] ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui, ni d'hier, elles sont éternelles, et nul ne sait le jour où elles ont paru. »¹⁹⁰ Antigone

« Allons, Socrate, crois en ces lois qui t'ont fait ce que tu es, ne mets ni tes enfants, ni ta propre vie, ni quoi que ce soit au-dessus de ce qui est juste ... »¹⁹¹

Une héroïne tragique, un philosophe.

À Thèbes, Antigone, au nom de lois non écrites, désobéit à un décret de « l'État »¹⁹², et choisit d'être condamnée à mort plutôt que de renoncer à sa fidélité aux lois traditionnelles qu'elle invoque.

À Athènes, Socrate, condamné à mort par un tribunal démocratique, refuse les plans d'évasion que lui proposent ses amis, et choisit de respecter le verdict du jury en toute conscience, plutôt que de mettre en péril les lois de la cité.

Antigone, Socrate : condamné à mort et « exécuté » par le pouvoir politique, chacun s'avance vers la mort et la préfère à une vie qu'il faudrait payer du renoncement à ce qui lui paraît plus haut et plus précieux.

On peut ainsi, pour aborder la question d'une éventuelle opposition entre lois écrites et lois non écrites, mettre en regard l'attitude d'Antigone, sa décision obstinée, voire farouche, de se référer à ces lois « qui ne sont pas nées », et le scrupuleux respect que Socrate éprouve pour les lois écrites de la cité, qui « font » le citoyen et qui donnent son prix à la vie qu'il peut, grâce à elles, mener parmi les siens.

¹⁹⁰ Sophocle, *Antigone*, 452-457, tr. fr. Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, 1997, p. 37. Ici, Antigone emploie l'expression « ἄγραπτα νόμιμα », mais elle a utilisé le terme de « νόμος » deux vers plus haut.

¹⁹¹ Platon, *Criton*, 53b (Prosopopée des lois), tr. fr. M. Croiset, Éditions des Belles Lettres, Paris, 1985 (première édition 1920).

¹⁹² Il est très approximatif d'employer le terme d'*État* pour parler des cités de la Grèce antique, mais on a souvent utilisé les références à Antigone et / ou à Socrate dans les termes de l'opposition de la conscience individuelle et du pouvoir, voire de la raison d'État.

S'il faut s'attacher aux lois non écrites, c'est qu'elles constituent la première modalité de la loi, avant même la constitution des cités, avant que la pratique de l'écriture ne fournisse le moyen de stabilisation des règles communes qui a favorisé, sinon déterminé, l'émancipation politique dont la démocratie athénienne demeure pour nous le modèle.

Les lois non écrites seraient indépendantes de la politique de la cité (le terme « indifférentes » conviendrait peut-être mieux), et « supérieures » à toute prescription de « l'État », dont les secondes au contraire, lois positives de la cité, seraient solidaires. Leur appartiendrait une stabilité, voire une éternité, sans commune mesure avec la temporalité des lois de la cité subordonnées au régime et à l'histoire politiques.

Les lois non écrites sont pourtant, en un sens, au principe de l'existence même de la cité, puisque, dans un premier temps, les lois humaines ont pu être considérées comme reflet, émanation ou imitation de la loi divine avec laquelle elles étaient en continuité¹⁹³. Le νόμος (*nomos*) est d'abord d'ordre religieux, lui qui signifie autant les rites prescrits par les dieux que les lois morales qu'ils imposent, et même l'ordre du monde qu'ils ont institué. Selon J. de Romilly, la tradition qui en fait « un ordre universel rattaché au vouloir divin est attestée dès l'époque d'Hésiode et remonte peut-être plus haut »¹⁹⁴. Il s'agit d'observer la justice, ce qui constitue la condition même de possibilité de la vie en commun, avant l'institution de quelque constitution que ce soit.

C'est ce qu'enseigne le mythe du *Protagoras*¹⁹⁵ de Platon, en indiquant qu'après le don du feu et de la technique qu'ils doivent à Prométhée, il a encore fallu

¹⁹³ Pour tout ce qui concerne la loi selon les Grecs de l'Antiquité, voir G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* A. Fontemoing, 1904 ; Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Ernest Leroux, Paris, 1917 ; Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Éditions de Minuit, Paris, 1970 ; Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1971. Voir également *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Éditions du Seuil, Le Robert, Paris 2004. L'ouvrage de M. Marcello Gigante, *Nomos Basileus* (Naples, 1956, rééd. 1993), n'a pas pu être consulté.

¹⁹⁴ J. de Romilly, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁵ Platon, *Protagoras*, 322c.

aux hommes recevoir de Zeus le « respect » (αἰδώς, *aïdōs*) et la « justice » (δίκη, *dikè*) sans lesquels ils n'auraient pu survivre.

On pourrait d'ailleurs évoquer aussi ce que semble signifier Athéna, à la fin de l'*Orestie* d'Eschyle, lorsqu'elle intervient pour instituer l'Aréopage, soit pour fonder le droit de la cité, en une formule proche de ce que les Érinyes ont déjà évoqué : « Sur ce mont désormais, le Respect (Σέβας, *Sébas*) et la Crainte (Φόβος, *Phobos*), sa sœur, retiendront les citoyens loin du crime... Que l'Effroi (τὸ δεινόν, *to deinon*) surtout ne soit pas chassé de ma cité, hors de ses murailles ; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit ? »¹⁹⁶.

Le terme de νόμος (*nomos*) n'est ni le seul, ni le premier à avoir été employé pour désigner ce que nous nommons « loi ». Il ne s'impose dans la vie politique qu'à la fin du VI^e siècle, à l'époque de la réforme de Clisthène¹⁹⁷, sans doute du fait du développement nouveau et de l'extension de la notion d'ἰσονομία, (*isonomia*), dont le règne signifie que chaque citoyen est semblable et égal à tout autre au sein d'une communauté politique où le pouvoir réside désormais ἐν μέσῳ (*en mésō*), au centre.

Ont d'abord tenu lieu de lois les *thémistes*, θέμιστες, à savoir les prescriptions imposées par les rois pour déterminer les droits et les devoirs des individus qui leur sont soumis : lois, règles, usages sanctionnés par la tradition, dont l'application dépend

¹⁹⁶ Eschyle, *Orestie*, v. 690-699 ; passage cité par J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris, 1972, pp. 25-26. Le conseil de l'Aréopage, formé de tous les archontes sortis de charge, a d'abord jugé les homicides dont la victime était un citoyen athénien. Il a eu d'autres attributions et des pouvoirs politiques et judiciaires étendus et il est resté la plus haute autorité morale de la cité, même après avoir vu ses pouvoirs réduits, en 462.

¹⁹⁷ Clisthène a pris, entre 507 et 501, un ensemble de mesures politiques qui ont complètement transformé la structure politique d'Athènes, en substituant à l'ordre fondé sur les quatre tribus ioniennes d'Attique un système artificiel de dix tribus (formées chacune de trois trittyes, constituées de façon à donner plus d'importance aux liens géographiques et économiques qu'aux liens du sang), en élargissant l'accès à la citoyenneté, en conférant plus de pouvoir à l'Ecclésiā, en restaurant celui du tribunal de l'Héliée, toutes mesures qui ont contribué à l'unification politique et ont fixé le cadre de la vie politique de l'Athènes classique. Voir Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris, 1964, cité et commenté par Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, nouvelle édition, La Découverte, Paris, 1996.

pourtant de la décision du roi – qui peut aussi bien en prendre une mauvaise qu’une bonne. Plusieurs auteurs¹⁹⁸ s’accordent à penser que la θέμις (*thémis*), qu’on traduit par « justice », serait la forme de justice propre à la communauté archaïque, réglant les relations au sein de la famille ou de la tribu, tandis que la δίκη (*dikè*) caractériserait les relations interfamiliales d’une société en voie d’organisation politique. Du fait de sa parenté avec le verbe τιθέναι (*tithénai*) – placer, poser, établir –, θέμις semble d’abord désigner « l’ordre établi », de sorte qu’on peut avancer aussi que la différence entre *dikè* et *thémis* concernerait leur valeur du point de vue « institutionnel » : là où la *thémis* et les *thémistes* seraient les énoncés des prescriptions, dont seule l’application relèverait de la décision du roi, la *dikè* désignerait plutôt l’action, la procédure qui doit aboutir à une décision, le jugement même qui consiste à définir le droit et non pas à reconnaître un droit déjà admis. Du fait que δεικνύμαι (*deiknumai*) signifie montrer, la *dikè* peut être la droite ligne à respecter, qu’on indique avec une évidence qui s’impose à tous ; mais puisque, d’autre part, la racine du mot est la même que celle du *dicere* latin (dire), on peut aussi considérer que la *dikè* est un acte de parole qui, en énonçant une « sentence », prescrit la norme. Le terme de *dikè* a ensuite eu aussi des sens « techniques » puisqu’il peut signifier l’action en justice, la procédure, voire le châtement.

L’histoire de ces deux termes est complexe. On peut la suivre d’abord dans les emplois et les significations qu’ils reçoivent chez Hésiode et Homère, puisque le premier, selon Pierre Judet de la Combe¹⁹⁹, mènerait un « dialogue implicite et contradictoire avec l’Homère de l’*Illiade* ». Si la *dikè* est bien pour les deux auteurs une norme fondamentale, Homère, en admettant l’évidence de la rectitude d’un jugement, suggérerait ainsi que le droit « peut se régler lui-même par le respect de ses propres procédures », alors qu’Hésiode, en personnifiant *Dikè*, dont il fait la fille de Zeus et de

¹⁹⁸ Ce serait la thèse de G. Glotz, de Gernet, de Benveniste, *op. cit.*, selon l’article « THEMIS/DIKE/NOMOS » du *Vocabulaire européen des philosophies*.

¹⁹⁹ Dans l’article « THEMIS/DIKE/NOMOS » du *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*

Thémis, une Titane, lui donnerait une « place dans la hiérarchie des êtres » et la situerait ainsi au sein d'une conception générale de l'ordre des choses²⁰⁰. La *diké* ne concernerait que les hommes et, intériorisée, elle s'opposerait à l'*hybris*, (ὕβρις), l'excès et sa violence, auquel ils tendent naturellement.

Les lois de Dracon, qu'on situe vers 621, comme celles de Solon, qui dateraient de 593, ne sont pas d'abord désignées comme νόμοι (*nomoi*), mais comme θεσμοί (*thesmoi*) et ce n'est qu'ultérieurement et « rétrospectivement », qu'on les dira νόμοι. Les grands « législateurs », qu'il s'agisse de Lycurgue pour Sparte, ou de Dracon et Solon pour Athènes, sont des *thesmothètes*, préposés à la justice, et non pas encore des *nomothètes*²⁰¹. Les *thesmoi*, qui succèdent aux *thémistes* traditionnelles ou archaïques, constituent une législation délibérément nouvelle, destinée à rompre avec le passé et à permettre d'identifier des règles juridiques et politiques nettement identifiables. Solon, quand il institue de nouvelles *thesmoi*, affirme y avoir harmonisé la *diké* et la violence²⁰² : le droit lui-même, en tant que tel, parce qu'il est contraignant, fait violence²⁰³. Il donne ainsi raison à Homère, du fait que c'est l'activité législatrice elle-même qui décide du contenu des lois écrites, en énonçant les normes à respecter à partir des « cas » sur lesquels portent les sentences, et non pas en se réglant sur un principe qui les transcenderait.

²⁰⁰ Pierre Chantraine propose également une analyse du terme θέμις qui insiste sur le caractère d'abord neutre du terme, qui serait ensuite passé du genre inanimé au genre animé sous l'influence de δίκη auquel il était souvent conjoint. « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », in *L'antiquité classique*, Tome XXII, Bruxelles, 1953.

²⁰¹ Les six archontes nomothètes auxquels incombent des fonctions juridictionnelles ne seraient apparus qu'au VII^e siècle.

²⁰² Aristote, *Constitution d'Athènes*, XII, 4, pp. 22-23 de l'édition bilingue des Éditions Belles Lettres, Paris, 2002.

²⁰³ Pierre Judet de la Combe, *loc. cit.*

C'est donc seulement à la fin du VI^e siècle, ou au début du V^e siècle, que l'emploi de νόμος (*nomos*) avec une valeur proprement politique et juridique se répand à Athènes. C'est sans doute ce que consacre, après la réforme de Clisthène, la création du nouveau collège des *nomothètes*, lesquels, après avoir procédé à la codification des lois, ne se réunissent ensuite que périodiquement, pour procéder aux révisions législatives décidées par l'*ekklèsia* (ἐκκλησία). L'autorité du *nomos* s'impose donc avec la démocratie, même si le terme lui est bien antérieur, ce qui signe apparemment le succès de la lutte contre la tyrannie et la servitude dont les « barbares » accepteraient le joug, alors que les Grecs s'enorgueillissent de leur liberté, dont l'obéissance au seul νόμος est la condition et la garantie.

Mais le champ sémantique du terme est si vaste qu'on peut lui assigner, selon J. de Romilly, les deux extrémités que seraient d'une part « la règle en soi, le principe d'ordre », et d'autre part « la façon dont les choses se font dans la pratique par l'effet de l'habitude »²⁰⁴.

C'est précisément là une des conditions majeures des difficultés qu'on rencontre et de l'intérêt passionné qu'on prend à la lecture ou à la représentation d'*Antigone*.

« *Antigone* est la tragédie athénienne. Elle est sublime. Peut-être ne devrait-on rien dire autour, se taire, et lire », écrit Nicole Loraux²⁰⁵. Il faut pourtant l'évoquer, sans prétendre en donner un commentaire original, puisque c'est à ce texte que l'opposition entre lois non écrites et lois de la cité doit son succès et sa fortune. L'*Antigone* de Sophocle est représentée en 442, soit à une époque où la grandeur d'Athènes – et de sa démocratie – s'impose, comme s'impose la confiance en l'homme qui l'anime, ainsi

²⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 23-24. Souligné dans le texte.

²⁰⁵ « Introduction » à *Antigone*, tr. fr. Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, 1997. *Antigone* a été commentée par tant d'auteurs, parmi lesquels Hegel, Hölderlin, Heidegger, Lacan, etc. qu'il est impossible de tous les mentionner. On trouve, dans l'introduction et la postface de N. Loraux, des indications bibliographiques précieuses, ainsi que, bien entendu, dans *Les Antigones* de George Steiner, Gallimard, Paris, 1986.

que l'atteste le chœur²⁰⁶, quand il chante, dans les vers 332-375, l'hymne à l'homme, « la plus grande des merveilles »²⁰⁷ en ce monde – qui « peut prendre la route du mal comme du bien »²⁰⁸. La tragédie s'inscrit dans la longue histoire de la lignée des Labdacides²⁰⁹. Après la guerre fratricide qui a opposé Étéocle et Polynice sous les murs de Thèbes et qui a coûté la vie aux deux frères ennemis, Créon a interdit, par un « décret » qu'il a fait connaître publiquement, qu'on accorde à Polynice les honneurs d'une sépulture, d'un ensevelissement, ou même du moindre rite traditionnel, au motif que c'était l'agresseur. Quiconque transgresserait cet interdit se verrait condamné à la lapidation. Antigone ne peut accepter qu'on abandonne ainsi la dépouille de l'un de ses frères, « proie magnifique offerte aux oiseaux affamés en quête de gibier ! »²¹⁰, tandis qu'Étéocle, défenseur de Thèbes, sera enterré dignement.

Elle procède donc, à une ou deux reprises²¹¹, aux rites funéraires, bien que sa sœur Ismène tente de l'en dissuader pour la protéger. Arrêtée, elle s'oppose à Créon, en un affrontement sans concession, au nom d'une justice infiniment plus haute que le droit qu'imposent « l'État », ses représentants ou ses dignitaires : au nom de ces lois

²⁰⁶ Le chœur est un « personnage anonyme et collectif, incarné par un collège officiel de citoyens » qui a pour rôle d'exprimer « les sentiments des spectateurs qui composent la communauté civique », selon J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p. 27.

²⁰⁷ Vers 332-333. Il faut noter que le terme qu'on traduit par « merveilles » est, en grec, *ta deina*, τὰ δεινὰ, soit le terme qui signifie « ce qui inspire la crainte », et dont le champ sémantique s'étend de la crainte religieuse à ce qui frappe violemment l'imagination ; τὸ δεινόν peut ainsi en venir à désigner un être « merveilleusement doué », d'où la possibilité de la traduction la plus fréquente ; mais il ne faut sans doute pas oublier que τὰ δεινὰ est le pluriel du terme qu'emploie Eschyle pour parler de l'« effroi » (voir plus haut, note 7).

²⁰⁸ Vers 366.

²⁰⁹ Labdacos (« le boiteux ») est le père de Laïos (« l'homme gauche »), lui-même père d'Œdipe (« au pied enflé ») qui, après avoir tué son père, a épousé sa mère, Jocaste, et engendré Antigone, Ismène, Étéocle et Polynice, ses enfants qui sont aussi ses frères et sœurs utérins. Sur cette lignée pèse une malédiction venant de Pélops qui a demandé qu'elle « ne puisse pas se perpétuer, qu'elle soit vouée à l'anéantissement » (J.-P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes*, Seuil, 1999).

²¹⁰ Vers 28-30.

²¹¹ Le récit du garde qui vient informer Créon que le cadavre de Polynice a été recouvert et rituellement honoré peut laisser supposer que « l'événement », pour parler comme le chœur, serait dû à une intervention divine. La seconde fois, en revanche, Antigone est « prise en flagrant délit ».

non-écrites qu'elle choisit de respecter sans reculer devant la mort qu'elle choisit sciemment.

Malgré l'intervention de son propre fils, Hémon, puis celle du devin Tirésias, Créon ne revient pas assez tôt sur la condamnation à mort d'Antigone qui, emmurée vive, se pend, ce qui provoque le suicide d'Hémon, son fiancé, et celui de la reine Eurydice quand elle apprend la mort du jeune homme. Créon survit, mais les terribles conséquences du conflit qui l'a opposé à Antigone ne sauraient faire valoir la justesse de sa position²¹².

Symbole de la résistance au tyran, de la révolte de la conscience individuelle contre un droit positif susceptible d'être inique ou immoral²¹³, du refus par la jeunesse des figures du bonheur qu'on lui propose²¹⁴, de la lutte féministe ou des difficultés du « genre »²¹⁵, image de la sororité²¹⁶, incarnation de la « substance éthique »²¹⁷ ou figure du « désir pur », voire du « désir de l'analyste »²¹⁸, Antigone n'a cessé d'être l'objet d'interprétations et de réinterprétations. Antigone, héroïne des « lois non-écrites », des « lois immuables des dieux », de lois que nul n'a vu naître, semble être aussi, comme son nom l'indique assez, celle qui s'oppose à la génération, qui ne saurait avoir ni mari ni descendance, celle dont la détermination et la grandeur inflexibles ne peuvent être

²¹² Nul ne sait ce qu'il advient d'Ismène, qui pourrait être la seconde survivante, puisqu'elle n'apparaît plus sur scène après son intervention auprès de Créon pour qu'il laisse vivre la fiancée de son fils (v. 572).

²¹³ Voir, parmi d'autres exemples, l'article « Objecteurs de conscience » signé par André Dumas dans l'*Encyclopaedia Universalis*.

²¹⁴ Jean Anouilh, *Antigone*, Éditions de la Table ronde, Paris, 1946.

²¹⁵ Françoise Duroux, *Antigone, encore : les femmes et la loi*, Éditions Côté femmes, Paris, 1993 ; Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, Paris, 1974 ; Judith Butler, *Antigone, la parenté entre la vie et la mort*, E.P.E.L, Paris 2003 ; *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005 ; voir aussi Henry Bauchau, *Antigone*, Actes Sud, 1997 ; sans oublier les analyses de G. Steiner, *op. cit.*, pp. 253 *sqq.* Antigone peut être considérée comme « archétype du féminisme », comme c'est le cas dans *Gender and politics in contemporary Canada*, sous la direction de Pierre-François Gingras, Oxford University Press, Toronto, 1995.

²¹⁶ Goethe, *Hymne à Euphrosyne*, de 1799, cité par G. Steiner, *op. cit.* p. 13.

²¹⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VI, L'esprit, A / L'esprit vrai, l'ordre éthique, pp. 14 *sqq.*, trad. fr. Jean Hyppolite, Aubier - Montaigne, Paris, 1939-1941.

²¹⁸ Lacan, Le Séminaire, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1986 ; voir aussi P. Guyomard, *La jouissance du tragique*, Aubier, Paris, 1992.

que « stériles », parce qu'elle accorde un privilège absolu aux liens du sang, ceux qui la lient à sa famille et surtout à ce frère abandonné dans la mort, sans considération pour les liens de l'alliance. C'est bien Antigone qui accomplit la réalisation de la malédiction de Pélops.

Faut-il voir dans les lois non écrites qu'elle invoque un droit familial qui serait antérieur et supérieur au droit public de la cité ? Faut-il voir dans l'affrontement entre Antigone et Créon la contradiction entre droit naturel et droit positif ? Faut-il y voir l'opposition entre loi transcendante ou, plutôt, origine transcendante de la loi et droit strictement humain, fondé sur le seul accord des hommes et leurs institutions ?

Il est difficile de proposer une réponse simple à ces questions et de prétendre saisir le sens que Sophocle et ses contemporains donnaient à ce tragique conflit de devoirs et au développement de l'action qu'il suscite. Selon J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, « la matière de la tragédie [... est] la pensée sociale propre à la cité du V^e siècle, avec les tensions, les contradictions qui surgissent en elle quand l'avènement du droit et les institutions de la vie politique mettent en cause, sur le plan religieux et moral, les anciennes valeurs traditionnelles, celles-là mêmes qu'exaltait la légende héroïque où la tragédie puise ses thèmes et ses personnages, non plus pour les glorifier, mais pour les mettre en question publiquement, au nom du nouvel idéal civique, *devant cette espèce d'assemblée ou de tribunal populaire que constitue un théâtre grec.* »²¹⁹. La difficulté s'accroît d'autre part du fait que l'usage qu'ont les auteurs tragiques du vocabulaire technique du droit fait place à beaucoup de glissements de sens, d'imprécisions, d'incohérences qui « révèlent, au sein d'une pensée juridique dont la forme n'est pas [...] celle d'un système élaboré, des discordances et des tensions internes »²²⁰, car les Grecs de cette époque « n'ont pas

²¹⁹ J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 79. Cette affirmation se situe dans un texte consacré au mythe d'Œdipe, mais elle concerne le genre tragique et ses relations avec les élaborations du droit. Rien n'est souligné dans le texte original.

²²⁰ *Op. cit.*, p. 31.

[...] l'idée d'un droit absolu, fondé sur des principes, organisé en un tout cohérent » et qu'il y a « pour eux comme des degrés et des superpositions de droits, dont certains se recourent et se chevauchent »²²¹.

À strictement parler, l'interdiction de Créon prend la forme, non pas d'une loi, mais d'un « décret ». Or, ce qui est remarquable, c'est que ce n'est pourtant pas sur ce point qu'Antigone s'oppose au roi. D'une part, Créon, en tant que roi de Thèbes, est fondé à prendre cette décision ; d'autre part, le décret a été « publié » et la seconde question qu'il pose à Antigone, après qu'elle a « revendiqué » son acte, porte sur la connaissance de l'interdit qu'elle a transgressé. La disposition prise par Créon est parfaitement « légale », en tant qu'elle émane de « l'autorité souveraine de la cité » et qu'elle est publiée, publique. Antigone, en opposant deux ordres de légalité, interroge l'ordre de la cité plus radicalement : le fait qu'il soit question de la sépulture à donner à un mort laisse penser qu'il s'agit d'une interrogation sur l'humanité même des dispositions qui président à l'organisation de la vie de la cité²²².

On considère souvent qu'Antigone fait valoir une tradition religieuse archaïque, puisqu'elle se réfère à la Dikè personnifiée, aux puissances de l'Hadès, à la « vraie piété » qui aurait cours « sous la terre »²²³, face à un Créon qui n'évoque que Zeus et l'Olympe²²⁴, en relation avec le pouvoir qu'il exerce dans la cité. Créon ne veut pas, ne peut pas même concevoir ce que le chœur lui suggère du rôle que les dieux pourraient avoir eu dans l'« événement » du premier « ensevelissement » de Polynice²²⁵. Il serait donc celui qui figurerait l'émergence de la cité nouvelle, là où Antigone s'en tiendrait à

²²¹ *Ibidem*.

²²² « Ta mort est un crime contre la justice et pourtant elle est légale, tristement légale comme la pensée de Créon. » écrit Henry Bauchau (*op. cit.*, p. 343).

²²³ Dikè : v. 451 ; Hadès : v. 519, 542, 811 ; « la vraie piété » « sous la terre » : v. 521

²²⁴ V. 184, 304, 758. Il faut aussi noter que Créon, lorsqu'il déplore le suicide de son fils, avant même d'apprendre celui de sa femme, s'écrie : « C'est un dieu, je le vois, qui, de tout son poids, son énorme poids, vient de s'abattre sur ma tête ! C'est un dieu qui m'a secoué, jeté dans des voies sauvages, renversant, hélas ! piétinant, écrasant ce qui fut ma joie ! » v. 1272-1275, tr. fr. P. Mazon, *op. cit.*, p. 99.

²²⁵ V. 280-288.

la religion de ses pères²²⁶. Et Antigone serait la femme qui s'attache à faire perdurer les exigences de la famille et du sang, de la « maison » contre l'homme politique qui se soucierait, lui, du respect des lois de la cité réelle, nouvelle, dans laquelle le rôle de la religion serait subordonné ou au moins associé à celui de l'« État ».

On peut pourtant mettre cette idée en question en soulignant que Créon ne prend en considération que le pouvoir des dieux et leur intervention dans le cours des événements, alors qu'Antigone, elle, s'attache à ce qu'ils « prescrivent », à la loi qu'ils donnent ou imposent aux hommes. Les dieux de Créon, dieux de l'Olympe, sont des forces ou des puissances qui interviennent directement dans les jeux du pouvoir et le destin des mortels. Les dieux d'Antigone énoncent des lois. Il n'est donc pas sûr que Créon soit plus « moderne » qu'Antigone qui, elle, en accordant aux dieux et à leurs lois une certaine transcendance, ménage la place de la loi et de son interprétation.

C'est bien là ce que suggère, dans un texte à paraître²²⁷, Benoît Frydman, qui mène une lecture de la pièce « à travers le prisme de la rhétorique judiciaire ». Fidèle à certaines indications de J.-P. Vernant et de P. Vidal-Naquet, il considère qu'on peut lire le texte de Sophocle comme « les minutes d'un procès » et s'attache à l'éclairer au moyen de la « topique juridique » d'une façon qui bouleverse « l'opinion reçue depuis Hegel qui fait d'Antigone la représentante de l'ordre familial archaïque, dépassé et remplacé par l'ordre politique nouveau de la Cité, qu'incarnerait Créon. »

En considérant les diverses interventions comme autant de « plaidoiries », B. Frydman invite à voir dans les propos du chœur, d'Hémon et d'Antigone le recours à une argumentation destinée à examiner le cas à juger, tandis que les déclarations de Créon seraient caractéristiques d'une attitude plus archaïque, en ce qu'il se crispait sur la position de « maître de vérité tout-puissant » et refuserait de « rencontrer Antigone et Hémon sur le terrain du débat contradictoire ». Les seuls arguments de

²²⁶ V. 839-840.

²²⁷ Benoît Frydman, « La rhétorique judiciaire dans l'*Antigone* de Sophocle », à paraître dans *Antigone et la résistance civile*, FUSL-ULB. On peut consulter cet article sur le site du centre de philosophie du droit de l'U.L.B. : <http://www.philodroit.be>.

Créon seraient l'argument d'autorité, puisqu'il ne cesse de rappeler qu'on lui doit obéissance, et l'argument *ad hominem*, destiné à signifier à chacun de ceux qui s'opposent à lui qu'il n'est pas fondé à le faire : un fils ne saurait contester l'autorité de son père, une femme celle d'un homme, un garde, celle du roi. Créon serait celui qui se soucie bien plus du pouvoir que du droit, là où Antigone, se référant à ce qu'elle estime être son devoir, se soucierait, elle, de la loi.

Tout tient ici à l'ambiguïté du terme même de *nomos* dont J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, précisément à propos d'*Antigone*, disent qu'il « peut être invoqué avec des valeurs exactement inverses par les différents protagonistes »²²⁸. Tous utilisent le terme *nomos* : Créon, Ismène, le chœur...²²⁹. Antigone, on l'a vu²³⁰, évoque les « ἄγραπτα νόμιμα », les lois non écrites, mais elle emploie aussi le terme de *nomos* aussi bien pour évoquer les lois que les dieux ont fixées aux hommes que pour dénoncer celle de Créon²³¹.

Le terme de *nomos* peut donc désigner une législation purement politique, voire un simple décret, aussi bien que des impératifs religieux ou moraux et, selon J. de Romilly²³², la confusion même de ce vocabulaire pourrait révéler qu'à l'époque de Sophocle et de la création de la tragédie, l'idée d'une certaine relativité des lois humaines était déjà assez répandue dans l'opinion athénienne. On peut d'ailleurs considérer que le chœur, en proposant deux commentaires différents de l'attitude d'Antigone, exprime la perplexité qui devait régner dans l'esprit des citoyens-spectateurs. Après lui avoir dit : « tu as voulu aller au bout de ton audace et tu t'en es venue brutalement buter contre le haut piédestal où se dresse la Justice (Δίκη) », il ajoute, quelques vers plus loin, que « respecter les dieux est sans doute piété [mais]

²²⁸ *Op. cit.*, p. 15.

²²⁹ Créon : v. 449, 481, 663 ; Ismène : v. 59 ; le chœur : v. 382.

²³⁰ Cf. plus haut. Elle emploie aussi le terme *nomos* pour les « lois qui [la] frappent » lorsqu'elle part au tombeau, v. 847.

²³¹ V. 452 : νόμους ; v. 454-455 : ἄγραπτα νόμιμα.

²³² *Op. cit.*, p. 30.

qui se charge du pouvoir ne veut pas voir ce pouvoir transgressé »²³³. Antigone est donc susceptible aussi bien d'être victime d'un pouvoir contre lequel elle fait valoir l'exigence de justice que d'être réfractaire et insoumise, incapable de respecter une autre loi que la sienne propre.

En tout cas, il serait réducteur de ne se figurer Antigone que sous les traits de cette jeune fille obstinée à défendre l'ordre ancien de la famille contre l'ordre nouveau de la cité, s'il est vrai qu'en reconnaissant aux lois « sans origine » une transcendance qui fait leur éminence, elle permet aussi de ménager la place de leur interprétation et des modalités de leur application aux cas singuliers qu'elles concernent. En interrogeant la légitimité de la décision de Créon, Antigone, par là-même, pose la question de la nature et du statut de la loi qui peut légitimement régir la vie de la cité.

Antigone, passionnément vouée à l'amour de ceux qui lui sont liés par le sang, à la *philia* familiale, aux dépens de l'*éros*²³⁴ qui aurait pu la lier à Hémon et la faire vivre, est certes une héroïne tragique à laquelle il paraît dangereux et mortifère de s'identifier parce qu'elle sacralise à ce point les devoirs dus aux morts qu'elle y sacrifie non seulement *sa propre vie*, mais *la vie* à transmettre. C'est pourtant aussi l'héroïne tragique qui pose la question de l'articulation de la vie humaine au sein de la cité à ce qui, humain ou divin, dépasse la seule organisation de la cité et contribue à lui donner sens et valeur.

Selon Jacqueline de Romilly, qui exclut par ailleurs qu'on puisse soupçonner Sophocle d'impiété²³⁵, *Antigone* ne peut néanmoins se comprendre qu'au sein d'un moment de l'histoire du *nomos* où la précarité de la loi humaine s'est, en partie, avérée. Les lois non écrites sont de plusieurs ordres. Si la loi d'ordre religieux en est la première forme, la plus haute et la plus pure, la même expression peut désigner des traditions d'ordre rituel qui se transmettaient dans les familles chargées de certains

²³³ V. 853-856 ; v. 869-871 ; *op. cit.*, pp. 67 et 69.

²³⁴ Voir les remarques de J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 90.

²³⁵ Voir l'article « Sophocle » de l'*Encyclopaedia Universalis*.

cultes. Quant aux *nomima* d'Antigone, qu'elle invoque en admettant qu'elles sont connues de tous, universellement reconnues, et qui « opposent à la relativité de lois humaines quelque chose d'inébranlable »²³⁶, J. de Romilly fait observer leur double valeur, religieuse et morale. Dans la pièce, c'est Tirésias, le devin, celui qui sait ce que les dieux annoncent, exigent ou considèrent comme offense²³⁷, qui parvient à vaincre la volonté de Créon. Mais quand Antigone invoque les lois non écrites, elle se réfère à l'opinion des présents, le chœur, le peuple, de même qu'Hémon, lorsqu'il mentionne les rumeurs qui courent dans la ville. D'autre part, Antigone indique aussi les valeurs morales auxquelles elle se réfère : fidélité, honneur, piété fraternelle, choix de l'amour contre la haine, courage indifférent au risque de la mort. Il s'agirait donc bien de lois « inscrites dans le cœur des hommes » et ce, d'autant plus que les lois divines ne sont interprétées et « garanties » que par le jugement moral des individus²³⁸.

Ainsi, les lois non écrites peuvent être des lois d'origine divine et de caractère religieux, mais aussi des lois de caractère moral, fondées sur, ou plutôt enracinées dans et garanties par le « simple » consensus humain.

C'est d'ailleurs cette seconde acception qui se manifeste dans l'oraison funèbre que, selon Thucydide, prononce Périclès, quand il affirme : « nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice et qui, étant lois non écrites, comportent pour sanction une honte indiscutée »²³⁹.

²³⁶ J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 31 *sqq.*

²³⁷ V. 998 ; v. 1068 *sqq.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 34.

²³⁹ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 37, 3, tr. de J. de Romilly, *op. cit.*, p. 35. La traduction française de M. Jean Voilquin (p. 135 de l'édition Garnier Flammarion) donne : « nous obéissons toujours aux magistrats et aux lois et, parmi celles-ci, surtout à celles qui assurent la défense des opprimés et qui, tout en n'étant pas codifiées, impriment à celui qui les viole un mépris universel », ce qui estompe la notion de lois « non écrites » (Éd. Garnier Frères, Paris, 1966).

De la référence à une loi morale d'origine et de caractère religieux on en vient à la loi morale présente à la conscience des hommes, et d'abord sous la forme d'une conscience commune de ce qui doit s'imposer de façon universelle.

Ces lois non écrites sont bien celles qu'Aristote évoque plus tard dans la *Rhétorique* en ces termes : « par lois communes, [j'entends] celles qui, sans être écrites semblent être reconnues par le consentement universel », en les distinguant de « la loi particulière, [...] loi écrite qui régit chaque cité ». Il y revient plus loin²⁴⁰, en se référant expressément à *Antigone* et en usant de l'expression « loi naturelle ».

On peut considérer, avec J. de Romilly, que de Sophocle à Aristote, les lois non écrites se sont « laïcisées », ce que confirme le fait que, en tant que « lois communes », elles ont pris divers sens : lois d'un certain groupe d'hommes, comme une cité, lois « des hommes », lois « des Grecs » – qui définissent ce qu'on pourrait appeler un « droit des gens »²⁴¹ –, « patria »²⁴², loi naturelle enfin... Les lois non écrites sont des lois communes, mais c'est la définition de la « communauté » concernée qui permet de préciser, selon les auteurs et le contexte, le domaine qu'elles régissent et ce qu'elles prescrivent.

C'est dans l'Athènes historique que Sophocle a créé la pièce qui s'inspire de la Thèbes légendaire. Or, à deux reprises, la Thèbes historique est évoquée dans le *Criton*, le dialogue dans lequel Platon fait prononcer à Socrate l'inoubliable « prosopopée des Lois ». La scène se passe dans la prison où Socrate attend le moment où, selon la loi, il devra boire la ciguë, puisque les condamnés à mort ne sont pas exécutés directement par le bourreau. Le délai qui sépare le verdict et l'exécution de la sentence s'est prolongé du fait que, tous les ans, en l'honneur d'Apollon, les

²⁴⁰ Aristote, *Rhétorique*, I, X, 1368b, puis 1373b. Cf. Introduction à la première partie.

²⁴¹ Là encore, voir J. de Romilly, *op. cit.*, pp. 38 -49.

²⁴² Il s'agit de lois propres à une cité ; voir Platon *Politique* 295a ; *Lois* 793a ; Aristote *Rhétorique*, 1374a.

Athéniens organisent un pèlerinage à Délos et que, tant que le bateau qui y a mené les pèlerins n'est pas rentré au Pirée, la cité doit rester pure et s'abstenir de toute exécution au nom du peuple. Or, en 399, le pèlerinage a commencé la veille du procès et, selon Xénophon²⁴³, Socrate a dû attendre trente jours dans sa prison avant de boire la ciguë²⁴⁴. Ce matin-là, Criton, ayant probablement soudoyé le garde, a pu entrer très tôt à la prison et il a attendu que Socrate se réveille, en admirant son « sommeil paisible ».

Athénien riche et respecté, ami d'enfance de Socrate, il lui est attaché par une affection et une estime indéfectibles. C'est d'ailleurs à lui que revient d'acquitter la dette d'« un coq à Esculape », que lui rappelle Socrate dans le *Phédon*²⁴⁵, de veiller sur les derniers instants du philosophe, de fermer la bouche et les yeux du mort, ainsi que de prendre soin de la famille qu'il laisse. Criton vient annoncer à Socrate que le bateau va accoster, que le délai arrive à son terme et, devant l'imminence de sa mort, il le presse une dernière fois d'accepter de s'évader et de se réfugier loin d'Athènes. Cette proposition ne paraît pas nouvelle : Socrate l'a vraisemblablement déjà refusée²⁴⁶.

Selon François Châtelet, « Socrate, antidémocrate, meurt démocratiquement de l'échec de la démocratie »²⁴⁷. Dans ce dialogue, très court, très simple, voire dépouillé, il développe les raisons pour lesquelles il accepte de boire la ciguë ou, plutôt, les raisons pour lesquelles il refuse obstinément de se soustraire au verdict du tribunal. Dans l'*Apologie*²⁴⁸, il refuse, avec humour, d'envisager sérieusement – et de

²⁴³ Xénophon, *Mémoires*, IV, 8, 2, Les Belles Lettres, Paris, 2000 ; cité par Luc Brisson : cf. note suivante.

²⁴⁴ Voir, par exemple, la notice de Luc Brisson dans l'édition Garnier Flammarion de 2005.

²⁴⁵ *Phédon*, 117d.

²⁴⁶ En 44b, Criton adresse à Socrate, « une dernière fois », la prière de suivre son conseil et d'assurer son salut. Les traductions de Luc Brisson (*op. cit.*) et de Maurice Croiset (Belles Lettres, Paris, 1985 – 1^{ère} éd. 1920), ne diffèrent guère.

²⁴⁷ François Châtelet, *Platon*, Gallimard, Paris, 1965, p. 56.

²⁴⁸ *Apologie de Socrate*, 37c-d.

proposer – l'exil pour châtement de ses « crimes ». Dans le *Phédon*, il évoque longuement la question de la mort et de l'immortalité de l'âme. Ici, il « ne s'agit que » de ses raisons de se soumettre à la décision – que le lecteur de Platon, comme les amis de Socrate, juge *injuste* – de ses concitoyens.

Criton, qui représente ici, en un sens, l'opinion du grand nombre – οἱ πολλοὶ, *hoi polloi* –, même si les amis de Socrate s'opposent au « grand nombre » qui a condamné le philosophe, développe une série d'arguments que Socrate récusé un à un.

Socrate doit s'enfuir pour épargner à Criton le malheur de perdre un ami cher et irremplaçable, mais aussi parce que Criton lui-même a pour devoir de (tenter de) le sauver, faute de quoi il encourt un certain déshonneur si l'opinion se répand qu'il n'a pas tout fait pour lui épargner la mort.

D'autre part, Socrate ne doit pas renoncer à l'évasion pour épargner tracas ou sanctions à ses amis, car ils pensent eux-mêmes qu'il est de leur devoir de prendre le risque de cette évasion qui leur paraît juste.

Quant aux obstacles matériels, ils sont surmontables, puisque la somme à réunir n'est pas trop élevée, qu'on peut acheter les sycophantes, que la fortune de Criton est à la disposition de son ami et que sont également prêts à payer bien des étrangers – parmi lesquels, Simmias – de Thèbes.

Pour ce qui est de l'exil, Socrate n'a pas à s'inquiéter puisqu'on l'aimera partout et que Criton a, en Thessalie, des amis prêts à l'accueillir.

Enfin, il serait injuste de ne pas s'enfuir, de contribuer en restant à Athènes à aider ses ennemis, de ne pas assurer sa propre survie, d'abandonner les fils dont il est responsable.

En refusant l'évasion, Socrate adopterait donc une conduite lâche et honteuse, qui consisterait à prendre le parti le plus facile et il laisserait supposer que ses amis sont indignes, qui n'ont pas voulu ou su le sauver.

Quand il prend vraiment la parole, Socrate répond à Criton point par point, selon les règles de sa pratique du dialogue, qui ne permettent d'avancer dans la réflexion et l'argumentation que si les interlocuteurs s'accordent. Dans un premier temps, il récuse l'importance accordée à l'opinion du grand nombre. On ne saurait suivre l'opinion de n'importe qui quand il s'agit, précisément, de ce qui *importe*. Ayant rappelé à Criton qu'il a depuis toujours, pour principe de « ne donner son assentiment à aucune règle de conduite qui [...] ne se soit révélée à [lui] la meilleure »²⁴⁹, et qu'il ne saurait être question de changer de principe au gré des circonstances, « parce qu'il [lui] est arrivé malheur »²⁵⁰, Socrate assure que tous les jugements ne sont pas également dignes de considération et qu'on ne doit se régler que sur le jugement de « celui qui s'y connaît », du sage, voire de l'*expert*²⁵¹. Ce principe, qu'ils admettaient tous deux auparavant, ne peut pas être désormais caduc pour la seule raison que Socrate est maintenant condamné à mort. Ce qu'il faut prendre en considération, c'est donc « non pas ce que diront les gens, mais ce que dira celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité même »²⁵².

On ne saurait indiquer avec certitude l'identité de cet « expert », mais Socrate cède si vite la parole aux Lois que Luc Brisson peut envisager que, puisqu'elles s'adressent à lui pour lui indiquer la conduite à tenir, elles sont elles-mêmes les experts auxquels se fie Socrate²⁵³. Les Lois ne prennent pourtant la parole qu'après que

²⁴⁹ 46b.

²⁵⁰ 46b, traduction Émile Chambry, Garnier Frères, 1965 ; Luc Brisson (*op. cit.*) donne : « parce qu'il m'est arrivé quelque chose d'imprévu ».

²⁵¹ 47a : *phronimos* (φρονιμός), celui qui est doué de *phronèsis* (φρόνησις), terme qu'on peut traduire, selon les auteurs et les contextes, par « sagesse », « pensée pure », « intelligence divine », « discernement moral ». C'est Luc Brisson qui utilise le terme d'*expert*, *op. cit.*, p. 181 *sqq.*

²⁵² 48a : traduction Luc Brisson, *op. cit.* ; É. Chambry (*op. cit.*) oppose : « ce que la multitude dira de nous » à « ce que l'homme compétent sur le juste et l'injuste, notre seul juge, et la vérité même pourront en dire » ; M. Croiset (*op. cit.*), lui, traduit : « ce n'est pas tant des propos du plus grand nombre qu'il faut nous soucier que du jugement de celui qui, seul, s'y connaît en fait de justice et d'injustice, en un mot, de la vérité pure », ce qu'il assortit d'un commentaire dans lequel il semble admettre qu'il s'agit de Dieu. Il n'est pas sûr du tout qu'il ne s'agisse pas de l'homme susceptible d'être un « expert en morale », selon l'expression de L. Brisson (*op. cit.*, p. 193).

²⁵³ Luc Brisson, *op. cit.*, p. 193 *sqq.*

Socrate a longuement rappelé et développé le principe sur lequel il se règle : « il ne faut jamais commettre l'injustice de son plein gré »²⁵⁴ : ce serait un mal et une honte pour qui le ferait. Ce principe se décline en plusieurs formules, dont celle qui rappelle expressément qu'il est exclu de « répondre par l'injustice, *comme se l'imaginent les gens* »²⁵⁵. Et Socrate d'insister ici sur le caractère proprement *paradoxal* de cette opinion dont il affirme qu'elle est si difficile à admettre qu'il s'agit là d'un point de rupture principiel entre ceux qui la partagent et ceux qui la rejettent, qu'une différence aussi radicale dans le choix de ce sur quoi on règle son existence entraîne nécessairement le « mépris » pour l'autre parti.

Sont donc balayées les considérations d'argent, de réputation, d'éducation des enfants qu'évoquait Criton, puisqu'il s'agit « seulement » de savoir si l'évasion est un acte juste ou non. Ce qui précède immédiatement la prosopopée des Lois, c'est une question de principe que Socrate adresse à Criton : « Lorsqu'on est convenus (*sic*) avec quelqu'un d'une chose, à condition qu'elle soit juste, faut-il la faire ou peut-on le décevoir ? »²⁵⁶. C'est donc la question de l'engagement pris et du respect de la parole donnée qui commande le discours des Lois. Socrate, citoyen d'Athènes – peut-être le seul véritable aux yeux de Platon –, se sait lié, par un contrat, par un engagement qu'il a véritablement accepté, et même pris, de fait, sinon en paroles²⁵⁷, aux Lois de sa cité. C'est pourquoi elles peuvent l'admonester en lui rappelant sa dette à leur égard. Naissance, enfance, éducation, Socrate leur doit tout ce dont il peut se réjouir et se féliciter, puisqu'elles ont présidé à sa venue au monde et aux conditions de son existence dont il ne déplore rien. En demeurant à Athènes, en connaissance de cause, après avoir fait l'expérience de la façon dont la justice y est rendue et la cité

²⁵⁴ 49a.

²⁵⁵ 49b. Rien n'est souligné dans le texte de Platon.

²⁵⁶ 49e ; le pluriel de « convenus » figure bien dans l'édition GF. Les traductions de M. Croiset et d'Émile Chambry diffèrent légèrement ; pour le premier, « Lorsqu'on est convenu avec quelqu'un d'une chose juste, faut-il la faire ou lui manquer de parole ? ». « Si l'on a accordé à quelqu'un qu'une chose est juste, faut-il la faire ou lui manquer de parole ? », pour le second (*op. cit.*).

²⁵⁷ 52d.

administrée, au lieu, comme il est libre de le faire, d'aller s'installer ailleurs, – par exemple à Thèbes²⁵⁸, dont les lois sont bonnes, comme celles de Mégare –, et de manifester ainsi que les Lois ne lui conviennent pas, le citoyen a signifié son accord et s'est engagé à se soumettre aux Lois.

Mais il y a plus : entre les Lois et Socrate, il ne saurait y avoir égalité. Elles font valoir, curieusement, leurs « droits » : « t'imagines-tu qu'il y ait entre toi et nous égalité de droits, t'imagines-tu que ce que nous pouvons entreprendre de te faire, tu puisses, toi, en toute justice entreprendre de nous le faire en retour ? »²⁵⁹. L'inégalité est ici du même ordre que celle qui règne entre père et enfant ou entre esclave et maître et la justice exige de tout faire pour la patrie à quelque poste qu'on se voie affecté et en toutes circonstances²⁶⁰.

Les Lois admettent pourtant que le citoyen pourrait tenter d'amener la cité « à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice » et considèrent que la culpabilité de celui qui leur désobéit est aggravée par le fait qu'il ne cherche pas à les faire changer d'avis, « s'il arrive qu'[elles] ne se conduisent pas comme il faut »²⁶¹. Elles vont même jusqu'à accorder que, s'il leur obéit, Socrate s'en ira « condamné injustement, non pas par [elles], les Lois, mais par les hommes »²⁶².

Pourtant, le plus radical de leurs arguments est sans doute le premier qu'elles ont avancé, à l'évocation du projet d'évasion. « Dis-moi, Socrate, qu'as-tu l'intention de faire ? Ce que tu entreprends de faire, est-ce autre chose que de tramer notre perte à nous, les Lois et l'État, autant qu'il est en ton pouvoir ? Crois-tu vraiment qu'un État arrive à subsister et à ne pas chavirer, *lorsque les jugements rendus y restent sans*

²⁵⁸ C'est la seconde mention de la ville d'Antigone, en 53b.

²⁵⁹ 50e.

²⁶⁰ Socrate lui-même l'a affirmé au cours de son procès : « Quelle que soit la place dans le rang qu'on occupe – qu'on ait choisi soi-même cette place comme la plus honorable ou qu'on y ait été placé par son chef –, le devoir impose, à mon avis du moins, d'y demeurer quel que soit le risque encouru, sans mettre dans la balance ni la mort, ni rien d'autre, en faisant tout passer avant le déshonneur ». *Apologie*, 28d, tr. Luc Brisson, Garnier Flammarion, p. 106.

²⁶¹ 51b-c, 51 e.

²⁶² 54b-c.

force, et que les particuliers se permettent d'en saper l'autorité et d'en tramer la perte ? »²⁶³. Le verdict, fût-il injuste, qui a condamné Socrate à mort, doit être respecté – parce qu'un jugement qui ne serait pas mis en œuvre serait vain et que le système de la justice serait ruiné si on admettait le caractère facultatif de l'exécution des sanctions. Le système des lois repose donc sur une règle, elle-même non formulée, qui exige que la décision prise soit effectivement mise à exécution, faute de quoi l'existence même de la justice, des tribunaux ou de toute autre institution serait dénuée de sens. C'est cette règle non formulée qu'il s'agit d'abord de respecter : qu'il y a des lois et qu'elles n'ont de sens ou de véritable existence qu'à la condition même d'être reconnues, admises et honorées. Il n'y a de loi que respectée.

Socrate ne s'évadera donc pas. Pas plus qu'Antigone, il ne cherche à se soustraire au verdict qui le condamne, quoi qu'il en pense. Pas plus qu'Antigone, il ne se soucie de l'opinion commune, du « consensus », de ce que le grand nombre²⁶⁴ ou ses proches eux-mêmes l'incitent à faire. Pas plus qu'Antigone il ne cherche à échapper à la mort. À la passion d'Antigone pour le respect des lois non écrites qui exigent l'ensevelissement de son frère, à son *autonomia*, répond la raison de Socrate plus passionnément attaché à la défense des lois écrites de la cité que l'ensemble de ses concitoyens.

Mais si la comparaison de ces deux « héros de la loi » s'impose, il reste à évaluer ce qui fait la grandeur politique et philosophique de la position propre à Socrate. Les principes qu'il affirme et défend ne prennent toute leur force que sur le fond de la crise de la loi qui s'est ouverte et développée au cours du IV^e siècle. D'Hérodote aux Sophistes, l'observation de la diversité des coutumes, des usages et

²⁶³ 50a-b, tr. L. Brisson. Rien n'est souligné dans le texte de Platon.

²⁶⁴ Dans la très belle analyse qu'il propose du *Criton*, Leo Strauss fait remarquer qu'au cours de ses interventions, Socrate est passé de la considération du « grand nombre » à celle des « citoyens », de la « cité », de la « patrie » ; il s'agit là d'une différence majeure dont il n'est pas certain que Criton la remarque, ni même tous les lecteurs du dialogue. Leo Strauss, « L'Apologie de Socrate et le Criton », in *Études de philosophie politique platonicienne*, Belin, Paris 1992, pp. 78-96.

des lois des différents peuples que les Grecs observaient, associée à l'extension du champ sémantique du terme *nomos*, a donné lieu à des attitudes variées, depuis le scepticisme modéré, plutôt destiné à étayer une bienveillante tolérance, jusqu'à l'exploitation effrénée de l'opposition entre *nomos* et *physis* par ceux des sophistes dont le Calliclès du *Gorgias* offre une image paroxystique et quasi contradictoire.

À la différence du *thesmos*, que consacre une référence – même obscure – à la *Thémis* divine, le *nomos* est bien évoqué, dès les premières occurrences du terme, comme fondé sur un état de fait, dont l'usage et l'ancienneté sont quasiment les seuls « garants ». Le *nomos* est pourtant consacré. Pindare ayant affirmé que « le *nomos*, roi de tous les êtres, mortels et immortels, les mène de son bras souverain »²⁶⁵, l'expression « *nomos basileus* » connaît un succès tel qu'elle devient une référence obligée dans les textes qui évoquent la loi, sans grand souci d'ailleurs de précision ou d'exactitude. Le Calliclès de Platon lui-même l'évoque²⁶⁶, pour mieux récuser la thèse socratique qui implique souci de la justice et de respect des lois et pour affirmer sans retenue sa propre « thèse », qui prétend que la seule loi à suivre est la « loi de la nature », entendue finalement au sens du libre cours donné au tempérament, aux désirs, aux passions, sans le moindre égard pour aucun motif de limitation. Il y a même des auteurs pour évoquer le *nomos despotès* plutôt que le *nomos basileus*²⁶⁷. C'est ainsi que certains peuvent en venir à ne considérer la loi que comme un pouvoir ou

²⁶⁵ Pindare, Fragment 49 : « Le *nomos*, roi de tous les êtres, mortels et immortels, les mène de son bras souverain et justifie l'extrême violence. J'en juge par les exploits d'Héraclès ; n'a-t-il pas, sans les avoir demandés ni payés, conduit jusqu'au portique cyclopéen d'Eurysthée, les bœufs de Géryon ? » *Œuvres complètes*, tome IV, Les Belles Lettres, Paris, 1961, édition dans laquelle Aimé Puech traduit *nomos* par « coutume ». La violence est ici justifiée par les ordres imposés au fils de Zeus. Il s'agit du dixième des douze travaux qui lui ont été imposés par Eurysthée dont il a cherché à tuer la femme et les enfants, et qu'il doit servir pendant douze ans, selon l'oracle de Delphes, pour se purifier.

²⁶⁶ *Gorgias*, 484b.

²⁶⁷ J. de Romilly, en suivant au fil des textes les variations dans les usages de cette référence et en indiquant ce qui sépare le texte original de Pindare de ce qu'il advient de la citation qu'on en fait selon les contextes, les problématiques et les moments, présente la crise de la notion de loi et de la démocratie (*op. cit.*, chapitres III à V).

une « force » parmi d'autres et qu'on peut la mettre en question parce qu'elle ne serait qu'une des formes de l'opinion, une manière de voir établie, mais en soi contingente.

Le premier à avoir proposé l'opposition du *nomos* à la *physis*, on le sait, est Antiphon²⁶⁸. Pourtant, s'il peut écrire que « la justice consiste à ne transgresser aucune des règles légales (*nomima*) admises par la cité dont on fait partie » et ne considérer la loi que dans son caractère positif, la privant ainsi de tout caractère d'universalité, il s'agit pour lui d'une analyse qui n'exclut ni le respect qu'on lui doit ni le souci de la concorde et de l'éthique. C'est encore le cas de Protagoras²⁶⁹ dont les analyses peuvent être radicales et promouvoir le « relativisme » dont on lui fait si souvent grief, mais qui est animé d'un réel souci de l'ordre de la cité et de la vertu. Alors qu'on dénonce si souvent sa pensée comme *dissolvante*, il n'est pas question pour lui de refuser la loi ni la morale, mais au contraire nécessaire de mettre au centre de la réflexion le souci du lien social : c'est pourquoi d'ailleurs il tente de le penser à partir de l'utilité de tous et de chacun. Si l'analyse philosophique de Protagoras, en se conjuguant à l'opposition *physis / nomos*, fournit des arguments à ceux qui, comme le Polos ou le Calliclès de Platon ou plutôt ceux qu'ils représentent, passent de l'idée que la loi est convention à l'idée qu'elle est « convention *sans valeur* », le relativisme philosophique dont il est le véritable inventeur est plus « opératoire » que « théorique »²⁷⁰ et ne saurait à lui seul conduire à l'idée que les valeurs ou la loi sont indifférentes.

C'est d'ailleurs ce qui fait la force de la position de Socrate dans le *Criton*. Se situant résolument sur le terrain même des adversaires que Platon lui assigne, les Sophistes, Socrate admet l'idée que la loi est une convention. Mais c'est précisément

²⁶⁸ Antiphon, *Discours suivis des Fragments d'Antiphon le Sophiste*, texte établi et traduit par L. Gernet, Paris, Les belles Lettres, 1923, p. 177 sqq. Voir plus haut, *Introduction à la première partie*, note 7.

²⁶⁹ Sans doute est-ce avec ironie que Socrate évoque le projet qu'a Protagoras de « former de bons citoyens », dans le *Protagoras* de Platon, en 319a : c'est néanmoins un véritable souci pour le sophiste.

²⁷⁰ Cf. la notice consacrée à Protagoras dans *Les Écoles Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Gallimard Folio, Paris, 1991.

là ce qui lui permet d'opérer un renversement capital. Loin de déduire du caractère conventionnel de la loi la faiblesse ou le manque d'autorité que l'absence d'un fondement ontologique lui vaudrait, Socrate y situe précisément sa force. La loi est convention, soit. Mais pour un peuple qui s'enorgueillit de sa démocratie et de ce qui en est la condition même de possibilité, soit l'idée de *l'accord*, comment le caractère de convention pourrait-il être un motif de dévaluation ? Comment ne pas comprendre que le fondement même de la démocratie réside dans la capacité à s'accorder au moyen de conventions qui engagent et obligent ceux qui les passent ? Le propre de la convention est d'être destinée à être respectée par ceux-là mêmes qui l'établissent et / ou l'acceptent. La possibilité de la vie en commun, du lien social, de la cité tient à la pratique même de l'accord, tacite ou exprès. C'est pourquoi les Lois peuvent et doivent tellement insister auprès de Socrate sur le fait qu'en choisissant, plus qu'aucun autre, de séjourner à Athènes, il s'est engagé à les respecter.

Art subtil de Platon : c'est toujours la quête de l'accord qu'il met en scène avec Socrate. Le dialogue est l'art de chercher l'accord, tacite ou exprès, des interlocuteurs. La loi est l'expression de l'accord fondé sur la règle première qui reste à l'arrière-plan de toute vie sociale : qu'il y a nécessairement à s'accorder pour vivre ensemble au sein de la cité et que c'est de là que la loi peut tirer sa force normative, et non pas d'un fondement qu'on voudrait absolu, comme celui que la nature pourrait sembler offrir.

Subtilité d'autant plus aiguisée que Socrate ne semble pas prêt à n'importe quelle concession en vue de l'accord et que, surtout, l'accord qu'il cherche et exige n'a rien à voir avec le consensus de l'opinion, du grand nombre. Paradoxe, encore une fois : rappeler les Athéniens à leurs propres valeurs, celles qu'ils oublient en croyant les défendre. L'accord qui règne de fait, celui qui conduirait les amis de Socrate à organiser son évasion ou les autorités à la tolérer, n'est pas l'accord qui importe. Le seul accord qui importe, le véritable accord qui importe, c'est précisément celui qui est menacé dès lors qu'on méprise les lois écrites, au nom d'une évaluation du juste ou de l'injuste qui, faute de tenir compte de ce qui en est la véritable condition, le rabat sur

l'avantageux ou le désavantageux. La loi écrite peut être imparfaite, elle peut laisser aux hommes la possibilité ou l'occasion d'agir ou de juger de façon injuste. Elle est pourtant condition et effet de l'égalité des citoyens dans la démocratie, même dans les moments de crise. Défendre la loi et s'y soumettre : c'est en cela que Socrate est plus démocrate que ne le suppose François Châtelet. Défendre la loi de la cité en refusant de commettre ce qui est illégal, même quand la foule le veut ou que le pouvoir l'ordonne, Socrate l'a fait, comme le rappelle l'*Apologie*, en s'opposant au jugement collectif des généraux de la bataille des *Arginusés*, mais aussi bien en désobéissant aux Trente Tyrans qui lui enjoignaient d'aller chercher Léon de Salamine pour le mettre à mort²⁷¹.

Qu'on doive tout aux lois de la patrie, cela ne saurait signifier soumission aveugle au pouvoir. La loi ne se confond pas avec le pouvoir : ce qu'elle ordonne ne peut être fondé que sur ce qui a permis son institution, l'accord et l'engagement des citoyens, nécessaires à son établissement mais aussi à sa préservation, qui est préservation de l'existence même de la cité.

Antigone défend les lois non écrites, Socrate les lois écrites. Pourtant, à y regarder de près, il ne semble pas que cela les oppose. S'il est clair que la possibilité d'écrire les lois est essentielle pour le développement des cités et du droit – ce qu'atteste l'histoire –, ces deux figures emblématiques d'une très haute idée de la justice et des « sacrifices » qu'il faut lui consentir invitent à réfléchir à l'articulation de la conduite de chacun au sein de la communauté humaine à laquelle il appartient. Car chacun d'eux est plus exigeant pour ses concitoyens qu'il n'y paraît.

Antigone défend la Loi, au sens de ce qui est condition de l'humanité au-delà des rapports de pouvoir. Socrate défend la Loi, au sens de ce qui est condition de la cité au-delà des considérations utilitaires à court terme.

²⁷¹ *Apologie de Socrate*, 31b-c.

Solitude d'Antigone, solitude de Socrate. Ce qui les lie, au-delà de la différence de leurs positions, ce qui demeure, de l'un à l'autre, c'est la capacité à dire « non », la décision de se poser comme *sujet* sans égard pour ce qui est attendu par la famille, le groupe, la société, « l'État ». Mais ce « non », que chacun d'entre eux oppose aux différentes sollicitations, exigences ou pressions qu'il subit, a ceci de caractéristique qu'il est fondé en un principe qui ne concerne pas seulement leur individualité : fidélité à des lois éternelles d'une part, respect absolu de ce qui garantit la vie politique de l'autre, il s'agit, dans la singularité de leur expérience, de la référence à une exigence qui vaut pour tous. On le savait depuis l'*Apologie* : le *daimôn* de Socrate est la voix qui le retient d'agir, la voix qui le met en garde contre l'action qui, pourtant, semble indiquée si on se fie aux tendances et aux usages les plus communs ou spontanés²⁷². C'est aux lois écrites de la cité que Socrate se soumet, mais elles rappellent elles-mêmes qu'elles ont pour sœurs les lois de l'Hadès auxquelles Antigone a voué sa fidélité.

On pourrait, en une première approche, considérer qu'Antigone invoque une sorte de droit naturel là où Socrate défendrait le droit positif. Mais cette opposition ne résiste guère. C'est la justice qu'ils invoquent, chacun à sa manière singulière, c'est en se référant à la justice qu'ils pensent la loi. Socrate a commencé par rappeler à Criton qu'il ne faut jamais commettre l'injustice de son plein gré et a posé la question de savoir quelle était la conduite juste à tenir. Antigone cherche à rétablir la justice entre les deux frères qu'elle chérit et oppose au décret de Créon les lois éternelles de « la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux »²⁷³. Dans une réflexion consacrée à l'opposition entre droit naturel et droit positif, Kelsen soutient que « la justice est ainsi,

²⁷² « C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. » *Apologie*, 31d. Peut-être la Loi n'est elle, ici comme dans la tradition mosaïque, accessible que négativement, dans l'expérience singulière du refus de ce qui compromettrait la possibilité de la communauté politique véritablement humaine.

²⁷³ V. 451.

en dernière analyse, la propriété d'une norme suprême qu'on ne peut déduire à son tour, c'est-à-dire qu'on ne peut légitimer par rien d'autre et dont on présuppose qu'elle est valable objectivement, norme qui prescrit un traitement déterminé que des hommes doivent appliquer à d'autres hommes et qui constitue ainsi une valeur spécifique, la justice. »²⁷⁴ C'est parce qu'ils la pensent dans son rapport à la justice que Socrate comme Antigone trouvent dans la Loi le principe de leurs actes et la norme à défendre en la respectant.

²⁷⁴ « Justice et droit naturel », in *Le droit naturel*, Institut International de philosophie politique, annales de philosophie politique - 3, PUF, Paris, 1959, p. 12.

La Loi et les lois

La nécessité au sein de la contingence

« La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent : et, si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir »²⁷⁵

Montesquieu

S'il est un auteur qui s'expose au reproche de traiter des lois sans distinguer les lois « prescriptives » des lois « descriptives », c'est Montesquieu. Il faut avouer que cet auteur oppose bien des difficultés à ceux qui se risquent à le commenter.

On peut d'abord noter que, comme l'observe Raymond Aron, « dans l'organisation universitaire française », l'incertitude règne quand il s'agit de le situer, car Montesquieu « peut figurer au programme simultanément de l'agrégation des lettres, de l'agrégation de philosophie et même, dans certains cas, de l'agrégation d'histoire »²⁷⁶.

On peut aussi rappeler²⁷⁷ les hommages que Comte et Durkheim, comme, après eux, Althusser ou Aron, ont rendus à Montesquieu en tant que « précurseur de la sociologie », même s'ils sont parfois mêlés de quelques reproches de manquements à une pure démarche scientifique.

Mais Montesquieu s'expose à d'autres critiques, plus sévères, parce qu'il propose une « définition inédite de la loi comme rapport nécessaire dérivant de la nature des choses », définition « contestée aussi bien par les tenants de la "loi commandement", philosophes et juristes, que par des empiristes comme Hume »²⁷⁸.

²⁷⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI, ch. III, p. 292 de l'édition Garnier Flammarion.

²⁷⁶ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 27, Tel Gallimard, Paris 2006 (1^{ère} édition 1967).

²⁷⁷ Voir première partie, deuxième chapitre.

²⁷⁸ G. Benrekassa, article « Montesquieu », *Encyclopædia Universalis*.

Ainsi, Destutt de Tracy²⁷⁹, dans le commentaire qu'il a consacré à *L'esprit des lois*, lui reproche-t-il d'emblée un certain manque de clarté ; il rappelle le sens premier du terme « loi », son sens juridique, pour déclarer : « Une loi n'est pas un rapport et un rapport n'est pas une loi ». Que la définition que Montesquieu donne de la loi ou, plutôt, *des lois*, ne respecte pas la distinction admise entre « lois de causalité des sciences positives » et « lois de but des sciences normatives », alors que « nécessité et obligation ne sont pas du même ordre »²⁸⁰, comme l'écrit J. Brèthe de la Gressaye, c'est précisément ce qui constitue l'originalité et la force de son œuvre. Car cette distinction majeure – et pourtant si problématique, comme on l'a souligné dans la première partie –, n'est pas proprement contemporaine ou moderne. Elle était déjà bien établie au temps où Montesquieu se formait au droit en étudiant les auteurs les plus reconnus de son temps. Montesquieu, éduqué dans la culture classique, jurisconsulte, lecteur des textes de l'École du droit naturel²⁸¹, président à mortier du Parlement de Bordeaux, ne saurait être assez inculte ou naïf pour ignorer cette distinction. Il faut donc bien reconnaître une intention précise dans le parti qu'il prend de traiter ainsi des lois.

Ce qui exige au préalable de prendre en considération le titre que Montesquieu donne à son traité. On ne peut penser que Montesquieu ait laissé au hasard le choix du titre d'une œuvre à laquelle il a travaillé près de vingt ans.

Montesquieu traite « de l'esprit des lois ». On peut d'abord entendre que « l'esprit » s'oppose ici à la « lettre » et qu'il se situe dans la perspective de l'interprétation, comme le fait remarquer V. Goldschmidt qui rappelle que, parmi les livres de droit qu'on avait mis entre les mains de Montesquieu au sortir du collège²⁸²,

²⁷⁹ Destutt de Tracy *Commentaire sur L'Esprit des lois de Montesquieu*, écrit en 1798, Slatkine Reprints, Genève, 1970. (Le texte est reproduit plus loin, en annexe).

²⁸⁰ J. Brèthe de la Gressaye « La philosophie du droit de Montesquieu », *Archives de philosophie du Droit*, 7, 1962, p. 203.

²⁸¹ Voir, en annexe, un texte de Barbeyrac, cité par V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, p. 197, Éd. Vrin, Paris, 1974.

²⁸² « Je puis dire que j'y ai travaillé toute ma vie ; au sortir du collège on me mit dans les mains des livres de droit ; j'en cherchai l'esprit, je travaillai, je ne faisais rien qui vaille. Il y a vingt ans que je découvris mes

figurait nécessairement le livre de J. Domat, *Les lois civiles*, édité en 1689 et réédité en 1723²⁸³. « Considérer le but et l'esprit de la loi », « entrer dans l'esprit de la loi et l'intention du législateur », ces expressions figurent déjà dans certains textes de Pufendorf et Grotius. L'expression elle-même n'est donc pas nouvelle. Mais on peut aussi penser à l'emploi du terme « esprit » dans des expressions fort différentes, qui relèvent des sciences de la nature : on parle d'« esprit de sel », d'« esprit de vin », d'« esprit de bois », pour désigner le plus souvent le produit d'une distillation. Descartes parle des « esprits animaux » en conservant l'expression qui désignait des émanations des corps, ou des corps subtils, situés au principe de la vie et du sentiment. Il se pourrait que « l'esprit des lois » fût la « quintessence » des lois, leur principe vital ou leur ultime réalité. Paul Vernière envisage même que « l'esprit » soit « au sens pascalien du mot, la "raison des effets", c'est-à-dire [...] l'explication métaphysique [des lois] »²⁸⁴.

Quoi qu'il en soit, il s'agit bien pour Montesquieu de chercher à mettre au jour le principe même des lois, alors qu'il ne cesse de mesurer leur infinie diversité et d'affronter la redoutable question de la contingence qui semble marquer à jamais les lois positives.

« Cet ouvrage a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes ; puisque l'auteur distingue ces institutions ; qu'il examine celles qui conviennent le plus à la société, et à chaque société ; qu'il en recherche l'origine ; qu'il en découvre les causes physiques et

principes... » Montesquieu, « Lettre à Solar » du 7 mars 1749, *Œuvres complètes*, tome III, p. 1200, Édition A. Masson, Nagel, Paris, 1950-1955. (Cité par V. Goldschmidt, Introduction à *De l'esprit des lois* dans l'édition Garnier Flammarion, Paris, 1979).

²⁸³ Le onzième chapitre du *Traité des lois* (reproduction de l'édition Didot, Paris, 1828, par le Centre de philosophie politique et juridique de Caen, Université de Caen, 1989) – qui constituerait la préface de l'ouvrage de Domat, *Les lois civiles dans leur ordre naturel* – a pour titre « De la nature et de l'esprit des lois ».

²⁸⁴ *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, p. 57, SEDES, Paris, 1977.

morales ;... »²⁸⁵. Il est difficile d'être plus clair. Montesquieu paraît s'employer à constituer une sorte d'anthropologie de la loi et des lois. Sans étendre le sens du terme jusqu'à y inclure les coutumes et les institutions, il n'envisage pas qu'on puisse traiter des lois sans les considérer en relation avec les « usages de tous les peuples de la terre ». Louis Althusser affirme que l'originalité de Montesquieu réside dans « son objet », qu'il distingue de son « projet », « édifier la science politique », lequel ne serait pas neuf. L'objet, lui, « faire la science [...] *de toutes les sociétés concrètes de l'histoire* », associé à la méthode inspirée de la science de son temps, ferait de Montesquieu, « l'homme qui a donné aux *exigences scientifiques* de ses prédécesseurs la forme la plus rigoureuse – et l'adversaire le plus décidé de leur *abstraction* »²⁸⁶.

Montesquieu distingue « l'esprit des lois » des lois elles-mêmes²⁸⁷ ; il use en outre de la notion d'« esprit général d'une nation », à laquelle il consacre le Livre XIX et sous laquelle il veut subsumer l'ensemble des éléments qui contribuent à déterminer les usages de chaque peuple dans sa singularité et dont le législateur, autant que le philosophe, doit tenir compte. Puisque « plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte »²⁸⁸, il faut savoir discerner le jeu délicat de ces différents facteurs dans chacune des situations nationales, géographiques, historiques. Ce que tente Montesquieu, c'est une « histoire », au sens étymologique d'enquête, quasiment au sens de l'« histoire naturelle », qui tienne compte de la multiplicité et de la diversité des causes, ou plutôt des facteurs qui ordonnent l'action des hommes en société. Il est difficile de ne pas évoquer ici les considérations de Wittgenstein sur la pratique de la « vue synoptique »

²⁸⁵ *Défense de l'Esprit des lois*, seconde partie, Idée générale, p. 1224 de l'édition Folio Gallimard, Paris 1995.

²⁸⁶ Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, p. 15, 3^e édition, P.U.F., Paris, 1969.

²⁸⁷ *De l'Esprit des lois*, Livre premier, III. Cf. plus loin.

²⁸⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XIX, ch. IV, p. 461 de l'édition Garnier Flammarion.

plutôt que l'élaboration de théories causales²⁸⁹. Que les hommes fassent ou non l'histoire, elle est susceptible d'être intelligible et de manifester son ordre à celui qui accepte de regarder et de décrire exactement ce que nous « avons constamment sous les yeux »²⁹⁰.

C'est la grande originalité de Montesquieu et la force de son œuvre que d'avoir ainsi signifié que les lois sont nécessaires dans leur contingence même.

On ne s'attachera pas ici à exposer les célèbres thèses de *L'Esprit des lois*, qu'il faut seulement envisager dans leurs rapports avec la conception de la loi ou, plutôt, *des lois*, que ce traité propose, même si ce n'est pas toujours de façon explicite. Après le premier livre, le traité ne porte plus que sur les des lois positives. Pourquoi alors le premier livre, consacré aux « lois en général » ? Pourquoi surtout son premier chapitre qui commence par une définition des lois « dans leur signification la plus étendue » ? Dès ce « prologue philosophique », selon l'expression de Paul Vernière²⁹¹, Montesquieu choisit de citer Pindare, « La loi est la reine de tous mortels et immortels », dans une note du premier paragraphe²⁹², et de s'inscrire ainsi dans la tradition grecque qui ne pense les lois humaines que sur le fond de l'ordre cosmique.

En définissant les lois comme « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » et en affirmant qu'en ce sens « tous les êtres ont leur lois », de la Divinité au monde matériel, en incluant les intelligences supérieures, les bêtes et les hommes, Montesquieu considère la loi comme ce qui régit et conserve les phénomènes, tous les phénomènes. Ce que semble confirmer l'usage même du terme

²⁸⁹ Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, p. 21, L'Âge d'homme, 1982. Voir aussi la notion d'« histoire naturelle des hommes », *Recherches philosophiques*, §415, p. 182, Gallimard, Paris, 2004.

²⁹⁰ Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §415, *op. cit.*

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 57. Montesquieu, à vrai dire, cite le traité de Plutarque, *Qu'il est requis qu'un prince soit savant*. On sait que le fragment de Pindare, extrait d'un poème perdu, a été dans l'Antiquité, quasiment une « scie », selon l'expression de J. de Romilly, *op. cit.*, p. 65.

²⁹² Voir plus haut, première partie, chapitre II, notes 76 et 78.

« rapports », que Destutt de Tracy lui conteste²⁹³. S'il est difficile aujourd'hui, malgré l'anachronisme, de ne pas penser à la définition comtienne des lois comme énoncés « des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés », il faut pourtant se demander de quels rapports Montesquieu parle. Le terme « rapport » désigne dès la fin du XVI^e siècle une « relation entre plusieurs objets distincts [que] l'esprit peut constater », mais il a aussi le sens plus ancien de « convenance », avec l'idée que des choses différentes « vont bien ensemble », s'adaptent. Or le lecteur du traité ne peut ignorer le souci permanent que manifeste Montesquieu des lois qui « conviennent » ou non, selon les pays, les climats, les peuples, les régimes, les religions...²⁹⁴. C'est pourquoi il s'agit toujours *des lois*, au pluriel, et jamais de *la loi*, au singulier. Ce qui existe, ce sont des lois.

C'est donc bien délibérément que Montesquieu a conjugué le sens descriptif et le sens prescriptif du terme « lois » pour affirmer, d'une part, la nécessité des lois et rechercher, d'autre part, quelles lois conviennent à quelles configurations particulières de données concrètes. Double projet, dont le second élément constitue l'objet majeur du traité. Il s'agit d'abord d'affirmer que l'ordre est nécessaire, qu'il y a des lois et qu'il ne peut pas ne pas y en avoir, qu'en ce sens les lois sont *nécessaires* du fait de la « nature des choses », même si ces lois émanent, en dernier ressort de la volonté de Dieu, si peu mentionné que Montesquieu a été accusé de « spinozisme », accusation à laquelle il a dû répondre dans la *Défense de l'Esprit des lois*²⁹⁵. Il affirme l'existence d'une « raison primitive » et précise que « les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux ». Il ajoute que Dieu est « créateur et conservateur » de l'univers, que les « lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve » et que Dieu a fait ces lois parce qu'elles « ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance ». On peut considérer,

²⁹³ Voir plus haut.

²⁹⁴ Voir V. Goldschmidt, p. 33 de l'Introduction à *De l'esprit des lois* dans l'édition Garnier Flammarion, *op. cit.* Voir aussi, plus haut, la citation de la *Défense*...

²⁹⁵ *Op. cit.*, I, 1.

avec Althusser, que s'il s'attarde aussi peu sur ces considérations, c'est qu'il lui « faut débarrasser la voie de la science des prétentions d'une *théologie* et d'une *morale* qui voudraient lui dicter leurs lois »²⁹⁶.

Et, de fait, il s'attache très vite à étudier les lois positives, les seules qui l'intéressent réellement, comme l'atteste la formule de la préface qu'on cite si souvent : « Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve ; je me croirais le plus heureux des mortels »²⁹⁷.

Pour le dire autrement, Montesquieu cherche à faire entendre que, dans l'« infinie diversité de lois et de mœurs » que connaissent les hommes, ils ne sont « pas uniquement conduits par leur fantaisies »²⁹⁸, c'est-à-dire que les lois ne sont pas de l'ordre de l'arbitraire, qu'elles ne dépendent pas exclusivement de la décision de ceux qui les instituent, qu'il est impossible de soutenir une conception purement volontariste de la loi. C'est ainsi qu'il faut comprendre la fréquente association des lois et des mœurs : pas plus que les mœurs ne résultent de décisions délibérées et arbitraires, les lois ne sont susceptibles d'être instituées *ex nihilo*. On ne saurait donc étudier les lois positives sans les inscrire dans l'ordre du monde.

Ce n'est pas dire, comme on pourrait le conclure trop rapidement, que Montesquieu ait une conception « déterministe » des lois positives dont il faudrait rendre compte par un jeu de causes parfaitement régulier ou constant, comme on croit en observer en physique. C'est plutôt qu'il cherche à ne négliger aucun des facteurs dont il pense discerner l'importance et le rôle dans la vie réelle des sociétés humaines. Il admet que les différents éléments qui concourent à la vie des hommes en société ne se disposent pas au hasard, qu'aucun d'entre eux n'est négligeable et qu'il faut étudier attentivement la façon, les façons, dont ils se composent.

²⁹⁶ Althusser, *op. cit.*, p. 16.

²⁹⁷ *De l'Esprit des lois*, préface, p. 116 de l'édition Garnier Flammarion.

²⁹⁸ *Loc. cit.*, p. 114

Simone Goyard-Fabre rappelle que Montesquieu n'est pas seulement nourri de la lecture des auteurs de l'Antiquité – et tout particulièrement de la *Politique* d'Aristote –, mais qu'il manifeste très tôt une curiosité extrême pour toutes sortes de phénomènes ou de faits, tant naturels que sociaux, qu'il ne cesse d'observer et d'étudier. Sans qu'on puisse savoir s'il a ou non « étudié les œuvres de Newton par le menu », il « se reconnaît en lui » et « regarde, observe, écoute, constate, accumule notes et remarques, souligne concordances, analogies et différences, renouvelle ses observations pour les rendre plus véridiques ; il scrute les moindres détails, fait varier ses perspectives, multiplie les interrogations et entend que rien, dans le monde des hommes, n'échappe à son esprit inquisiteur »²⁹⁹. C'est sans doute aussi le modèle newtonien qui lui permet de moduler le schéma déterministe en y conjuguant les notions d'équilibre et d'ordre, en tenant compte des actions et des réactions, de l'attraction et de la répulsion, de façon à saisir de ce qui convient et à découvrir des équilibres différents selon les données en présence³⁰⁰.

La référence à Pindare est on ne peut plus claire. Le monde n'est pas livré au hasard et ce qui paraît obscur ou absurde doit s'éclairer par le travail qui permettra de retrouver l'ordre, de discerner constance et régularité dans les phénomènes politiques et sociaux eux-mêmes. La « méthode de Newton » est au service de cette entreprise.

Jean Domat distinguait les « lois immuables », « naturelles et tellement justes toujours et partout, qu'aucune autorité ne peut ni les changer ni les abolir », des « lois arbitraires », celles « qu'une autorité légitime peut établir, changer et abolir, selon le

²⁹⁹ Simone Goyard-Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, p. 58, P.U.F. Paris, 1993.

³⁰⁰ On pourrait voir un exemple de cette inspiration dans le passage suivant, extrait du Livre V, ch. 14, de *L'esprit des lois* : « Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux ; il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela. » Rien n'est souligné dans le texte de Montesquieu.

besoin »³⁰¹. C'est parce que, selon lui, il y a peu de lois arbitraires dans le droit privé, mais une infinité dans le droit public, qu'il privilégiait le droit privé. Il considérait aussi que les « lois immuables », parce qu'elles sont intelligibles, relèvent de la connaissance par entendement, tandis que les « lois arbitraires » ne relèvent que de l'écrit et de la mémoire. Montesquieu choisit, comme il le précise, une autre démarche : « Je n'ai point séparé les lois *politiques* des *civiles*. Car, comme je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois ; et que cet esprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses ; j'ai dû moins suivre l'ordre naturel des lois, que celui de ces rapports et de ces choses »³⁰².

Ne pas séparer les lois politiques des lois civiles, c'est une façon de tirer les conséquences du choix de considérer que les lois ne sauraient être purement arbitraires et de s'écarter des positions de Domat, précisément au nom de ce principe que les lois, toutes les lois, sont susceptibles d'être intelligibles. C'est aussi une façon de mettre en œuvre une conception de la connaissance qui veut conjuguer l'extrême souci du concret qu'on peut et doit observer dans sa diversité avec la décision d'en découvrir la rationalité qui s'y dissimule. C'est enfin renouer avec la pensée antique, celle d'Aristote³⁰³, en subordonnant le droit civil au droit public dont il doit assurer la conservation.

Dès le Livre II en effet, Montesquieu s'attache aux « lois qui dérivent directement de la nature des gouvernements » et propose une typologie originale des « gouvernements » dont il étudie les « principes » dans le Livre III. La classification traditionnelle, héritée d'Aristote, distinguait monarchie, aristocratie et démocratie. Montesquieu dénombre également trois gouvernements – république, monarchie et

³⁰¹ J Domat, *Traité des lois*, ch. XI, i, pp. 36-37, reproduction de l'édition Didot, Paris 1828 par le Centre de philosophie politique et juridique de Caen, Université de Caen, 1989. Voir V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 13 *sqq.* dont ces réflexions sont inspirées.

³⁰² *De l'Esprit des lois*, Livre premier, III.

³⁰³ *Politique* III, 11, 1282 b 10-11 : « Il faut accorder les lois à la constitution » ; IV, 1, 1289 a 13-15 : « Il est évidemment nécessaire de bien connaître les différentes variétés de chaque constitution, même en vue d'établir les lois. »

despotisme –, mais il réunit sous le terme de « république » deux régimes qu'Aristote distinguait, la démocratie et l'aristocratie. Cette réorganisation est sans doute due, en partie, au fait que la monarchie qu'il connaît, telle qu'elle s'est constituée en Europe, est fort éloignée de celle que concevait Aristote. Alors qu'un seul détient la souveraine puissance dans la monarchie, démocratie et aristocratie ont en commun qu'elle y est détenue par le peuple, « en corps » ou seulement en partie. Chaque gouvernement a sa *nature* propre – « ce qui le fait être tel » – que ne définit pas seulement le nombre de ceux qui détiennent la souveraineté, mais encore le mode selon lequel elle s'exerce : monarchie et despotisme ont en commun qu'un seul y est souverain, mais se distinguent par le fait que le monarque gouverne selon des lois établies alors que le despote gouverne sans lois ni règles. Chaque gouvernement a aussi son *principe* – « ce qui le fait agir », « les passions humaines qui le font mouvoir » –, le sentiment auquel il doit de se conserver : la vertu pour la république, l'honneur pour la monarchie, la crainte pour le despotisme. Raymond Aron fait observer que « la distinction des gouvernements, chez Montesquieu, est en même temps, une distinction des organisations et des structures sociales » et que c'est là sa « contribution décisive »³⁰⁴ qui permet d'articuler l'enquête sur la théorie politique et juridique à celle qui concerne les sociétés concrètes. Pierre Manent, qui s'attache à la façon dont Montesquieu présente la notion de « vertu » pour le considérer résolument comme un « Moderne », fait observer que la typologie des gouvernements qu'il propose ne saurait réellement rendre compte de ce que Montesquieu discerne de radicalement *nouveau* dans le régime anglais, le « commerce » et la « liberté »³⁰⁵.

Il reste que l'opposition majeure se situe entre monarchie et république, deux régimes modérés parce que réglés par des lois, et le despotisme où « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »³⁰⁶. C'est le même souci de la liberté et d'une législation tant politique que civile qui la garantisse et respecte au

³⁰⁴ Raymond Aron, *op. cit.*, p. 33.

³⁰⁵ Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Flammarion, Paris, 1994.

³⁰⁶ *De l'Esprit des lois*, Livre II, ch. I, p. 132 de l'édition Garnier Flammarion.

mieux les « rapports d'équité » qui conduit Montesquieu à examiner le détail du fonctionnement des différents gouvernements, à chercher quelles lois « dérivées de la nature des choses » les déterminent et quelles lois ils doivent instituer pour respecter leur nature propre, et qui, par ailleurs, fait du gouvernement despotique « l'image idéale du mal absolu »³⁰⁷, mal qui menace même la monarchie : « les fleuves courent se mêler dans la mer : les monarchies vont se perdre dans le despotisme »³⁰⁸.

« Dans les États despotiques, où il n'y a point de *lois fondamentales*, il n'y a pas non plus de *dépôt de lois* »³⁰⁹. C'est peut-être ici que la distinction et l'articulation entre lois qui dérivent de la nature des choses et lois positives se fait le plus clairement jour. La nature du despotisme a pour conséquence l'absence de « loi constitutionnelle » « déposée », de sorte que la religion ou les coutumes pourront en occuper la place après – voire contre –, l'arbitraire de la volonté du despote. La loi « dérivée de la nature des choses » contribue donc à déterminer l'absence de véritables lois instituées autant que la nature de celles qui existent dans les régimes autres que le despotisme.

Ce souci de se garder du despotisme, dont le ressort majeur est précisément la « volonté » non contenue par des lois, doit être mis en relation avec le refus d'une conception volontariste de la loi. Dès lors qu'on exalte la volonté dans la théorie juridique ou politique, on s'expose à courir le risque de l'arbitraire et à négliger la disposition réelle des choses. Il faut que les lois elles-mêmes échappent à l'arbitraire, qu'elles soient enracinées dans la nature des situations réelles et de leurs conditions, pour qu'elles puissent garantir la liberté. La conception de la loi positive que défend Montesquieu est élaborée dans la perspective de la défense et de la promotion de la

³⁰⁷ Raymond Aron, *op. cit.*, p. 37.

³⁰⁸ *De l'Esprit des lois*, Livre VIII, ch. XVII, p. 257 de l'édition Garnier Flammarion.

³⁰⁹ *De l'Esprit des lois*, Livre II, ch. IV, p. 141 de l'édition Garnier Flammarion. Rien n'est souligné dans le texte de Montesquieu.

liberté contre tout ce qui pourrait la mettre en péril, fût-ce même la souveraine liberté de l'homme dans la nature. C'est sans doute ce qui rend compte de la façon dont il évoque le cas des « êtres particuliers intelligents », sans les dire « libres », mais en rappelant seulement qu'ils sont « bornés par leur nature, et, par conséquent sujets à l'erreur »³¹⁰, sans pour autant considérer cela comme une condition misérable. La liberté humaine est, certes, ce qui vient introduire de la contingence et du chaos par l'éventuel oubli du créateur, de soi et des autres. Les lois positives sont donc « nécessaires » en un double sens : il ne peut pas ne pas y en avoir ; et ce sont moins des commandements que des réglages *indispensables* pour que les hommes en société puissent retrouver leur place dans l'ordre du monde. Montesquieu, qui se veut le « Newton du monde moral »³¹¹, cherche à résorber l'apparente contingence du monde sublunaire, comme aurait dit Aristote, tout en ménageant l'espace du jeu de la liberté dans l'existence sociale.

Que la loi, au sens positif du terme, soit « prescriptive », puisqu'elle est « imposée » par un législateur, une religion, voire la seule coutume, cela ne fait aucun doute. Mais il s'agit néanmoins de la considérer dans sa « nécessité », afin d'en comprendre le sens, ce qui doit permettre « que ceux qui commandent [augmentent] leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire, et que ceux qui obéissent [trouvent] un nouveau plaisir à obéir »³¹². C'est seulement en situant les lois positives au sein d'une légalité universelle qu'on peut atteindre les buts que vise Montesquieu. Car, ce qui anime son enquête, c'est un souci permanent de la liberté et de la justice qui exige

³¹⁰ *De l'Esprit des lois*, Livre I, ch. I, p. 124 de l'édition Garnier Flammarion.

³¹¹ Voir à ce propos la conférence de Michel Puech : « Kant voulait-il être le Newton du monde transcendantal ? Réflexions sur les conséquences en philosophie du statut de la science » au 6e Congrès international de la Société d'Études kantienne de langue française à Luxembourg en septembre 2003 consacré aux *Sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Les actes ont été édités chez Vrin, Paris, 2003.

³¹² *De l'Esprit des lois*, préface, p. 116 de l'édition Garnier Flammarion.

d'abord de rendre véritablement intelligible l'univers complexe des lois, sans se contenter d'un système abstrait qui en donnerait une vue trop simplificatrice.

Dès le premier chapitre, Montesquieu manifeste ce souci puisque, après avoir insisté sur les « règles [...] invariables » de la création sans lesquelles « le monde ne subsisterait pas », et après avoir précisé que « chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance* »³¹³, il s'attache, parmi la chaîne des êtres, au statut des « êtres particuliers intelligents ». Ceux-ci « peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. » Et ce qui lui permet d'évoquer le droit naturel, c'est le recours à la notion de possible : « Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et, par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou détendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'ont eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ;... »³¹⁴. On le sait, ce qu'il vise ici, c'est la doctrine de Hobbes, la définition volontariste et artificialiste de la loi qui la subordonne au pouvoir absolu de l'État souverain et la marque ainsi du sceau de l'arbitraire. Référencer les lois positives aux lois « possibles », c'est tout à la fois les exempter du caractère arbitraire qui les excluait du champ de l'intelligibilité et les rattacher – sans pour autant la mentionner explicitement – à la loi naturelle qui peut seule définir les « rapports d'équité antérieurs à la loi positive » et dont les exemples qui suivent peuvent être résumés, selon la formule de Raymond Aron, en « deux notions, celle d'égalité humaine et de réciprocité »³¹⁵. Raymond Aron ajoute que « ces lois antérieures aux lois positives, manifestement, ne sont pas des lois causales, mais des lois commandements, qui n'ont pas pour origine la volonté de législateurs particuliers mais sont consubstantielles à la nature ou à la raison humaine ». Et cela le mène à considérer qu'il y aurait trois

³¹³ C'est Montesquieu qui souligne.

³¹⁴ *De l'Esprit des lois*, Livre premier, ch. I, p. 124 de l'édition Garnier Flammarion.

³¹⁵ Raymond Aron, *op. cit.*, p. 57.

types de lois, « les lois positives, décrétées dans les différentes sociétés, les lois causales établissant des rapports entre ces lois positives et les influences qui agissent sur elles, [et] des lois commandements, universellement valables, et dont le législateur est inconnu, à moins que ce ne soit Dieu lui-même, ce que Montesquieu laisse entendre, sans qu'on puisse affirmer que telle soit sa pensée profonde »³¹⁶.

On pourrait objecter que si ces dernières lois sont « consubstantielles à la nature ou à la raison humaine », ce sont des lois « qui dérivent de la nature des choses » et non pas des « lois commandements ». Il semble bien que ce soit là tout l'intérêt de ce premier chapitre : Montesquieu admet comme un fait de nature, comme un donné, comme un élément de l'univers, l'exigence de valeurs, dont la justice, exigence qui contribue à l'institution des lois. Sans doute s'agit-il aussi pour lui, dans la mesure où il se préoccupe d'éclairer ce qui existe, la prodigieuse diversité des usages humains, de ne pas traiter de la question de l'origine des sociétés ou de l'homme à l'état de nature, parce qu'il ne saurait admettre l'hypothèse contractualiste. Montesquieu est fidèle à Aristote : l'homme est « voué par nature à la vie en société »³¹⁷. La perspective anthropologique de Montesquieu considère que les lois de la nature qui « dérivent uniquement de la constitution de notre être » se réduisent à quatre, qui lui prescrivent de rechercher la paix, la nourriture, le commerce des sexes et la vie en société³¹⁸.

C'est bien sûr encore à Hobbes que Montesquieu oppose cette conception de la nature humaine, à la conception mécaniste qui conduit au contractualisme, à l'artificialisme qui caractérise les théories du contrat, mais aussi au volontarisme. S'il admet que les hommes ont pu, dans certaines circonstances, conclure des accords et des conventions, il ne s'attarde jamais à traiter de ce qui pourrait avoir présidé à la constitution des sociétés. Le début du chapitre trois est à cet égard remarquable : « Sitôt que les hommes sont en société,... ». On n'en saura pas plus sur le « passage », parce que ce n'est pas la question de Montesquieu qui reste « muet sur

³¹⁶ *Ibidem*

³¹⁷ Voir Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, pp. 87-93.

³¹⁸ *De l'Esprit des lois*, Livre premier, ch. II, pp. 126-127 de l'édition Garnier Flammarion.

[les] problèmes de genèse de fonction ou de nature » parce qu'il « entend, en son souci de *liberté*, défendre la loi, dans l'exacte mesure où celle-ci, en obéissant à l'ordre immanent de la nature, rend possible la promotion de la liberté »³¹⁹. Ce qui lui importe, ce sont les lois positives qui donnent son titre à ce chapitre. C'est « la législation qui demeure au centre [de ses] préoccupations »³²⁰, et ce chapitre définit le droit des gens, le droit politique et le droit civil, en affirmant qu'ils existent dans toute société, même s'il arrive, comme dans le cas du droit des gens des Iroquois, qu'il ne soit pas « fondé sur les vrais principes. »

Les « vrais principes » ne peuvent être que les « rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ». Il existe des principes naturels qui fondent les lois positives, parce que le droit positif s'enracine dans le droit naturel. Et la « nature des choses » ne désigne pas seulement la constitution de chaque réalité ou de chaque être, mais aussi l'ordre du monde.

Dès qu'il s'agit des lois politiques et civiles, les notions de « rapports » et de « convenance » prennent toute leur importance. Les lois positives sont des « rapports » et elles ne sauraient être indifférentes à la réalité qu'elles doivent « normer », régir ou conserver : « elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre »³²¹.

« L'originalité de Montesquieu est de montrer que, dans l'univers où tous les êtres, du monde minéral à Dieu, ont des lois, et d'où, par conséquent, sont bannis la fatalité et le hasard, les lois positives sont des *rappports* : en leur caractère prescriptif, elles ne peuvent pas être étrangères à la réalité qu'expriment les lois de la nature », écrit S. Goyard-Fabre³²².

³¹⁹ Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 93.

³²⁰ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 20.

³²¹ *De l'Esprit des lois*, Livre premier, ch. III, p. 128 de l'édition Garnier Flammarion.

³²² Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, pp. 97-98.

Si les hommes ont des lois positives, c'est qu'ils ne sont pas régis aussi strictement que les autres êtres, comme le précise le premier chapitre : « Il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et, par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles même qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours ». Après avoir évoqué les bêtes, Montesquieu ajoute : « L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise ; et cependant il est un être borné ; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies : les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore : comme créature sensible, il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait, à tous les instants, oublier son créateur ; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait, à tous les instants, s'oublier lui-même ; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles »³²³.

Les « lois commandements » sont donc ce qui permet aux hommes de se conduire *comme il convient à leur nature*, du fait que cette même nature les expose à oublier Dieu, à s'oublier eux-mêmes, à oublier les autres. Elles « dérivent bien de la nature des choses » et ce sont elles qui rectifient les rapports à Dieu, à soi-même, aux autres, rapports qui pourraient être faussés, par le jeu même des caractères naturels. Il s'agit de penser un équilibre possible et réalisable au sein de la réalité, quelque complexe et variable qu'elle soit. La justice de cet équilibre ne peut s'obtenir que par la justesse de l'évaluation des données à accorder.

³²³ *De l'Esprit des lois*, Livre premier, ch. II, p. 124 de l'édition Garnier Flammarion.

Montesquieu cherche les conditions de l'harmonie, mais d'une harmonie qui assume la disharmonie et le désordre apparent pour un système de la liberté, puisque « toutes les fois que l'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de *république* on peut être sûr que la liberté n'y est pas ». Cette formule célèbre des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* est suivie d'un développement extrêmement clair qui conjugue la défense de la liberté à une conception de l'ordre de l'univers exposée dans un vocabulaire inspiré de Newton.

« Ce qu'on appelle *union* dans un corps politique est une chose très équivoque : la vraie est union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la Société, comme des dissonances dans la musique concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un État où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet Univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres.

Mais dans l'accord du despotisme asiatique, c'est-à-dire de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle : le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble ne sont joints que parce que les uns oppriment les autres sans résistance, et, si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts, ensevelis les uns auprès des autres »³²⁴.

Il reste que la liberté, selon Montesquieu est, elle aussi, marquée du sceau de la modération et de l'équilibre. Ici encore, c'est à Hobbes que Montesquieu s'oppose, – sans d'ailleurs tenir compte des réflexions du chapitre XXI du *Léviathan* qui tentent de penser la liberté positive des citoyens. Hobbes opposait la loi au droit selon cette distinction que la loi oblige, défend ou prohibe, alors que le droit est expression de la

³²⁴ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chapitre 9, p. 82 de l'édition Garnier Flammarion. C'est l'auteur qui souligne.

liberté d'agir selon son pouvoir et sa volonté³²⁵. Parce qu'il refuse de considérer la liberté comme pure indépendance « naturelle », expression du vouloir spontané d'un homme asocial ou « antisocial », comme le font les penseurs qui partent de l'individu, parce que, fidèle à Aristote, il s'attache à ne la définir que dans l'expérience concrète de la vie sociale et politique, Montesquieu ne peut la présenter que comme « juridiquement déterminée et constitutionnellement définie », selon l'expression de S. Goyard-Fabre³²⁶. « La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent : et, si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir », selon le chapitre III du Livre XI, consacré aux « lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la Constitution ». La liberté ne se réalise que par la médiation des lois positives qui doivent la protéger et lui permettre de s'exercer. La liberté que les lois protègent ne peut s'exercer que du fait que les lois respectent ou restaurent un équilibre qui, fondamentalement, est inscrit dans la nature. La notion même d'« esprit général d'une nation »³²⁷ participe du rejet d'une conception volontariste et artificialiste des lois, de même que ce qu'on présente comme la « théorie de la séparation des pouvoirs » se fonde sur le souci de restaurer ou réaliser un équilibre que la nature même des choses exige et permet. « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir »³²⁸. Là encore, comme on le voit, il s'agit de jouer des différents facteurs réels concrets afin de se garder des excès qui menacent la liberté effective.

Les lois positives, nécessaires et contingentes, prescriptives mais inscrites dans une réalité qu'il faut connaître et décrire, obéissent à une logique sociale et historique, celle que manifeste pour chaque nation son « esprit », logique dont le législateur, ni le

³²⁵ Voir plus haut, première partie, chapitre 2.

³²⁶ *Op. cit.*, p. 101.

³²⁷ Voir plus haut.

³²⁸ *De l'Esprit des lois*, Livre XI, ch. IV, p. 293 de l'édition Garnier Flammarion.

philosophe ne saurait disposer, mais qu'ils doivent explorer, s'ils veulent participer à la réalisation concrète de la liberté et de la justice.

La loi condition nécessaire de la liberté

« *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »
« *Il n'y a point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois* »
Rousseau³²⁹

Selon Pierre Manent, il existe un désaccord philosophique entre Montesquieu et Rousseau « qui concerne le sens et la place de la loi ». Alors que Montesquieu semblerait « envisager une société où la loi répressive [...] aura été abolie », Rousseau ne croirait pas « que l'homme puisse vivre en société sans obéir à une loi qui modifie, qui mutile profondément son âme » et il aimerait « si peu la loi cruelle qu'il [préférerait] s'enfuir dans la solitude »³³⁰. Que les sentiments de Rousseau à l'égard de la loi soient ambivalents, du fait de son tempérament de « sujet-révolté »³³¹, c'est possible. Mais il n'en reste pas moins que c'est bien à lui qu'on doit une « apologie de la loi et de sa validité universelle absolue », selon l'expression d'Ernst Cassirer³³².

Rousseau a une conscience aiguë de l'importance de sa réflexion sur la loi. « Ce sujet est tout neuf : la définition de la loi est encore à faire » écrit-il dans le Livre V de *l'Émile*³³³, peu après avoir rendu à Montesquieu cet hommage ambigu : « Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais. [...] Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces

³²⁹ *Contrat social*, Livre I, ch. vi ; *Lettres écrites de la montagne*, VIII.

³³⁰ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 46.

³³¹ Éric Weil, « Rousseau et sa politique », originellement paru dans *Critique*, VIII, 1952, repris dans *Essais et conférences*, t. II, Plon, Paris, 1971 et dans *Pensée de Rousseau*, Points, Seuil, Paris, 1984.

³³² Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. fr. Hachette, Paris, 1987.

³³³ *Émile*, Livre V, p. 605 de l'édition Garnier Flammarion.

deux études »³³⁴. S'il y a bien une divergence, plutôt qu'un désaccord, entre Rousseau et Montesquieu, c'est qu'ils ne visent pas le même objet et ne peuvent donc parvenir aux mêmes conclusions. Montesquieu, on l'a vu, cherche à dégager l'esprit des lois, au pluriel, de ce qu'il observe dans l'ordre effectif de la réalité. Rousseau cherche à définir les lois politiques légitimes *contre* les lois qu'il voit à l'œuvre dans les différents États³³⁵. « L'esprit universel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a contre celui qui n'a rien : cet inconvénient est inévitable et il est sans exception », peut-on lire dans l'*Émile*³³⁶. Et encore : « C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois. Des lois ! où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées ? Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes »³³⁷.

C'est sans doute pourquoi il rappelle, en plusieurs occasions, qu'il faut donner une définition rigoureuse de la loi. « Et qu'est-ce qu'une loi ?... » demande-t-il dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*³³⁸. Ou bien : « Il importe d'expliquer ici ce que j'entends par ce mot de *loi*. Car tant qu'on se contentera d'attacher à ce mot des idées vagues et métaphysiques, on pourra savoir ce que c'est qu'une loi de la nature et l'on continuera d'ignorer ce que c'est qu'une loi dans l'État »³³⁹. Robert Derathé est d'avis que Rousseau s'oppose ici plutôt au rôle de la loi naturelle selon Pufendorf ou Barbeyrac qu'à la façon dont Montesquieu cherche à dégager les lois qui président à l'ordre des lois positives³⁴⁰. En tout cas, Rousseau ne cesse de revenir à la définition

³³⁴ *Ibidem*, p. 600.

³³⁵ « Ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons » Première version du *Contrat social*, livre I, ch. II, p. 287, O. C., Pléiade, vol. III, Gallimard, Paris, 1964.

³³⁶ *Émile*, Livre IV, note, p. 307 de l'édition Garnier Flammarion.

³³⁷ *Op. cit.*, Livre V, p. 619 de l'édition Garnier Flammarion.

³³⁸ *Lettres écrites de la montagne*, Pléiade, vol. III, p. 807.

³³⁹ Première version du *Contrat social*, livre II, ch. IV, p. 326, *op. cit.*

³⁴⁰ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 295, Vrin, Paris, 1979 ; première édition P.U.F., 1950. Toute cette réflexion est inspirée du travail de M. Derathé.

de la « Loi dans l'État », comme si aucun de ses prédécesseurs n'avait su en proposer une qui soit valide.

Rousseau tient à se distinguer aussi bien de ceux qui font de la loi le commandement d'un supérieur que de ceux qui invoquent la loi naturelle – et qui, d'ailleurs, peuvent être les mêmes. Les premiers s'attachent essentiellement au fait que la loi est imposée par la volonté d'une autorité à ceux qui lui sont soumis et doivent l'observer, par un supérieur à des subordonnés. Les seconds ne prennent pas soin de définir les *principes du droit politique*³⁴¹ en tant que tels.

Si Rousseau ne rejette pas l'existence de la loi naturelle, il ne peut admettre qu'elle soit réellement accessible à l'homme à l'état de nature : « les notions de la Loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes »³⁴². Car la raison en l'homme n'est d'abord qu'une disposition, une potentialité, qui requiert pour se réaliser, pour s'actualiser, l'usage que permet la socialisation qui, seule, imposera la nécessité et l'occasion de son exercice³⁴³. La connaissance de la loi naturelle ne saurait être antérieure à la socialisation qui est aussi, comme l'établit le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ce qui rend possible l'humanisation de l'animal « borné au seul instinct physique, [...] nul, [...] bête »³⁴⁴, qu'est d'abord l'homme à l'état de nature. C'est parce que la socialisation requiert et cause une dénaturation³⁴⁵ de l'homme que « la loi est antérieure à la justice et non pas la justice à la loi »³⁴⁶. On pourrait penser, là encore, que c'est un point fondamental de désaccord avec Montesquieu, mais ce n'est pas sûr.

³⁴¹ C'est l'expression qui constitue le sous-titre du *Contrat social*.

³⁴² Première version du *Contrat social*, Livre I ch. II, *op. cit.*, p. 284.

³⁴³ Ce que Leo Strauss formule ainsi : « L'humanité ou rationalité de l'homme est acquise », *Droit naturel et histoire*, p. 235, Champs Flammarion, Paris, 1986.

³⁴⁴ *Lettre à Christophe de Beaumont*, 1762, p. 444 de l'édition Garnier Frères, Paris, 1962.

³⁴⁵ Voir Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, chapitre premier, « Anthropologie de la dénaturation, dénaturalisation de la politique », pp. 27-98, Payot, Paris, 2002.

³⁴⁶ Première version du *Contrat social*, Livre II, ch. IV, *op. cit.*, p. 329.

En effet, Rousseau ne s'intéresse pas ici à la question de l'existence de « rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit », mais aux « premières notions distinctes du juste et de l'injuste » qui se forment en nous³⁴⁷. Que la loi civile ne puisse « rien commander qui soit contraire à la loi naturelle »³⁴⁸, que celle-ci soit supérieure à celle-là, même si elle lui est postérieure, c'est ce qu'atteste par exemple la formule du *Contrat social* qui distingue les « devoirs qu'ont à remplir [les membres du corps politiques] en qualité de sujets du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes »³⁴⁹. Mais Rousseau se préoccupe d'abord des principes du *droit politique* qu'il ne cesse de circonscrire pour bien le distinguer d'une pure existence naturelle, qu'elle soit sociale ou individuelle. « La société des hommes est une société du *droit* : la découverte de Rousseau tient dans cette seule proposition », dit Éric Weil³⁵⁰.

Or l'originalité propre de Rousseau tient à ce qu'il parvient à soutenir une conception « volontariste » de la loi dans l'État tout en œuvrant à la neutralisation de la part d'arbitraire qu'une telle conception comporte d'ordinaire.

Refusant de ne considérer la loi qu'en fonction de la source dont elle émane, de l'*autorité* qui l'institue ou l'impose, il exige qu'on tienne compte autant de son *objet*. C'est cette insistance sur l'objet de la loi qui permet à Rousseau de la dépouiller du caractère de commandement d'un supérieur à un inférieur, d'ordre édicté par une autorité, quelle qu'elle soit, – même, si c'était possible, par une autorité souveraine légitime.

« Nous avons dit que la Loi est un Acte public et solennel de la volonté générale [...]. La matière et la forme des Lois sont ce qui constitue leur nature ; la forme est

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, p. 165.

³⁴⁹ *Du Contrat social*, Livre II, ch. iv. Dans la première version, il est encore plus clair qu'il faut « bien distinguer les droits que le souverain a sur les Citoyens de ceux qu'il doit respecter en eux et les devoirs qu'ils ont à remplir en qualité de sujets du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. Il est certain que tout ce que chacun aliène par le pacte social de ses facultés naturelles, de ses biens, de sa liberté, *c'est seulement la partie de tout cela dont la possession importe à la société.* ». *Op. cit.*, p. 306. Rien n'est souligné dans le texte de Rousseau.

³⁵⁰ Éric Weil, « Rousseau et sa politique », *op. cit.*, p. 28.

dans l'autorité qui statue ; la matière est dans la chose statuée. Cette partie [...] semble avoir été mal entendue de tous ceux qui ont traité des Lois.

Comme la chose statuée se rapporte nécessairement au bien commun, il s'ensuit que l'objet de la loi doit être général ainsi que la volonté qui la dicte, *et c'est cette double universalité qui fait le vrai caractère de la Loi* »³⁵¹.

Avant de revenir sur la conjonction du sujet et de l'objet de la loi, de sa source et de ce sur quoi elle statue, il faut s'attarder sur ces termes, sur la reprise de « généralité » par « universalité ». Rousseau précise en effet immédiatement : « Que signifient ces mots *Universalité*, ou *Généralité*, qui sont ici la même chose ? Le genre considéré par abstraction, ou ce qui convient au tout dont il s'agit, et le tout n'est tel qu'à l'égard de ses parties. Voilà pourquoi la volonté générale de tout un Peuple n'est point générale pour un particulier étranger ; car ce particulier n'est pas membre de ce peuple »³⁵².

C'est parce que le « tout » est une notion centrale de la pensée politique de Rousseau qu'il peut développer une théorie de la loi parfaitement originale. Ses conceptions du contrat et de la souveraineté manifestent également l'importance de cette notion. On sait que la conception que Rousseau propose du contrat présente des difficultés et combien il est ardu de comprendre comment le corps du peuple qui en est issu est néanmoins partie prenante du contrat que chaque particulier passe avec lui. Louis Althusser a exploré ces difficultés, qui avaient déjà été repérées, dans l'article qu'il a consacré aux « décalages » du contrat social³⁵³.

³⁵¹ Première version du *Contrat social*, Livre II, ch. iv, *op. cit.*, p. 327. Rien n'est souligné dans le texte de Rousseau.

³⁵² *Ibidem*. C'est Rousseau qui souligne.

³⁵³ Louis Althusser, « Sur le *Contrat social* », in *Cahiers pour l'Analyse*, 8, Société du Graphe, Seuil, Paris, 1972.

La forme exceptionnelle du contrat est requise, quelles qu'en soient les difficultés, pour résoudre le problème dans les termes où Rousseau l'a posé : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle *chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* »³⁵⁴. C'est bien parce que la fin de l'association est essentiellement la liberté que Rousseau ne pouvait se satisfaire du contrat élaboré par Hobbes, lequel est orienté exclusivement vers la garantie de la paix civile³⁵⁵. Rousseau est le premier à chercher comment instituer une autorité politique sans admettre qu'on lui sacrifie tout ou partie de la liberté qui, avec la perfectibilité, définit l'homme.

Alors que le souverain de Hobbes recevait son pouvoir de la multitude de pactes mutuels par lesquels tous les particuliers renonçaient à leurs droits à son bénéfice, selon Rousseau, le peuple se constitue en un tout dont chaque particulier est membre par un seul contrat, dans lequel le tout à venir et chacun des particuliers s'engagent réciproquement. Le contrat est, en un sens, une « fiction » dont le rôle est de fournir un instrument conceptuel pour penser le droit politique, un « *a/s ob* normatif », selon l'expression de Charles Eisenmann³⁵⁶, dont la réalité empirique n'importe guère. C'est une raison de plus pour respecter toutes les exigences que Rousseau lui confère. Le peuple, issu du contrat, est un *tout* « qui n'est tel qu'à l'égard de ses parties », dont l'unité est celle d'une « personne morale, dont la vie consiste dans l'union de ses membres »³⁵⁷, union qui naît de « l'obligation qui les lie »³⁵⁸. C'est pourquoi la loi peut être l'acte de la volonté du peuple, l'acte de la volonté générale.

³⁵⁴ Contrat social, Livre I, ch. vi.

³⁵⁵ Selon Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, c'est aussi sa conception de la liberté qui exclut que Hobbes puisse concevoir, selon la formule de B. Bachofen, « l'espace d'une liberté proprement humaine, à savoir un exercice de la liberté constituant à lui-même sa propre fin ». B. Bachofen cite Qu. Skinner, *op. cit.*, p. 91.

³⁵⁶ Charles Eisenmann, « La cité de Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, *op. cit.*, p. 98.

³⁵⁷ *Contrat social*, Livre II, ch. iv.

³⁵⁸ *Lettres écrites de la montagne*, sixième lettre, *op. cit.*, p. 806.

Mais Rousseau défend aussi une conception originale de la souveraineté, puisque, s'il pose qu'elle a pour origine des conventions, comme les tenants du droit naturel, il la conçoit comme *indivisible* et *inaliénable*, ce qui le distingue de la plupart des auteurs de son temps.

Ils admettaient en effet que la souveraineté du peuple, comme la liberté de l'individu, pouvait être aliénée, selon les circonstances, en vue d'un avantage, à condition que le peuple y consente, ce qui rendait possible l'idée du « pacte de soumission » que Rousseau ne saurait accepter.

Contre cette possibilité, Rousseau ne cesse de faire valoir que la souveraineté réside dans le peuple en corps et qu'elle constitue « un droit *inaliénable, imprescriptible et incommunicable* », comme l'affirme R. Derathé³⁵⁹.

C'est d'ailleurs ce qui rend nécessaire de ruiner la possibilité théorique d'un « droit d'esclavage » sur le modèle duquel, en usant de la notion d'esclavage volontaire, certains de ses prédécesseurs pouvaient prétendre fonder la légitimité de l'aliénation de la liberté et, par conséquent, de la souveraineté.

Quant au caractère *indivisible* de la souveraineté, la rupture entre Rousseau et les théoriciens des « parties de la souveraineté », qu'il critique expressément, s'énonce très clairement dans le *Contrat social* : « nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice et de guerre, en administration intérieure et en droit de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux

³⁵⁹ *Op. cit.*, p. 257. Souligné dans le texte.

des spectateurs, puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment »³⁶⁰. En suivant une fois encore le commentaire de Robert Derathé, il faut renoncer à considérer que Rousseau vise ici Montesquieu et la théorie de la séparation des pouvoirs. Ce qui exclut cette interprétation, outre le respect de Rousseau pour Montesquieu, c'est que les « parties » ici énumérées ne correspondent pas aux trois pouvoirs que celui-ci distingue. En revanche, il existe bien des textes de ses prédécesseurs dans lesquels ils procèdent exactement à ce que Rousseau dénonce ici comme « tour de gobelet ». R. Derathé rappelle les positions de Hobbes, de Grotius, de Pufendorf, de Barbeyrac, de Burlamaqui, et en précise les divergences très importantes. S'il existe un texte de Pufendorf, le chapitre IV du Livre VII du *Droit de la nature et des gens*, intitulé « Des Parties de la souveraineté en général et de leur liaison naturelle », qui distingue sept pouvoirs différents, il ne fait que suivre en cela une énumération déjà présente chez Hobbes³⁶¹. Hobbes et Pufendorf considèrent pourtant que si la souveraineté se compose de parties distinctes, droits et pouvoirs différents, elles doivent néanmoins demeurer concentrées dans les mêmes mains, alors que Grotius et Burlamaqui envisagent, chacun dans sa propre perspective, qu'elles peuvent être confiées à des instances séparées³⁶². Ces différences sont d'importance quant à leurs conséquences pour la conception de l'État, puisque les partisans du partage des différentes fonctions tendent à refuser la souveraineté pour lui substituer des autorités ou des pouvoirs différenciés, qui se limitent réciproquement.

Mais Rousseau, lui, refuse toute division de la souveraineté et ne cesse d'en réaffirmer le caractère indivisible. Ceux qui la divisent « ne se sont pas fait des notions

³⁶⁰ *Contrat social*, Livre II, ch. II, *op. cit.*, pp. 369-370.

³⁶¹ Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Caen, 1987 ; Hobbes, *Léviathan*, ch. XVIII ; *De cive*, VI.

³⁶² Les différents textes sont cités et analysés par Robert Derathé *op. cit.*, pp. 281 *sq.*

exactes de l'autorité souveraine » et ont « pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations ». Il ajoute : « toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée on se trompe, [...] les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution »³⁶³.

En d'autres termes, il s'agit ici de principes fondamentaux de l'analyse : si la souveraineté est indivisible, absolument indivisible, c'est du fait de la simplicité de sa nature. La souveraineté est constituée de l'application de la volonté générale à la force commune qui soutient l'État, selon la première version du *Contrat social*³⁶⁴. Il ne s'agit pas de la diviser ici en « force » et « volonté », à la manière des faiseurs de prestiges, mais bien d'affirmer la suprématie de la volonté dont l'exercice seul est essentiel.

C'est parce qu'elle est essentiellement volonté que la souveraineté est indivisible comme elle est inaliénable : « Je dis que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non la volonté »³⁶⁵ ; « l'essence de la souveraineté [consiste] dans la volonté générale »³⁶⁶.

On peut ainsi mieux comprendre la notion de volonté générale et celle de loi. Le « tout » qui permet de parler de *généralité* ou d'*universalité* se distingue de ce qui ne serait qu'un assemblage par les caractères de l'union et de la simplicité. Un homme, en tant qu'homme, ne peut pas plus renoncer à sa volonté qu'à sa liberté. Un peuple, en tant que peuple, non plus. Il ne saurait y avoir de délégation de ni de partage de la volonté, il ne saurait y avoir de « volonté partielle ».

³⁶³ *Contrat social*, Livre II, ch. II.

³⁶⁴ *Op. cit.*, p. 294.

³⁶⁵ *Contrat social*, Livre II, ch. I.

³⁶⁶ *Émile*, V, p. 606 de l'édition Garnier Flammarion.

« Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme je l'ai dit, le nom de souveraineté »³⁶⁷.

Contrat, souveraineté, loi : chacun de ces concepts requiert les caractères de la simplicité et de l'universalité au sens que précise Rousseau.

Si « la Loi est un Acte public et solennel de la volonté générale »³⁶⁸, c'est parce que la volonté générale est la volonté du corps politique constitué en peuple, c'est-à-dire en un tout, en un être « un » et « simple », non en un rassemblement d'individus que ne relierait que des circonstances ou des intérêts particuliers, divers, variables, incapables d'assurer une véritable unité³⁶⁹.

Dans la loi, c'est le peuple en tant que tel qui veut. Mais à condition que son vouloir porte sur ce qui le concerne en tant que peuple. La source de la volonté est « une » : c'est le peuple. L'objet de la volonté est « un » : c'est le « bien commun ». « C'est cette double universalité qui fait le vrai caractère de la Loi »³⁷⁰.

Ainsi, cette conception de la loi exclut absolument qu'elle puisse se réduire à l'expression de la volonté d'un supérieur. Elle exclut aussi que la loi dans l'État puisse être dérivée de la loi naturelle, puisque le peuple et l'État ne peuvent naître que de l'artifice du contrat.

Jamais donc « ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est [...] une Loi ». Ce serait tout au plus un « décret ». Jamais non plus un acte de la volonté générale qui porterait sur un objet particulier ne saurait constituer une loi,

³⁶⁷ *Contrat social*, Livre II, ch. IV.

³⁶⁸ Cf. plus haut.

³⁶⁹ *Contrat social*, Livre I, ch. V : « Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique. » On ne saurait majorer l'importance de ce texte dans la conception rousseauiste du peuple : corps politique unifié au point d'être « un tout » et « un tout ».

³⁷⁰ Première version du *Contrat social*, Livre II, ch. IV.

puisqu'« à l'instant qu'un peuple considère un objet particulier, fût-ce un de ses propres membres, il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés est l'un, et le tout moins cette même partie est l'autre ; mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste, il n'y a plus de tout, mais deux parties inégales »³⁷¹.

Cette conception de la loi comme acte de la volonté générale, si elle permet de récuser celle d'une loi imposée par la volonté d'un supérieur à un inférieur ne va pourtant pas sans difficultés. Une fois bien compris que la généralité de la volonté tient autant à son objet qu'à son sujet, il est assez aisé de saisir la distinction que Rousseau prend soin de formuler : la volonté générale, qui « ne regarde qu'à l'intérêt commun », ne se confond pas avec la volonté de tous, qui « regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières »³⁷². Chacun, en tant qu'individu, dispose d'une volonté particulière, qui se règle sur ses intérêts particuliers. On aurait beau faire la somme de ces volontés particulières, cela ne donnerait jamais qu'une somme de volontés particulières qui ne deviendrait pas, du fait du nombre, « volonté générale ». Au mieux, on aurait ainsi obtenu quelque chose qui serait une « volonté de tous », au pire, un consensus de compromis.

Il est en revanche plus difficile de bien saisir comment, en chaque membre du corps politique, peuvent non seulement coexister, mais s'articuler, deux volontés différentes. « Chaque individu peut, comme homme avoir une volonté particulière, contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen »³⁷³.

On peut certes comprendre que chacun, en tant que membre du corps politique, dispose de la volonté générale, et peut l'exercer éventuellement contre sa volonté particulière, dès lors qu'il ne se soucie pas seulement de son intérêt particulier d'individu, mais privilégie l'intérêt du corps politique lui-même, dont il est membre.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Contrat social*, Livre II, ch. III.

³⁷³ *Contrat social*, Livre I, ch. VII.

C'est précisément ce qui le définit comme citoyen-sujet : citoyen, en tant que membre du Souverain, sujet en tant que soumis au Souverain. En chacun donc, la volonté particulière se double de la volonté générale. La loi est donc l'expression de la volonté de tous et de celle de chacun, en tant que chacun peut, parce qu'il est citoyen, se penser comme législateur pour tous, y compris pour lui-même, en même temps qu'il se pense comme sujet de la loi dont il est l'auteur.

Mais, si on conçoit qu'en chaque personne coexistent la volonté générale orientée vers le bien commun et la volonté particulière qui ne vise que l'intérêt particulier, il reste à comprendre comment la volonté générale peut être *préférée* à la volonté particulière ou plus forte qu'elle.

Rousseau, qui n'est pas le doux rêveur ni le pur théoricien que certains imaginent, affronte lui-même les difficultés de sa propre conception qui ne saurait s'interpréter comme purement morale, mais doit avoir un véritable sens et une véritable effectivité politiques. Leo Strauss remarque que Rousseau partage avec Platon et Aristote une certaine conception de l'inégalité des capacités intellectuelles des hommes, même s'il prend leur égalité naturelle pour fondement de sa réflexion. C'est essentiellement en tant qu'êtres libres que les hommes sont égaux, mais Rousseau ne renonce pas à distinguer les « sages » de la « multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon »³⁷⁴. Il doit donc prendre au sérieux l'objection qu'il soulève lui-même dès le *Manuscrit de Genève*³⁷⁵ : comment obtenir de « l'homme indépendant », qualifié plus loin de « violent interlocuteur », qu'il se soumette à la volonté générale, alors que « loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et [que] les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même. » ? Certes, il s'agit, en ce moment du texte, de « l'état d'indépendance » qui précède le pacte social, mais ces réflexions attestent que

³⁷⁴ Voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.* ; « L'intention de Jean-Jacques Rousseau », *Pensée de Rousseau*, *op. cit.*. La formule de Rousseau se situe dans le ch. vi du Livre II du *Contrat social*.

³⁷⁵ Première version du *Contrat social*, Livre premier, ch. II, *op. cit.*, pp. 281-289.

Rousseau a une conscience aigüe de la force des obstacles que la volonté générale issue du pacte social doit surmonter.

Blaise Bachofen³⁷⁶ fait observer que l'interprétation *morale* que défend Cassirer³⁷⁷, selon laquelle la volonté générale est la voix de la raison universelle opposée en chaque particulier à celle de ses intérêts et préfigure ainsi l'impératif catégorique kantien, bien que pertinente, n'a pas suffisamment de force proprement politique. Il mentionne également les travaux d'Alberto Postiglia³⁷⁸ et de Patrick Riley³⁷⁹ qui situent la notion de « volonté générale » dans l'héritage d'une tradition théologique et métaphysique que Rousseau pouvait connaître par sa lecture de Malebranche, ainsi que l'usage de la notion par Diderot dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, dont Rousseau reprend littéralement une formule précisément dans ces pages du *Manuscrit de Genève*, où il s'agit de comprendre comment la volonté générale pourrait triompher de l'intérêt particulier. Cependant, c'est pour soutenir que Rousseau n'en reste pas à la dimension métaphysique ni à la dimension morale de la notion de volonté générale, ne lui donne pas seulement le statut d'un « pur et simple principe régulateur » pour la théorie, mais que la volonté générale « doit aussi être exprimée concrètement par des individus égoïstes placés dans des situations historico sociales déterminées ». Et il avance l'idée que Rousseau résout les difficultés après les avoir considérées dans toute leur acuité, au moyen de ce qu'il appelle « le modèle de l'aliénation libératrice ».

Il examine en effet, dans la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile* et certains textes autobiographiques de Rousseau, des « dispositifs interpersonnels d'engagement de la

³⁷⁶ Blaise Bachofen, *op. cit.*, pp. 170 *sqq.*

³⁷⁷ Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*

³⁷⁸ Alberto Postiglia, « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIX, Jullien, Genève, 1972-1977.

³⁷⁹ Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, 1986.

liberté qui, sans faire d'aucun des protagonistes un "sage", produisent cependant, par la simple vertu du rapport artificiel qu'ils instituent entre les personnes, un usage tendanciellement rationnel de la liberté ». Dans chacun de ces exemples, une personne s'en remet au jugement d'une autre – Saint-Preux à celui de Julie, de Claire ou de Milord Edouard, Milord Edouard à celui de Saint-Preux, Émile à celui de son précepteur – à laquelle elle confie le soin de disposer pour elle de sa liberté, parce qu'elle se sait incapable de choisir correctement sa conduite, tant son intérêt immédiat lui dissimule son intérêt bien compris. Ce « dispositif » lui permet de se décentrer, de se « dés-intéresser », de passer par la médiation d'un autre afin, en s'en remettant à lui, de parvenir à une meilleure appréciation de sa propre situation et d'une plus juste définition de son véritable intérêt.

On peut dès lors, sur ce modèle, considérer que la volonté générale, qui n'a précisément d'existence et de sens que parce que les intérêts particuliers existent bel et bien, tient, en la personne de chacun, le rôle de cet « autre » par la médiation duquel il peut se décentrer, cesser d'adhérer strictement à son intérêt particulier immédiat, pour envisager le bien commun qui constitue aussi son « intérêt bien entendu » et mieux prendre les décisions qui concernent le corps politique et, de ce fait, lui-même en tant qu'il en est membre.

On comprend mieux dès lors la célèbre formule : « on le forcera d'être libre »³⁸⁰, parfois interprétée comme un mot d'ordre du « despotisme », alors qu'il vaudrait mieux la mettre en relation avec cet autre énoncé : « Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : il faut obliger les uns à se conformer à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout »³⁸¹.

³⁸⁰ *Contrat social*, Livre premier, ch. vii.

³⁸¹ *Contrat social*, Livre II, ch. vi.

Rousseau affirme, on le sait, que « la volonté générale est toujours droite »³⁸². Il va même jusqu'à soutenir que, « quand [...] l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre »³⁸³. L'avis que la délibération du peuple a émis n'est donc pas seulement, de fait, majoritaire, mais il est, de droit, l'avis légitime. Alexis Philonenko a suggéré de penser « l'opération mathématique constitutive de la volonté générale » comme une intégrale, en voyant dans la formule selon laquelle, si l'on ôte des volontés particulières « les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale »³⁸⁴, une « allusion au procédé de la compensation des erreurs suggéré par Leibniz pour justifier l'opération infinitésimale »³⁸⁵. Mais c'est seulement parce que et en tant qu'elle porte sur un objet général que la volonté générale peut être droite. Si elle devait porter sur un objet particulier, elle se particulariserait aussitôt et cesserait d'être volonté générale : « elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé ». Mais il faut remarquer que Rousseau poursuit par ces termes : « parce qu'alors jugeant de *ce qui nous est étranger* nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide »³⁸⁶. L'individuel ne peut être un objet qui « nous est étranger » que si le « nous » considéré est bien un sujet « général » lui aussi. C'est pourquoi, en chacun, la volonté générale qui peut triompher de la volonté particulière ne peut être que celle du corps dont il est membre et auquel il doit donner la préférence précisément parce que « les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et [que] leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut

³⁸² *Contrat social*, Livre II, ch. III.

³⁸³ *Contrat social*, Livre IV, ch. II.

³⁸⁴ *Contrat social*, Livre II, ch. III.

³⁸⁵ Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976.

³⁸⁶ *Contrat social*, Livre II, ch. IV. Rien n'est souligné dans le texte de Rousseau.

travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi », parce que « tous veulent [...] constamment le bonheur de chacun d'eux, [...] parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous »³⁸⁷. La volonté générale est en chacun la volonté du corps politique, à la fois « autre » que lui en tant qu'il est un particulier et essentielle à lui en tant qu'il est devenu citoyen-sujet par le pacte social. Il y a, pour citer encore Blaise Bachofen³⁸⁸, dans « le processus de synthèse des volontés que constitue la législation, [...] la possibilité d'une conversion du jugement » qui permet de discerner l'intérêt véritable de chacun. Si « l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme »³⁸⁹, ce n'est possible que par la médiation de toute une série de mécanismes et d'artifices complexes : la loi dans l'État ne peut effectivement être au service du bien commun et de la justice et, en un sens, être conforme à la « loi naturelle », que sous les conditions d'une « dénaturation » qu'aucun des prédécesseurs de Rousseau ne semble avoir envisagée.

Ce sont aussi la conception de la volonté générale et l'éminence de la loi qui expliquent toutes les précautions que Rousseau doit prendre afin de bien faire entendre la nécessité de radicalement distinguer dans l'État la fonction législative de la fonction de gouvernement ou d'administration. Il ne s'agit pas ici d'une « séparation des pouvoirs », pensée comme équilibre entre pouvoir et contre-pouvoir. Il s'agit d'une hiérarchie puisque la subordination du gouvernement au Souverain est absolue : rien ne peut se situer au-dessus des lois, de la loi, de la volonté générale comme souveraineté. Le gouvernement est par essence, et doit être concrètement,

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Op. cit.*, p. 182.

³⁸⁹ *Ibidem*.

subordonné à la volonté générale dont il n'est que le « commis » ou l'exécutant. La volonté générale légifère, le gouvernement se charge de faire exécuter les lois qu'elle a instituées. C'est lui qui aura à connaître des objets particuliers et des règles de mise en œuvre ou d'application des lois. La distinction entre fonction législative et fonction exécutive est exigée précisément par le fait que la première ne s'occupe du « général » et que la seconde doit statuer sur des réalités particulières et des cas individuels.

Rousseau n'exclut pas la possibilité que le peuple souverain puisse aussi exercer le gouvernement, ce qui définit la démocratie, mais il émet des réserves assez sérieuses quant aux risques et aux conséquences d'un tel régime, dans le livre III du *Contrat social*, au chapitre IV – dont on cite volontiers le passage qui affirme : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas aux hommes » – et au chapitre XVI qui met en garde contre la corruption du corps politique que pourrait causer la confusion du droit et du fait, l'absence de conscience claire de « ce qui est loi et de ce qui ne l'est pas ».

On a parfois fait observer que la loi comme Rousseau la conçoit, en tant qu'elle ne peut émaner que de tout le peuple et porter sur le bien commun dans toute sa généralité, ne pourrait à vrai dire être que la « loi organique », la « constitution », ce que d'autres appellent la « loi fondamentale » (*Grundgesetz*), pour rester au niveau de généralité qui lui appartient par essence³⁹⁰. Ce n'est pas sûr, d'autant qu'il précise la distinction entre lois politiques ou fondamentales, lois civiles et lois pénales³⁹¹, mais il est certain en revanche qu'il considère qu'un État bien constitué « a besoin de très peu de lois »³⁹². « Tout État où il y a plus de lois que la mémoire de chaque citoyen n'en

³⁹⁰ Par exemple, Florence Khodoss, *Commentaire du Contrat social*, Pédagogie moderne, Paris, 1980.

³⁹¹ *Contrat social*, Livre II, ch. XII.

³⁹² *Contrat social*, Livre IV, ch. I.

peut contenir est un État mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par cœur les lois de son pays est un mauvais citoyen »³⁹³.

C'est d'ailleurs là une des tâches du *Législateur*. En effet, si la loi est l'acte de la volonté générale, il n'en reste pas moins que Rousseau admet une distinction entre l'acte du vouloir qui institue la loi et la conception ou la découverte de la loi, qui incombe au Législateur. « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »³⁹⁴. Rousseau insiste sur la spécificité de ce rôle réservé à « un homme extraordinaire », « par son génie » comme « par son emploi », lequel « n'est point magistrature [ni] souveraineté », qui « constitue la république [mais] n'entre point dans sa constitution ». Encore une fois, il faut séparer ce que l'on tend à confondre, car « si celui qui commande aux hommes ne doit point commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit point commander aux hommes ».

Le législateur n'aura donc aucun droit législatif, puisque seule la volonté générale seule peut décider de la loi. C'est pourquoi l'ouvrage de la législation comporte « deux choses incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine, une autorité qui n'est rien ».

Ces termes, ainsi que l'ensemble du chapitre, attestent que Rousseau ne simplifie pas les données du problème de la législation. R. Derathé rappelle qu'il a « les yeux tournés vers les législateurs antiques qui ont établi une fois pour toutes les

³⁹³ *Fragments politiques*, 6, p. 492, O.C., III, *op. cit.* ; cf. aussi 7, p. 493 : « Si l'on me demandait quel est le plus vicieux de tous les peuples, je répondrais sans hésiter que c'est celui qui a le plus de lois ».

³⁹⁴ *Contrat social*, Livre II, ch. vii.

lois destinées à servir de constitution à la cité »³⁹⁵ ; de fait, c'est Lycurgue que Rousseau cite le plus souvent, plus que Solon et Numa. Par ailleurs, il considère que le peuple sujet de la volonté générale doit non seulement décider des lois, mais aussi veiller à leur conservation. C'est pourquoi il éprouve aussi une admiration particulière pour le peuple juif qui a su, malgré les vicissitudes de son histoire « conserver pourtant ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en [paraissaient] rompus »³⁹⁶.

On pourrait d'ailleurs observer que cette admiration pour les Juifs corrobore une des remarques de Robert Derathé selon laquelle, aux yeux de Rousseau, « le peuple doit être avant tout le *conservateur* des lois et veiller à ce qu'aucune d'elles ne tombe en désuétude »³⁹⁷. Ce que Rousseau néglige, c'est le rapport « dialectique » des Juifs avec la Torah, l'importance du Talmud, la pratique constante de la discussion de la Loi de Dieu et / ou de Moïse : c'est là pourtant, dans cet exercice permanent du débat et, du même coup, dans l'assomption du risque de remise en cause de la Loi, que réside le principe même de l'enseignement destiné à permettre à chacun d'aimer la Loi et de la pratiquer. Mais c'est précisément la recherche de la simplicité, de l'unité ou de l'unification qui caractérise la pensée de Rousseau qui ne saurait, comme Montesquieu, prendre acte de la pluralité et de la diversité sans y voir un « défaut »³⁹⁸.

La question de Législateur est liée à celle de la religion : du fait qu'il doit « parler au vulgaire [son] langage » et de l'impossibilité où il se trouve d'employer « la force » ou « le raisonnement », il est conduit à « recourir à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »³⁹⁹.

Même si ce n'est pas ici le lieu d'explorer ces difficultés, on doit remarquer néanmoins une fois encore que la loi, pourtant pensée comme chose purement

³⁹⁵ Robert Derathé, *op. cit.*, p. 297, note 2.

³⁹⁶ *Fragments politiques*, 24, p. 499, O.C., III, *op. cit.*

³⁹⁷ *Op. cit.*, p. 197, note 2. Rien n'est souligné dans le texte de R. Derathé.

³⁹⁸ En un sens, même si Rousseau parle *des lois*, et des lois « *dans l'État* », on peut rétrospectivement y lire comme une anticipation de l'unicité et de la pureté de la loi morale de Kant.

³⁹⁹ *Contrat social*, Livre II, ch. VII.

humaine, dans le domaine clairement circonscrit du droit politique, ouvre sur un horizon qui le dépasse. On ne saurait pousser plus loin que Rousseau l'exigence d'élucidation de la loi, et pourtant, au terme de l'analyse la plus rigoureuse qui soit, il reste une obscurité qui tient non plus au processus de décision, mais à celui de l'invention ou de la découverte de la loi et des lois qui conviennent à tel peuple, comme le montrent les chapitres VII à X du Livre II du *Contrat social*.

La découverte de Rousseau, celle qui lui permet donc de conjuguer une conception entièrement « volontariste » de la loi – bien loin donc des propositions de Montesquieu – avec l'exclusion de l'arbitraire qui conduirait au despotisme, tient à la place centrale de la volonté générale. C'est parce que la volonté générale n'est celle d'aucun particulier qu'elle peut échapper à l'arbitraire et se confondre, en un sens, avec la voix de la raison, voire avec celle de Dieu⁴⁰⁰.

Toute immanente qu'elle soit au peuple qui la choisit et même si Rousseau présente son « universalité » comme limitée à celle du « tout » singulier qu'est un peuple, il semble pourtant que la généralité de la volonté soit, de fait, une visée de l'universalité en un sens plus fort. La loi n'est pas ancrée dans une transcendance divine ou sacrée, mais aussi pleinement et exclusivement humaine qu'elle soit, aussi propre à un peuple réel concret que Rousseau la conçoive, non seulement elle est ouverte sur l'universalité, mais elle ne tient que parce qu'elle la vise.

⁴⁰⁰ Dans un passage du *Discours sur l'économie politique* qui, certes, selon R. Derathé, aurait été rédigé en 1754 (cf. p. LXXII- LXXXI, *O.C.*, III, *op. cit.*), on peut lire : « la volonté la plus générale est toujours la plus juste et [...] la voix du peuple est en effet la voix de Dieu », *op. cit.*, p. 246.

La loi morale et l'autonomie

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. »

« La raison [...] ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté. »

Kant⁴⁰¹

« Il a fallu l'effort de plus de vingt siècles avant que ce principe de la morale ait été énoncé dans sa pureté par Kant : l'individu ne peut regarder une action comme moralement bonne que si elle procède exclusivement d'une règle universalisable, si la maxime qui l'inspire est telle qu'elle ne produise ni contradiction, ni absurdité si elle est transformée en règle à suivre par tous les hommes dans toutes les circonstances sous lesquelles la même action peut être envisagée. La volonté morale est volonté raisonnable, non penchant naturel, de l'individu qui se veut universel. Être moral, c'est se déterminer selon la seule raison, c'est *agir par respect pour la seule loi de la raison* » Tel est l'hommage lumineux qu'Eric Weil rend à Kant, dans un paragraphe de l'introduction à sa *Philosophie politique*⁴⁰².

On ne saurait mieux dire : c'est Kant qui énonce ce principe « dans sa pureté ». Ce principe est pourtant apparemment encore difficile à saisir ou à entendre et la « morale de Kant » prend parfois, sous ses formes vulgarisées, l'allure d'un « catéchisme laïc », dont on énumère les « articles de foi », impératif catégorique, loi morale, respect, règne des fins, ... – alors qu'on la doit à celui qui incitait chacun à se « servir de [son] propre entendement »⁴⁰³.

⁴⁰¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, conclusion, p. 173, Quadrige, PUF, Paris, 1989 ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Troisième section, p 197, Librairie Delagrave, Paris 1967.

⁴⁰² Eric Weil, *Philosophie politique*, p. 19, Vrin, Paris, 1966. Rien n'est souligné dans le texte d'E. Weil.

⁴⁰³ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 209, O.C. II, Pléiade, Gallimard, Paris, 1985.

Qu'y a-t-il donc d'étonnant dans la morale de Kant ? Quel statut la loi y occupe-t-elle ? Et de quelle loi peut-il s'agir ?

Kant a d'abord exploré les « lois de la Nature » pour en proposer une conception radicalement nouvelle, puisqu'il leur attribue pour source l'entendement humain qui les « prescrit » aux phénomènes⁴⁰⁴.

Quel sens donne-t-il donc à la loi morale et comment peut-on articuler celle-ci à la loi de la nature ? Une première différence s'impose – qui rend d'ailleurs fautive la phrase précédente – en ce que la loi morale est *une* et qu'on ne peut véritablement en parler au pluriel, alors qu'à l'inverse, il y a *des* lois de la Nature. Cette différence est loin de n'être que linguistique.

Les lois de la nature sont des lois de nécessité, celles du déterminisme rigoureux que l'entendement impose aux séries de phénomènes sensibles en les liant selon la causalité. La loi morale est d'un autre ordre, celui de l'obligation. Et d'abord, ce n'est pas là l'entendement qui légifère, mais la raison. Le terme de raison (*Vernunft*), dans les écrits de Kant, s'il peut sembler désigner le pouvoir de penser en général, désigne plutôt, au sein de ce pouvoir de penser et par opposition à l'entendement (*Verstand*) – défini, lui, comme faculté des concepts –, la faculté des principes. L'entendement organise et unifie les données de la sensibilité, au moyen des concepts et, d'abord, des catégories et il permet ainsi la connaissance des phénomènes. La raison, en son sens strict, aspire à l'absolu, à la totalité, et joue un rôle régulateur⁴⁰⁵. La première *Critique*, comme on sait, juge abusive les prétentions de la raison à *connaître* le « suprasensible » et elle consacre l'entendement comme législateur des phénomènes de l'expérience. En revanche, les textes qui concernent la morale donnent le rôle

⁴⁰⁴ Voir plus haut, Première partie, premier chapitre. « L'entendement est lui-même une législation pour la nature, c'est-à-dire que sans l'entendement il n'y aurait nulle part de Nature. » *Critique de la raison pure*, T.P. p. 142.

⁴⁰⁵ En appendice à la première section du *Conflit des facultés*, sous le titre « D'une pure mystique en religion », Kant donne, curieusement, le texte de l'un de ses correspondants – dont il prend pourtant soin de dire : « je ne suis pas disposé à admettre absolument la ressemblance de ma conception avec la sienne » – qui propose une reprise de la conception kantienne des facultés humaines. O.C. III, *op. cit.*, pp. 879 *sqq.*

essentiel à la raison, du simple fait qu'il ne s'agit plus là de connaissance, mais bien, dans la mise en œuvre de la liberté, de sa « régulation » et, en fait, de sa réalisation, de son accomplissement.

En effet, la distinction philosophique entre la connaissance et la morale tient d'abord à l'opposition entre nature et liberté : « La philosophie matérielle qui a affaire à des objets déterminés et aux lois auxquelles il sont soumis, se divise [...] en deux. Car ces lois sont ou des lois de la *nature* ou des lois de la *liberté*. La science de la première s'appelle *PHYSIQUE*, celle de la seconde s'appelle *ÉTHIQUE* »⁴⁰⁶.

Il est donc clair que Kant distingue nettement entre les « lois descriptives » et les « lois prescriptives » ; ce que l'usage du verbe allemand « *sollen* » (dont la traduction par « devoir » n'exprime pas aussi clairement, en français, la distinction d'avec « *müssen* », qui exprime plutôt la nécessité) manifeste toujours avec force.

Mais les développements de la philosophie morale de Kant montrent assez que la loi morale, radicalement distinguée de toute loi physique, a néanmoins quelques relations avec la structure des lois descriptives. Sans explorer ici la lente élaboration de cette philosophie morale, on doit mentionner que les premières leçons que Kant a professées sur l'éthique datent des années datent probablement des années 1775-1780, que sa pensée quant à la distinction entre le sensible et l'intelligible en morale était déjà assez avancée dès les années 70⁴⁰⁷, soit longtemps avant la rédaction des deux œuvres majeures explicitement consacrées à la morale, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788) ; d'autre part, au sein même de la *Critique de la Raison pure* (1781), Kant avait abordé la question d'un usage pratique de la liberté et établi, dans le cadre cosmologique, que la

⁴⁰⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Préface, p 72, Librairie Delagrave, Paris 1967. Avant de présenter la division de la philosophie matérielle, Kant a défini la *LOGIQUE* comme philosophie formelle.

⁴⁰⁷ Voir, par exemple, la présentation de Luc Langlois in Kant, *Leçons d'éthique*, Le livre de poche, Paris, 1997, ou Robert Theis, « Respect de la loi, respect de la personne : Kant », in *Le Portique*, n° 11, Strasbourg, 2003.

liberté n'est pas impossible, n'est pas contradictoire avec le déterminisme des phénomènes de l'expérience, mais qu'il faut très rigoureusement séparer les deux domaines où l'une et l'autre peuvent jouer.

La réflexion morale suppose l'opposition entre « être » et « devoir-être », entre ce qui est et qu'on doit connaître dans son être – ou, au moins, sa phénoménalité – d'une part, et ce qui, d'autre part, n'existe pas nécessairement de fait, n'est pas donné dans l'expérience, mais dont on exige que cela soit, pour des raisons axiologiques. Le devoir-être renvoie nécessairement à une exigence qui s'articule à une valeur⁴⁰⁸.

Mais là où presque toutes les morales antérieures déterminaient la loi ou les lois morales à partir de valeurs que le sujet devait reconnaître et auxquelles il devait tendre, celle de Kant refuse en premier lieu que la loi morale puisse être imposée au sujet par une autorité, quelle qu'elle soit, fût-ce celle d'une valeur suprême, qui lui serait d'abord extérieure : loin que le sujet ait à l'intérioriser, la loi morale est en chacun la « voix » de la raison qui détermine sa volonté. C'est bien pourquoi Kant précise bien qu'il ne cherche pas à instituer une morale nouvelle, mais à « mettre au jour le principe qui a habité toutes les théories et les pratiques morales sans qu'elles en aient, jusqu'ici, pris conscience »⁴⁰⁹. Il n'y aura donc pas de définition nouvelle du « Souverain Bien »⁴¹⁰.

Dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », Rousseau rend ce célèbre et vibrant hommage à la conscience morale : « Conscience ! conscience ! instinct divin,

⁴⁰⁸ Voir l'énoncé de cette distinction dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, par exemple p. 146-147.

⁴⁰⁹ Michèle Crampe-Casnabet, p. 79, *op. cit.* Kant, *Critique de la raison pratique*, Préface, p. 6, note 1, PUF, Paris, 1989 ; Kant répond à un critique qui lui reprochait de ne pas établir de « *principe nouveau* », mais de donner seulement « une *formule nouvelle* de la moralité ». Eric Weil, dans les *Problèmes kantien*s, formule la même idée ainsi : « Il ne s'agit pas de morale au sens traditionnel du terme, d'un système de règles de conduite pour des situations concrètes, de prescriptions précises, d'interdictions à observer. Ce que cherche Kant, c'est exactement ce qu'indique le titre du premier de ces écrits : un *fondement* de la métaphysique des mœurs, non celle-ci. », p. 149, Vrin, Paris, 1970. C'est l'auteur qui souligne.

⁴¹⁰ Dont il est pourtant question dans la *Critique de la raison pratique*.

immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe »⁴¹¹.

Il ne s'agit pas ici d'examiner ce que Kant doit à ses prédécesseurs dans l'élaboration de sa philosophie morale, mais d'observer qu'il partage avec Rousseau l'idée nouvelle selon laquelle la morale ne relève pas de la connaissance, ni d'aucun savoir théorique, ce qu'atteste la « voix de la conscience » que Rousseau oppose à l'entendement et à la raison. L'action morale ne dépend pas de connaissances dans lesquelles elle serait analytiquement contenue : c'est pourquoi elle ne saurait relever de l'entendement. Le savant n'est pas nécessairement un honnête homme et l'ignorant peut agir de façon parfaitement morale, pour autant qu'un homme le puisse réellement. Mais là où Rousseau en appelle, « contre » raison et entendement, à un « sentiment » (ne serait-ce d'ailleurs que du fait du rôle primordial que joue la pitié dans son anthropologie), Kant propose une conception strictement rationnelle et formelle de la loi morale, à l'exclusion de tout pathos et de toute détermination sensible.

C'est précisément ce souci du rôle de la raison qui anime la recherche kantienne en matière de morale. Car la distinction entre "être" et "devoir-être" avait déjà été repérée par Hume⁴¹², mais dans une perspective qui disqualifiait la raison quant à la détermination des fins et des motifs de l'action. L'usage de la raison n'étant et ne pouvant être, selon Hume, que théorique, la différence entre fait et valeur le conduisait à ne chercher à fonder la pratique que dans la subjectivité empirique et ses mobiles. Les jugements de valeur ne relèvent, selon Hume, que des intérêts subjectifs, même si

⁴¹¹ Rousseau, *Émile*, livre IV, p. 378, *op. cit.* La formulation de Rousseau confirme l'idée que la morale est de l'ordre de la « régulation ».

⁴¹² Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1, section II, pp. 585, tr. A. Leroy, Aubier Montaigne, Paris 1968.

ces intérêts peuvent se composer. Ainsi, par exemple, la justice peut-elle être conçue comme ce qui permet à chacun de réaliser son intérêt par l'abstention commune de nuire à autrui⁴¹³.

Kant, au contraire, veut établir que la raison est pratique *par elle-même* et non pas seulement en tant qu'instrument de calcul des moyens de réaliser une fin que la sensibilité a élue, ou de correction des erreurs de jugement. Il s'agit, après avoir lutté contre les prétentions abusives de la raison dans le domaine théorique, de s'opposer au contraire aux restrictions qu'on voudrait lui imposer dans le domaine pratique.

Dans les *Fondements*, il procède selon la méthode d'analyse qu'on a déjà évoquée dans la première partie : il part d'un *fait* pour remonter à ses *conditions de possibilité*. Le fait, que chacun peut reconnaître⁴¹⁴, c'est que seule la qualité de la volonté qui anime l'action vaut pour principe de la moralité. Cela suppose la distinction entre motif et mobile, entre intention et détermination empirique. C'est pourquoi Kant s'attache aux « maximes » de l'action, c'est-à-dire aux *principes subjectifs* de la volonté. L'insistance sur les maximes de l'action est due au fait que le sujet choisit ses actions et n'est pas seulement pris dans le réseau des causes qui le déterminent empiriquement. Or la volonté bonne – cela s'atteste d'abord dans l'expérience subjective du *devoir* qui a pour le sujet une forme et une force contraignantes – agit, décide de son action et se détermine elle-même, par devoir et non en se laissant guider par son *inclination* : elle obéit à la loi que la raison lui donne, elle est volonté rationnelle. De cette expérience subjective du devoir, on peut ensuite remonter à sa condition de possibilité : la liberté de la volonté. Ce qui conduit ensuite à explorer, dans

⁴¹³ Voir Monique Castillo, *Kant*, pp. 98 *sqq.*, Vrin, Paris, 1997.

⁴¹⁴ Dans ce souci de partir de ce que chacun sait déjà et peut reconnaître, en un sens, il est proche de Hume – à qui pourtant il s'oppose – qui lui-même, dans *l'Enquête sur les principes de la morale*, choisit de partir des jugements et des évaluations effectivement portés dans la vie sociale pour en dégager ce sur quoi ils sont fondés et ce en quoi ils s'accordent. Mais Kant se soucie de la *conscience* de chacun et Hume du jugement socialement partagé. *Enquête sur les principes de la morale*, section I, Garnier Flammarion, Paris, 1991.

la dernière section, la liberté, à la manifester comme *autonomie de la volonté* pour rendre compte de la possibilité d'obéir à la loi.

Kant admet une séparation, voire une opposition, entre nature et homme : l'être humain agit selon des principes qui déterminent sa *volonté* et n'est pas mû seulement par le simple mécanisme naturel de *l'instinct*. Dès les *Fondements*, il l'affirme nettement : « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque pour dériver les actions des lois, la *raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique »⁴¹⁵.

Eric Weil, en s'appuyant sur un autre passage de la deuxième section des *Fondements*, fait observer qu'« il ne s'agit pas de l'homme quand il est question de morale absolument valable », mais qu'« il s'agit des êtres raisonnables en tant que tels, quels qu'ils soient, si de tels êtres existent sur d'autres étoiles ; [...] »⁴¹⁶.

Il reste néanmoins, même si on se refuse à fonder la morale sur des considérations anthropologiques qui seraient nécessairement empiriques, que l'homme est un être raisonnable *et* sensible. Et que la volonté, faculté d'agir d'après des règles, peut donc en lui être déterminée par la sensibilité *et* par la raison. Quand la sensibilité agit sur la volonté, ce sont les inclinations du sujet que l'action voulue vise à satisfaire et la maxime de l'action est seulement subjective. La loi morale, elle, n'est déterminée que par la raison seule, indépendamment de tout mobile sensible ou de tout intérêt subjectif.

C'est ce qui peut permettre de comprendre pourquoi la loi morale ne peut être que *formelle*. Le formalisme a précisément été le principal reproche, et le plus constant, qu'on a fait à Kant. Le caractère formel de la loi conduit à cesser de prendre

⁴¹⁵ *Op. cit.*, p. 122. C'est Kant qui souligne.

⁴¹⁶ Eric Weil, *Problèmes kantians*, p. 150, *op. cit.* Le passage cité par E. Weil se trouve p. 144 de l'édition Delagrave, mais la traduction diffère.

en considération la « matière » sur laquelle elle porte. Il exclut du champ de la réflexion morale les objets des désirs et leurs qualités propres, ce qui heurte le sens commun, ne serait-ce que parce que la Loi se pose au-delà d'un bien et d'un mal qui seraient préalables. Cette décision kantienne a permis de penser une « folie de la loi »⁴¹⁷, ce qu'atteste par exemple le texte que Lacan consacre à *Kant avec Sade*⁴¹⁸, et qu'il faut prendre au sérieux, ne serait que du fait de la façon dont Kant aborde plus tard la question du « mal radical »⁴¹⁹. Pourtant, comme l'écrit Jean-Marie Vaysse, « la forme de la loi est [...] sa pleine et positive détermination, ce qui fonde la moralité de l'action »⁴²⁰.

Le formalisme de la loi morale est ce qui la distingue, non seulement des lois de la nature, mais encore des lois juridiques. Les lois de la nature organisent des contenus, les données sensibles, en séries de phénomènes. Les lois juridiques, outre qu'elles sont nécessairement assorties des contraintes et des sanctions sans lesquelles elles ne sauraient s'imposer, sont conditionnées par les objets sur lesquels elles portent – il s'agit de réguler la vie sociale et d'interdire certains actes, comme le meurtre ou le vol, ou d'obliger à d'autres, en vue de rendre possible, sûre, voire plus digne d'être vécue, la vie commune. La loi morale, elle, n'a pas de contenu à strictement parler, que la raison proposerait à la volonté : elle détermine la *forme* de la volonté. Elle n'a pas d'autre contenu qu'elle-même, soit l'universalité de la raison, ou encore la liberté susceptible de légiférer.

La règle de l'action a une forme impérative, pour autant qu'elle est contraignante pour la volonté. Mais l'impératif peut n'être « qu'une règle de la causalité efficiente »,

⁴¹⁷ Voir, par exemple, Jacob Rogozinski, *Le don de la Loi*, Collège international de philosophie, PUF, Paris, 1999 et « De la loi à l'ego », entretien, *Le Portique*, n° 15, *op. cit.*

⁴¹⁸ Lacan, « Kant avec Sade », pp. 765-790, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

⁴¹⁹ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, O.C., III, *op. cit.*

⁴²⁰ J.-M. Vaysse, *La stratégie critique de Kant*, p. 62, Ellipses, Paris, 2005.

qui dit seulement que telle fin exige qu'on mette en œuvre tels moyens ; c'est alors un *impératif hypothétique*, puisqu'il n'impose l'action que sous la condition que la fin soit visée : « si tu veux cela, alors tu dois agir ainsi ». Il s'agit d'un précepte, non d'une loi morale. Il concerne la pratique empirique et l'efficacité ou la réussite possible quant aux fins visées : en ce sens il est « technique ». Quand l'impératif, au contraire, s'impose à la volonté sans aucune considération pour les conditions de l'action, ni pour les mobiles sensibles propres au sujet, c'est un impératif *catégorique*, « comme le jugement qui pose l'inhérence d'un prédicat à un sujet »⁴²¹. L'impératif catégorique commande sans conditions, ni justification. C'est la raison, qui a « simplement besoin de se supposer elle-même »⁴²², qui impose à la fois sa nécessité et son universalité.

C'est pourquoi il y a des impératifs hypothétiques, au pluriel, alors qu'il ne saurait y avoir qu'un impératif catégorique, même s'il peut s'énoncer de diverses manières. La loi morale est une, parce qu'elle est simplement l'impératif qui ordonne à la volonté de ne vouloir que sa véritable nature de volonté rationnelle, sans se laisser pathologiquement déterminer par la sensibilité sous ses diverses formes. Dès lors que la volonté vise un objet qui doit satisfaire un désir, elle vise la singularité de la satisfaction qui, en tant que telle, ne peut faire l'objet d'un devoir. Et la raison ne peut pas désirer la singularité, nécessairement propre au sujet désirant, mais seulement ce qui vaut pour tout être raisonnable – qui ne peut raisonnablement vouloir que l'accomplissement de la raison. Faute de quoi, sa volonté obéirait à des mobiles sensibles, c'est-à-dire hétérogènes à sa raison, ce que, précisément, « en tant qu'être raisonnable », il ne peut vouloir sans contradiction.

Avant Kant, les « morales » ignoraient l'impératif catégorique et ne proposaient jamais, selon lui, que des doctrines centrées sur des impératifs hypothétiques, quel que soit le but à poursuivre qu'elles assignaient aux hommes, bonheur, bien, justice,...

Kant *découvre* l'impératif catégorique et le prend au sérieux. « On peut appeler la

⁴²¹ Michèle Crampe-Casnabet, *op. cit.*, p. 86.

⁴²² *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 19.

conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison » : on ne saurait la « déduire », mais elle « s'impose à nous par elle-même [et] n'est fondée sur aucune intuition, ou pure ou empirique »⁴²³. Il découvre et prend en considération la présence en nous – *présence à la raison* – de la loi morale, qu'il n'y a pas à démontrer, mais dont il faut prendre acte. À la différence des faits qu'on constate empiriquement et dont il faut rechercher les conditions de possibilité, la loi morale ne se « constate » pas dans l'immédiateté d'une intuition. Mais elle s'impose au sujet à partir de l'expérience du devoir. Dans cette « expérience » d'un type absolument singulier, la loi morale permet de connaître la liberté (elle en est la *ratio cognoscendi*), alors qu'elle en est pourtant la raison d'être (*ratio essendi*)⁴²⁴.

L'impératif catégorique, en tant qu'il n'ordonne que d'obéir à la loi dans son caractère formel et universel, est doublement lié à la liberté. Il est lui-même affranchi de toute détermination sensible et il en affranchit le sujet. Mais d'autre part, il ne s'adresse qu'à un sujet qui a à choisir de faire ou non son devoir et qui, de ce simple fait découvre sa propre liberté, puisqu'il n'a de sens effectif que si on peut lui obéir. Il manifeste la liberté par sa seule présence.

Le fameux apologue de la "maison de plaisir" permet à Kant, à travers deux situations imaginaires, de montrer qu'un homme peut découvrir sa liberté à partir de la conscience de son devoir. Dans la première situation, il méconnaît d'abord sa liberté en ce qu'il se prétend incapable de résister à son inclination au plaisir, mais il prend conscience de son pouvoir sur lui-même dès lors qu'on lui donne le choix entre satisfaire son désir mais être pendu immédiatement après et conserver sa vie s'il y renonce. Son « amour de la vie » est plus fort que toutes ses inclinations sensibles. Mais dans la deuxième situation, il ne s'agit plus pour lui de choisir entre deux mobiles

⁴²³ *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 31. Dans ses *Problèmes kantians*, E. Weil assure que « ce serait une entreprise parfaitement superflue que de vouloir indiquer les textes qui parlent du *fait de la raison*, du caractère nouménal de la liberté et du fond de la morale : ils se rencontrent partout. », *op. cit.*, p. 149, note 5.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 2, note 2.

sensibles, puisqu'il doit désormais choisir entre sa vie, qu'il sauvera en portant le faux témoignage que son prince exige de lui sous peine de mort, et son devoir d'honnêteté et de loyauté. Ce qui importe à Kant, c'est que, dans la deuxième situation, sans savoir s'il est capable de le faire son devoir, le sujet sait qu'il a la possibilité de sacrifier sa vie pour faire son devoir. « Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a la conscience qu'il doit (*soll*) la faire et il reconnaît ainsi la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue »⁴²⁵. L'amour de la vie, le mobile sensible le plus puissant, n'est pas assez puissant pour empêcher le devoir et, avec lui, la liberté, de se manifester au sujet.

Ainsi la morale de Kant opère-t-elle également, comme la philosophie de la connaissance, une « révolution copernicienne », en déplaçant la question « du Souverain Bien vers l'essence de la liberté humaine »⁴²⁶.

On sait que l'impératif catégorique, qui ne prescrit donc au sujet que d'agir selon la pure forme de la loi morale, est présenté par Kant sous différentes formes, bien qu'il soit unique⁴²⁷. Or, la première formule qu'en donne Kant, « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* », est reprise quelques lignes plus loin avec une précision : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* »⁴²⁸.

Le modèle des « lois universelles de la nature » est le modèle newtonien. Or, on l'a vu, Kant a très soigneusement distingué les lois de la nature, que l'entendement détermine dans la connaissance des phénomènes, et la loi morale qu'impose la raison par elle-même. Il est donc intéressant de s'attarder à cette seconde formule de

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁴²⁶ Jean-Marie Vaysse, *op. cit.*, p. 66.

⁴²⁷ Dans « L'impératif catégorique : des énoncés à l'énonciation », Robert Theis propose une analyse très fine et précise des différentes formules de l'impératif catégorique qui a guidé une partie de ce travail. *Le Portique*, n° 15, *op. cit.*

⁴²⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, *op. cit.*, p. 136. C'est Kant qui souligne.

l'impératif catégorique pour mesurer l'importance de cette référence à la nature. Kant a déjà explicité dans la *Critique de la raison pure* le terme de « nature », en le définissant comme l'ordre même de l'enchaînement des représentations du sujet de la connaissance, comme la série des phénomènes organisés selon les lois de l'entendement⁴²⁹. Il s'agit toujours, comme il le précise ici, de « l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles ». La loi morale concerne l'obligation alors que la loi de la nature concerne la nécessité, mais il y a une analogie de structure et de fonction des lois. Analogie de structure : la relation entre la loi morale et l'action du sujet peut et doit se penser sur le modèle de la relation entre le fait naturel et la loi qui en rend raison, à savoir une relation impossible à rompre ou à dénouer, outre qu'elle est marquée du sceau de l'universalité. Analogie de fonction : comme la loi de la nature, la loi morale permet de s'élever de ce qui se donne comme contingent dans l'expérience – ici la situation du sujet et l'action à entreprendre, là les données sensibles dans leur variété – à la rationalité qu'on peut néanmoins atteindre. L'expression « comme si », qui modalise l'énoncé, permet tout à la fois de maintenir la différence entre les deux types de lois – si « toute chose dans la nature agit d'après des lois », un être raisonnable agit, lui, « d'après la représentation des lois » –, de maintenir donc la spécificité de l'ordre de l'action et, pourtant, de faire entrevoir une similitude entre cet ordre et celui de la nécessité.

Mais le « comme si » est aussi l'indication de la méthode dont chacun dispose quand il s'interroge sur la valeur morale de l'action qu'il envisage, puisqu'il peut se demander ce qu'il adviendrait si la maxime de son action était érigée en loi universelle de la nature. Pour savoir si son action est morale ou, plutôt, si la maxime de son action est morale, si sa volonté est bonne, il lui suffit de s'interroger sur la possibilité ou l'impossibilité de transformer sa maxime en loi universelle. C'est ainsi que la volonté du

⁴²⁹ Voir plus haut, première partie, premier chapitre.

sujet peut accéder à l'universalité : le sujet qui se pense comme *législateur*⁴³⁰ doit nécessairement se déprendre de la particularité de sa situation et de sa faculté de désirer pour considérer son action d'un point de vue qui vaut pour tous les êtres raisonnables et chacun d'entre eux. Ainsi l'analyse que propose Kant de la fausse promesse, loin d'être de l'ordre de l'exhortation morale, est-elle un modèle d'analyse logique, qui met au jour la « mauvaise foi » ou l'inconséquence de celui qui, pour satisfaire ses intérêts, doit faire coexister en lui la volonté que la loi morale s'impose et la décision de s'en exempter⁴³¹.

Les deux dernières formules de l'impératif, dans les *Fondements*, sont encore plus nettement centrées sur l'acte d'instituer la loi⁴³². L'avant dernière enjoint d'agir de telle sorte « *que la volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle* »⁴³³ et la dernière dit que « *tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins* »⁴³⁴. C'est bien là la question de l'institution d'une législation *universelle* qui est en jeu. Mais il ne s'agit pas d'instituer une loi au sens où l'on institue les lois positives, ce que signale, une fois encore, l'usage de l'expression « *comme si* » : le sujet moral a à faire ce détour pour décider de son action propre. Dans la détermination de la maxime de son action, il doit se penser *comme s'il légiférait* pour tout être raisonnable, ce qui exige le dépassement de sa condition singulière, au moment même de décider de son acte au cœur même de la singularité de sa situation et de sa conscience.

⁴³⁰ Il est clair que la lecture de Rousseau, de ses œuvres politiques et de ses réflexions morales a marqué Kant. On peut faire un parallèle entre la volonté générale qui, en tant que telle, « ne peut errer » et la volonté bonne qui ne le peut pas plus.

⁴³¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, *op. cit.*, p. 140 et, surtout, pp. 142-143.

⁴³² La loi se « donne » au sujet, ce sur quoi insiste le livre de Jacob Rogozinski dans lequel il insiste sur le fait que ce que le français traduit par « législation » se dit *Gesetzgebung*, « *donation de la loi* », dans le texte de Kant, sans que personne ne la donne. C'est la Loi qui se donne elle-même. Jacob Rogozinski, *Le don de la Loi*, Collège international de philosophie, PUF, Paris, 1999.

⁴³³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 159.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 166.

Il faut encore s'attarder à la formule la plus célèbre de l'impératif catégorique, la troisième – dont dépend d'ailleurs la dernière – qui s'énonce ainsi : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »⁴³⁵.

Ce qui caractérise cette formule, c'est qu'elle s'attache à l'opposition entre « moyen » et « fin » et qu'elle introduit les notions d'« humanité » et de « personne ». C'est la notion de *fin*, en tant que la fin « sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même » qui est essentielle. Une fin est ce qui détermine à agir pour réaliser l'objet qu'elle représente. Elle s'oppose au *moyen* « qui contient simplement le principe de la possibilité de l'action dont l'effet est la fin ». La volonté est la « faculté des fins »⁴³⁶. Mais les fins peuvent être simplement *subjectives*, n'avoir de valeur que pour le sujet, ou *objectives* en ce qu'elles visent des choses « dont l'existence est une fin en elle-même et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre »⁴³⁷. Si on pouvait découvrir une *fin en soi*, « quelque chose dont l'existence en soi-même ait une valeur absolue », « c'est alors en cela et en cela seulement que se trouverait le principe d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique »⁴³⁸.

Or c'est « l'homme, et en général tout être raisonnable [qui] *existe* comme fin en soi » et qui doit, dans toutes les actions, « toujours être considéré en même temps comme fin », parce que « *la nature raisonnable existe comme fin en soi* ». C'est ainsi que « l'homme se représente nécessairement sa propre existence », mais c'est ainsi

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 150. C'est Kant qui souligne.

⁴³⁶ Voir Robert Theis, *loc. cit.*, p. 138.

⁴³⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, *op. cit.*, p. 149.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 148. C'est Kant qui souligne.

également que « tout autre être raisonnable se présente [...] son existence ». Kant a auparavant distingué les *personnes* des *choses* en usant précisément de l'opposition entre *fin* et *moyen*. Robert Theis reprend ce passage des *Fondements* en insistant sur l'expression « se représenter sa propre existence » : « à travers cet acte, en effet, l'homme se *pose* comme *autre chose* qu'une simple existence naturelle, mais comme appartenant, ou plutôt en se *constituant* – car c'est bien d'un acte constitutif qu'il s'agit – comme membre d'un ordre transcendant que Kant qualifie au moyen de plusieurs termes : humanité, idée de l'humanité, existence suprasensible [...] Concevoir l'homme comme fin (subjectivement et objectivement), c'est le concevoir sous l'angle des devoirs qui découlent de manière réciproque des droits mêmes dont le sujet en soi est porteur. C'est dans la reconnaissance de cet ordre symbolique du droit (et corrélativement du devoir) que consiste la sortie de soi en tant qu'être naturel qui est alors en même temps le renoncement à ne reconnaître l'autre que comme un moyen »⁴³⁹.

Au premier siècle avant l'ère chrétienne, Hillel l'Ancien, mis au défi par un gentil de lui enseigner toute la Torah tandis qu'il se tiendrait debout sur une seule jambe, répondit en ces termes : « ce qui t'est odieux, ne l'inflige pas aux autres hommes. Voici toute la Torah, le reste n'est qu'une illustration de ce principe. Maintenant va et apprends »⁴⁴⁰. C'est là ce qu'on appelle la « règle d'or », dont on peut considérer qu'elle est aussi énoncée dans le *Lévitique*, qui invite à « aimer son prochain comme soi-même », ou encore dans les versets évangéliques qui conseillent : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux »⁴⁴¹. On est souvent tenté de résumer ainsi, par la « règle d'or », la morale de Kant et le

⁴³⁹ Voir Robert Theis, *loc. cit.*, p. 139.

⁴⁴⁰ D'après le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf / Robert Laffont, Paris, 2001.

⁴⁴¹ *Lévitique*, 19, 18 ; Matthieu, 7, 12 ; Luc, 6, 31.

« contenu » de l'impératif. Il n'est sans doute pas entièrement dénué de fondement de voir dans l'universalité de la loi morale et dans les énoncés de l'impératif une version de la « règle d'or ». Pourtant, malgré ce qui y invite, on ne saurait lire Kant exclusivement ainsi. Car c'est bien la Loi et non pas le « prochain » qui est au principe de l'action morale, quoi qu'il en soit de l'injonction de considérer l'humanité « toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». En effet, c'est dans l'absence de *tout autre motif* que la volonté d'agir selon la loi que réside la moralité même de l'intention, la « bonté » de la volonté. On peut toujours entendre la règle d'or de façon parfaitement « empirique », alors qu'il est impossible de saisir l'originalité de la conception kantienne de la loi si on la mêle de considérations empiriques, serait-ce même du type de la réciprocité qu'évoque, par exemple, Montesquieu.

Il faut en effet retenir, avec le caractère formel de la loi, l'*autonomie* de la volonté, qui est à la fois « le principe » et le « garant » de la moralité. Seule une volonté entièrement purifiée de tout mobile sensible, y compris donc de « l'amour du prochain », seule une volonté qui se veut elle-même comme pure volonté rationnelle, qui ne sera déterminée par rien d'autre qu'elle-même, qui se fait législatrice parce qu'elle se *veut* législatrice est véritablement une « volonté bonne ». L'homme, en effet, parce qu'il n'est pas seulement raisonnable ne peut disposer d'une « volonté *sainte* » pour laquelle il ne saurait y avoir d'impératif puisqu'en elle le vouloir serait « nécessairement en accord avec la loi »⁴⁴².

Mais par ailleurs, l'expression même de « règne des fins », en ce qu'elle évoque, par analogie, le « règne de la nature », permet de revenir à la relation entre lois de la nature et loi morale. Après avoir écrit : « Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature ; mais le premier ne se constitue que d'après des maximes, c'est-à-dire d'après des règles que l'on s'impose à soi-même, tandis que le

⁴⁴² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, *op. cit.*, p. 124.

dernier ne se constitue que selon des lois de causes efficientes soumises à une contrainte extérieure », Kant explore la différence entre ces deux « règnes ».

Alors que le règne de la nature peut être considéré comme « obéissant » effectivement aux lois de la nature, le règne des fins se caractérise par le fait qu'il ne « serait effectivement réalisé par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, [que] *si elles étaient universellement suivies* ». C'est là ce sur quoi l'être raisonnable ne peut pas compter, puisque sa propre observance de ces maximes ne peut être un motif qui suffise aux autres pour qu'ils les observent eux-mêmes. Et Kant en revient à l'essence paradoxale de l'impératif catégorique qui exige que « le respect pour une simple idée [n'en serve pas moins] de prescription inflexible pour la volonté »⁴⁴³.

La loi morale est d'un ordre radicalement différent de celui des lois de la nature. Loi de l'obligation, elle requiert et manifeste la possibilité de l'autonomie de la volonté, alors que les lois de la nature, lois de la nécessité, ne supposent que la soumission des phénomènes à l'ordre que leur impose l'entendement. Mais c'est précisément dans la nature, celle du monde sensible, que la morale de Kant trouve un modèle ou un « type »⁴⁴⁴ qui permet de ne pas s'en tenir aux évaluations morales antérieures et de se centrer sur la forme de la légalité en général à partir de ces lois que produit l'activité législatrice de l'entendement. C'est l'universalité des lois de la nature qui permet de penser l'éventuelle universalisation de la maxime de l'action. C'est le caractère systématique des phénomènes naturels qui permet de concevoir, même si ce n'est qu'à titre d'idée régulatrice, un règne des fins. C'est peut-être aussi à la nécessité que l'obligation emprunte son caractère inflexible.

⁴⁴³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁴⁴⁴ Voir la « Typique du jugement pur pratique », *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, pp. 70 sqq.

On est loin d'avoir épuisé ici les différents aspects ou la complexité de la morale de Kant, d'autant qu'il faudrait en poursuivre les développements et les implications dans d'autres écrits – qu'il s'agisse de *La religion dans les limites de la simple raison*, des opuscules de « philosophie de l'histoire » ou de la *Métaphysique des mœurs*, en particulier dans la *Doctrine du droit*. En effet, la dimension que donne à la loi morale la référence à la loi de la nature permet de comprendre que, si la morale concerne le sujet dans sa *singularité*, elle le situe immédiatement dans sa relation aux autres êtres raisonnables, loin de ne le considérer que dans sa solitude d'individu qui chercherait seulement à atteindre le bonheur ou à faire son salut.

Mais, ici, ce sur quoi il faut insister, c'est que Kant donne toute sa plénitude au concept de loi, dans la philosophie pratique comme dans la philosophie théorique, en y voyant l'exigence même de la raison humaine qui ne peut se contenter de l'empiricité, mais aspire à la loi.

Le parcours de Kant va des lois de la nature à la loi morale. Les analyses qui précèdent permettent de penser que la notion de loi a d'abord été « exportée » de l'ordre humain de la cité à l'ordre des phénomènes naturels. Mais elle est ici reprise du domaine de la nature pour être « réimportée » dans l'ordre humain, non pas celui de la cité, mais celui de l'ordre éthique qui s'impose au sujet.

Ainsi la loi n'a-t-elle plus besoin d'être fondée dans une transcendance, quelle qu'elle soit, qui lui serait préalable. Elle est *autofondatrice* du fait même qu'elle implique nécessairement, parce qu'elle l'exige, l'universalité par laquelle elle inscrit la transcendance au cœur même de l'immanence.

La loi, en elle-même, est *exigence d'universalité*. Il ne s'agit plus, à partir de Kant, de chercher s'il existe une (ou des) loi(s) universelle(s), mais de reconnaître que, partout où se formule une loi, c'est l'universalité qui est visée et que c'est cette visée même qui tient lieu de « fondement » à la loi.

La norme fondamentale

Au fondement même de la *Théorie pure du droit*⁴⁴⁵ de Hans Kelsen, s'impose la distinction entre « être » et « devoir-être », *Sein* et *Sollen*, distinction qu'on peut estimer héritée de la philosophie kantienne et sur laquelle il ne cesse de revenir. Dans sa *Théorie générale des normes*, il consacre même un chapitre à l'élucidation de la notion d'impératif chez Kant. Or, c'est pour y contester l'usage que fait Kant de la notion même d'impératif, dans la mesure où, selon Kelsen, les « impératifs hypothétiques » ne correspondent pas réellement à la définition de l'impératif, en ce qu'ils ne *commandent* rien, mais expriment une relation de « nécessité causale » entre le moyen et la fin, c'est-à-dire non pas un « devoir-être » (*Sollen*), mais seulement un « falloir-être » (*Müssen*)⁴⁴⁶. Kelsen se veut parfois plus kantien que Kant lui-même quant à la rigueur de la conceptualisation.

C'est de « norme », plus que de loi, que Kelsen se soucie, dans son inlassable combat pour le positivisme juridique contre tout jusnaturalisme. Si on consulte l'index alphabétique de la *Théorie pure du droit*⁴⁴⁷, on peut observer que près de trois colonnes de références sont présentes à l'article « norme » contre une demie à l'article « loi ». Pourquoi donc s'attarder à l'œuvre de Kelsen dans ce repérage de quelques aspects de la splendeur de la loi ?

On pourrait tout d'abord dire que c'est à la splendeur du droit qu'est vouée toute l'œuvre de Kelsen, dont la rigueur ne peut que susciter l'admiration. La loi, juridique au moins, relève donc nécessairement de son domaine. Mais d'autre part on a déjà vu dans la première partie de ce travail qu'il s'est également soucié de la loi scientifique, dans sa volonté d'expliquer l'apparition en science du principe de causalité dont il voit

⁴⁴⁵ *Théorie pure du droit*, Leipzig, 1934, tr. fr. Paris Bruxelles, L.G.D.J Bruylant, 1999.

⁴⁴⁶ *Théorie générale des normes*, pp. 15 *sqq.*, Vienne, 1979, tr. fr. PUF, Paris, 1996 (Ouvrage posthume).

⁴⁴⁷ *Op. cit.*, p. 354 pour l'article « loi », pp. 355-356 pour l'article « norme »

l'origine dans le *principe de rétribution*, selon lequel « un comportement contraire à l'ordre social doit être puni – un mal infligé à celui qui se comporte mal – et un comportement conforme à l'ordre social doit être récompensé – un bien doit récompenser celui qui se comporte bien »⁴⁴⁸. Du fait qu'il se soucie d'épistémologie du droit, le plus souvent, la loi, pour Kelsen, est la loi scientifique.

Il est intéressant de s'arrêter à une note très précieuse dans laquelle il critique Schlick qui oppose la loi de la nature, loi causale, « formule qui décrit ce qui se passe effectivement d'une certaine façon », à la loi morale ou juridique, « prescription de la façon dont quelque chose doit se passer ». Schlick remarque que « les deux sortes de "lois" ont uniquement ce trait en commun qu'on a l'habitude d'exprimer toutes deux par une *formule*, [mais qu'en dehors de cela], elles n'ont en réalité absolument rien à voir l'une avec l'autre, et [qu'il] est extrêmement regrettable que l'on emploie le même mot pour désigner deux choses aussi différentes... ». Kelsen corrige cette distinction en faisant valoir que « ceci n'est exact qu'en tant qu'en parlant de loi morale ou de loi juridique, on entend les *normes* de la morale ou les normes du droit, mais non en tant que l'on entend par là les propositions de l'éthique et de la science du droit qui *décrivent* la morale ou le droit ». En effet, selon lui, « il y a ceci de commun aux lois naturelles et aux lois morales ou juridiques que les unes et les autres affirment une *relation entre des faits* et pour ce motif, c'est justement qu'on les appelle toutes deux des "lois" ». Or « Schlick ne voit pas que les "lois" de la morale et du droit sont formulées par les *sciences qui décrivent* la morale et le droit tout à fait de la même façon que les lois naturelles sont formulées par les sciences de la nature qui décrivent celle-ci, et que *seules les normes décrites par les premières sont des "prescriptions"*, mais non pas les "lois" qui les décrivent »⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ *Théorie générale des normes*, op. cit., p. 29 ; *Théorie pure du droit*, op. cit., p. 32, p. 35, pp. 92 sqq. Voir ici même, ANNEXES, annexe au chapitre 1 de la première partie.

⁴⁴⁹ *Théorie pure du droit*, op. cit., p. 110. Moritz Schlick, *Fragen der Ethik* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, tr. fr. *Questions d'éthique*, p. 128, PUF, Paris, 2000. Le texte donné ici est celui de la traduction de l'ouvrage de Kelsen, dans lequel rien n'est souligné à l'exception du mot « formule » dans la citation de Schlick. Voir le texte de la traduction française de l'ouvrage de Schlick en annexe.

La première intention de Kelsen, comme l'indique assez le titre de son ouvrage le plus célèbre, est donc d'élaborer une épistémologie du droit. Comme le dit C. M. Herrera, « son ambition première [est] de construire une science juridique pouvant atteindre le même degré d'objectivité que les sciences naturelles »⁴⁵⁰. Kelsen lui-même considère que les résistances qu'a suscitées sa volonté d'élaborer une théorie pure du droit tiennent essentiellement à ce qu'il exige qu'on sépare la science juridique d'avec la science politique, ce qui suppose une « autolimitation de la science du droit que beaucoup tiennent pour l'acceptation d'une déchéance »⁴⁵¹. On entend là, bien entendu, comme dans le titre qu'il a choisi, des échos kantien. Et, de fait, la méthode de Kelsen est, avant tout, *critique*. Il s'agit de séparer afin de mieux distinguer et saisir ce qui est propre à chacun des domaines ou des objets qu'on confond trop souvent. Séparer le juridique du politique, certes, mais avant cela, séparer la nature de la société, les sciences de la nature des sciences sociales, séparer le droit de la morale, de la philosophie, de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire etc., et séparer aussi bien la « forme » des normes ou des lois de leur « contenu ». Il n'est pas indifférent que le « Titre premier » de la *Théorie pure du droit* s'ouvre sur un examen de la notion même de « pureté » qui précise que le « principe méthodologique fondamental » de cette théorie consiste à « débarrasser la science du droit de tous les éléments qui lui sont étrangers »⁴⁵².

La science du droit appartient à cet ensemble de « sciences de l'esprit » ou sciences sociales qui se distinguent des sciences de la nature : là où les secondes portent des jugements de réalité et mettent en œuvre le principe de *causalité*, les premières énoncent des propositions normatives et usent du principe d'*imputation*.

⁴⁵⁰ Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, p. 2, Les presses de l'Université de Laval, Québec, 2004. La Préface de la première édition de la *Théorie pure du droit* est assez explicite par elle-même. Kelsen y affirme que son objectif est d'élever la science du droit « au niveau et rang d'une véritable science », *op. cit.*, p. 3.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 9.

« La différence entre les deux [principes] réside en ce que l'imputation (c'est-à-dire la relation entre un certain comportement comme condition et une sanction comme conséquence, décrite par une loi juridique ou morale) est établie par un acte de volonté, dont une norme est la signification, tandis que la causalité (c'est-à-dire la relation entre une cause et un effet, décrite par une loi naturelle) est indépendante d'une telle intervention »⁴⁵³. Mais ce n'est pas seulement le droit que Kelsen considère comme normatif, mais la science du droit elle aussi. En quel sens ?

La science du droit doit le considérer comme un objet à observer et à connaître, en procédant comme toute autre science, c'est-à-dire qu'elle doit construire son objet en le « purifiant », sans prétendre dire ce qu'il devrait être ou comment il devrait être fait. Le droit est un des « ordres de la conduite humaine », soit « un système de normes dont l'unité repose sur le fait que leur validité à toutes a le même fondement : et le fondement de la validité d'un ordre normatif est [...] une norme fondamentale de laquelle se déduit la validité de toutes les normes appartenant à cet ordre »⁴⁵⁴.

Avant d'examiner de plus près la notion même de norme, et surtout les difficultés qui accompagnent celle de « norme fondamentale », il faut comprendre comment la science du droit peut *décrire* son objet et être néanmoins *normative*. Kelsen a recours à la distinction entre les propositions de droit (*Rechtsätze*) et les normes juridiques ou normes de droit (*Rechnormen*). « Les *normes juridiques* sont créées par les organes juridiques et doivent être appliquées par eux et obéies par les sujets de droit. – Les *propositions de droit* sont des jugements hypothétiques qui énoncent qu'au regard d'un certain ordre juridique, national ou international, donné à la connaissance juridique, si certaines conditions sont réalisées, certaines conséquences qu'il détermine doivent avoir lieu »⁴⁵⁵. Les normes ne sont pas des jugements au sens où elles seraient relatives à un objet de connaissance. Tandis que les propositions de droit sont de l'ordre de la *connaissance juridique*, les normes de droit sont de l'ordre de *l'autorité*

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁴⁵⁴ *Théorie pure du droit, op. cit.*, p. 39.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 79.

juridique : Kelsen rappelle souvent ses lecteurs ou ses critiques à cette différence de fonctions qui tend à être négligée, oubliée, voire effacée. La science du droit *décrit* le droit par des propositions normatives qui ne sont pas elles-mêmes prescriptives, mais, en tant qu'assertives, sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Cela exige d'avoir bien saisi que les propositions normatives ne sont pas nécessairement des normes, c'est-à-dire des impératifs. Car « étant donné que la science du droit décrit la validité d'un ordre juridique, elle ne dit pas ce qui a lieu en règle générale, mais ce qui doit avoir lieu d'après un certain ordre juridique »⁴⁵⁶. Kelsen précise d'ailleurs, pour maintenir la distinction entre science normative et science de la nature, que prétendre que « la science du droit énonce uniquement qu'une norme est "en vigueur" dans un ordre juridique déterminé à un moment déterminé, que, par conséquent, à la différence de la norme juridique, elle n'énonce nullement un *Sollen*, mais un *Sein* », c'est ignorer que « l'assertion qui énonce qu'une norme [...] est "en vigueur" ne peut pas signifier que [la conduite qu'elle prescrit] a lieu effectivement : dès lors, elle ne peut présenter qu'une seule signification : à savoir que cette conduite doit avoir lieu »⁴⁵⁷.

Qu'est-ce donc qu'une norme ? « Le mot norme vient du latin *norma* et a pris dans la langue allemande le caractère d'un mot d'emprunt par lequel on désigne – quoique non exclusivement, mais en premier lieu – un commandement, un ordre, une prescription. Commander n'est pas cependant l'unique fonction d'une norme ; habiliter, permettre, abroger sont aussi des fonctions de la norme »⁴⁵⁸. Mais il y a différents types de normes puisqu'on en trouve aussi bien en logique qu'en morale ou en droit.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 83, note 10. Kelsen se réfère ici à Christoph Sigwart dont il cite un extrait de la *Logik* (dans la 3^e édition, Tübingen, 1904) qui présente la possibilité que « *Sollen* ait la signification d'un prédicat spécifique dans une assertion qui veut être vraie ».

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 86. Voir également l'ensemble du Titre III, pp. 77-115.

⁴⁵⁸ *Théorie générale des normes, op. cit.*, p. 1. Voir aussi *Théorie pure du droit, op. cit.*, pp. 12-31.

La norme est « la signification d'une volonté, d'*un* acte de volonté »⁴⁵⁹ puisqu'elle ordonne ou prescrit quelque chose qui *doit être* selon celui qui l'énonce. Selon Kelsen, qui se réfère ici à Simmel, le devoir-être est une « catégorie première au même titre que l'être »⁴⁶⁰.

La norme peut aussi être créée par la coutume et non pas seulement par « un acte de volonté consciemment orienté vers sa création ». La validité d'une norme est son mode spécifique d'existence qui diffère de l'existence des faits naturels, y compris de ceux par lesquels elle est créée. Toute norme statue un devoir-être, y compris quand il s'agit d'un « non-devoir-être », par exemple s'il s'agit d'une norme abrogatoire qui annule la validité d'une autre norme. Au nom du principe selon lequel « on ne peut pas inférer un devoir-être d'un être », Kelsen insiste sur l'ambiguïté de l'adjectif « normal » qui peut tantôt qualifier un être, tantôt un devoir-être, ce qui risque, par le glissement du *normal* au *normatif*, de conduire au sophisme qui infère de ce que quelque chose a lieu en règle générale que cela doit avoir lieu⁴⁶¹.

Une norme est *positive* si elle « posée par un acte de volonté qui a lieu dans la réalité » : le positivisme moral ou juridique ne considère comme objets de connaissance que des normes positives, « posées par des actes de volonté humaine », ce qui permet d'exclure aussi bien le droit naturel que la volonté de Dieu et d'assumer le fait que ces normes présentent nécessairement un caractère arbitraire, faute de quoi elles renverraient *in fine* à la nature ou à Dieu. Kelsen rappelle que la raison en tant que législateur moral dans la philosophie de Kant est la *raison*

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 3. Kelsen cite Simmel, *Einleitung in die Morawissenschaft : eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, (Introduction aux sciences morales), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989-1991.

⁴⁶¹ *Ibidem*, pp. 3-5. Kelsen renvoie au *Traité de l'argumentation* de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, Éditions de l'université de Bruxelles, 1970.

*pratique*⁴⁶², qui se caractérise comme pensée et *volonté*, et qui, de surcroît, est « la raison divine en l'homme », pour exclure l'idée de la possibilité de normes qui ne seraient que pensées. Toute norme exige, pour être positive, une autorité qui la pose dans un acte de volonté : « il n'y a pas de devoir-être sans un vouloir, fût-il fictif »⁴⁶³.

La norme, plutôt qu'elle n'a une signification, est la signification de l'acte qui la pose ; en elle-même elle n'est pas un énoncé parce que « l'énoncé est la signification d'un acte de pensée, tandis qu'une norme [...] est la signification d'un acte de volonté... ». Du fait que toute norme s'adresse à des hommes pour obtenir d'eux un certain comportement, Kelsen distingue encore la *signification* de l'acte de volonté de son *contenu* : la première concerne seulement le fait que celui à qui s'adresse l'acte de volonté *doit* adopter un certain comportement, tandis que le second concerne la nature du comportement à adopter⁴⁶⁴.

Les normes de l'ordre juridique qui règlent la conduite d'êtres humains, au moins dans les temps modernes⁴⁶⁵, supposent la contrainte sous la forme des sanctions infligées à ceux qui ne s'y conforment pas. Kelsen admet que « l'exercice de la contrainte est érigé en monopole de la collectivité juridique », mais affirme que l'ordre juridique ne pouvant « prescrire qu'un certain nombre d'actions ou d'abstentions », les hommes disposent néanmoins toujours d'une certaine liberté, soit « d'absence de liaison par le droit », dans la mesure où « la possibilité pour le droit de régler positivement la conduite humaine est techniquement limitée »⁴⁶⁶.

⁴⁶² Bien que nourri de kantisme, Kelsen n'accepte pas l'idée d'une raison pratique et réaffirme que « la raison a pour fonction la connaissance et non pas le vouloir », *Théorie pure du droit*, p. 196. Voir également une analyse de la raison pratique selon Kant dans « Justice et droit naturel », pp. 89-97, *Le droit naturel*, Institut international de philosophie politique, *Annales de philosophie politique* - 3, PUF, Paris, 1959.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 33 ; pp. 39-45.

⁴⁶⁵ Kelsen évoque la disposition biblique qui stipule qu'un bœuf qui a tué un homme doit être mis à mort, les tribunaux d'Athènes où l'on statuait sur la lance ou la pierre qui avait tué un homme, les procès intentés aux animaux au Moyen Âge... *Ibidem*, pp 39-40.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 45 ; p. 51.

Kelsen traite à diverses reprises de ce qui distingue une « bande de voleurs » d'une collectivité juridique et s'oppose à la thèse que saint Augustin, en particulier, a soutenue, selon laquelle « le droit ne peut pas exister là où n'existe pas la vraie justice ». Si, en effet, on faisait « de la justice un criterium du droit, de l'ordre juridique parmi les ordres normatifs, les ordres de contrainte capitalistes du monde occidental ne seraient pas des ordres juridiques du point de vue de l'idéal de justice communiste, de même que l'ordre de contrainte communiste de l'Union soviétique ne sera pas un droit du point de vue de l'idéal de justice capitaliste. Une science juridique positiviste ne peut pas accepter une notion du droit qui conduit à de semblables conséquences »⁴⁶⁷.

Pour la constituer, il faut donc distinguer le droit de la justice en tant que valeur sous peine d'engager la théorie du droit dans une métaphysique, alors que Kelsen se soucie de théorie de la connaissance⁴⁶⁸. Il ne s'agit pas de refuser toute réflexion sur la justice, les valeurs et les jugements de valeur, mais seulement de l'exclure de la théorie du droit⁴⁶⁹. C'est ce à quoi s'attache, entre autres écrits, l'article qui porte sur « Justice et droit naturel »⁴⁷⁰, article essentiel si l'on veut comprendre la portée éthique des positions de Kelsen.

La norme fondamentale est la clé de voûte de tout ordre normatif. Elle est ce qui assure la validité de toutes les normes qu'il contient, selon le principe de la « pyramide », puisque l'ordre normatif constitue un système hiérarchisé, dans lequel

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 56-57.

⁴⁶⁸ Kelsen, qui est né à Prague en 1881, s'est formé dans la Vienne du début du XX^e siècle et a connu, outre l'influence de la philosophie néo-kantienne, celle de l'épistémologie d'Ernst Mach (1838-1916) qui devait tant compter pour le Cercle de Vienne qui s'est formé autour de Schlick en 1923. Le choix du positivisme semble s'imposer au projet de la connaissance scientifique et s'accompagne du refus de toute « métaphysique ».

⁴⁶⁹ Kelsen discute les positions de Schlick qui selon lui a tort de confondre jugement de valeur et définition d'une notion (*Théorie pure du droit*, *op. cit.*, p. 27), ou celles de Husserl (*Théorie générale des normes*, *op. cit.*, pp. 371-373).

⁴⁷⁰ *Le droit naturel*, *op. cit.*

toute norme tient sa validité d'une norme de rang supérieur, jusqu'au « sommet de la pyramide »⁴⁷¹. Cette notion est essentielle à la pensée de Kelsen, mais elle ne va pas sans difficultés. Toute norme, dans la pyramide, tient sa validité d'une norme supérieure qui la lui confère. Mais il est impossible de régresser à l'infini. Il faut donc admettre que la quête du fondement de la validité « doit nécessairement prendre fin avec une norme que l'on supposera dernière et suprême ». Mais « il est impossible que cette norme soit *posée* – elle ne pourrait être posée que par une autorité qui devrait tirer sa compétence d'une norme encore supérieure, elle cesserait donc d'apparaître comme suprême. La norme suprême ne peut donc être que *supposée*. Sa validité ne peut plus être déduite d'une norme supérieure ; le fondement de sa validité ne peut plus faire l'objet d'une question. Nous appellerons une semblable norme, une norme supposée suprême : la norme fondamentale (*Grundnorm*) »⁴⁷².

La norme fondamentale *présupposée* « ne contient rien d'autre que l'institution d'un fait créateur de normes, l'habilitation d'une autorité créatrice de normes, ou, – cela revient au même – une règle qui détermine comment doivent être créées les normes générales et les normes individuelles » de l'ordre qui repose sur elle⁴⁷³. Elle ne fournit pas le *contenu* des normes, mais seulement le *principe de validité* des normes du système. Ce n'est pas son contenu, dont se déduiraient les normes inférieures, qui s'impose comme *évident* : elle « opère l'institution de l'élément fondamental des opérations de création de droit » parce que « les normes d'un ordre juridique doivent nécessairement être posées par un acte de création particulier »⁴⁷⁴. La norme fondamentale n'est pas non plus la Constitution, laquelle appartient au système normatif, même si elle se tient au sommet de la pyramide. Contre ses critiques, Kelsen rappelle en note que les normes d'un système juridique ne sauraient être considérées comme déjà incluses dans la norme fondamentale, parce qu'elle « est une norme

⁴⁷¹ L'expression est de Kelsen lui-même : cf. *Théorie pure du droit*, *op. cit.*, Titre V, 35, pp. 224 *sqq.*

⁴⁷² *Théorie pure du droit*, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 196.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 198.

différente de ces normes positives, une norme qui constitue le fondement de leur validité, et qui n'est pas posée, mais supposée »⁴⁷⁵.

Kelsen n'a jamais renoncé à cette notion de norme fondamentale, mais il l'a diversement qualifiée, selon ses écrits : « norme supposée et non pas voulue », « hypothèse logico transcendantale », « constitution logique », « norme de droit international », elle apparaît dans sa dernière version – dans la *Théorie générale des normes* à laquelle il a travaillé jusqu'à la fin de sa vie – comme une « fiction », « *als ob* » (“comme si”), comme le rappellent François Ost et Michel Van de Kerchove⁴⁷⁶. La norme fondamentale est ce qui assure la cohérence et la consistance de l'ordre normatif, mais elle est et ne peut elle-même qu'être extérieure au système dont elle est censée assurer le fondement.

Il ne saurait ici être question de véritablement explorer toutes les difficultés que suscite cette conception⁴⁷⁷, d'autant qu'elle a fait l'objet de très nombreuses discussions entre les spécialistes de la science du droit, mais on peut néanmoins en considérer rapidement quelques unes.

La plus « évidente » tient à cette caractéristique des systèmes axiomatiques complexes de ne pouvoir démontrer toutes leurs propriétés sans faire appel à une « théorie extérieure », comme l'établit le théorème d'incomplétude. La théorie pure du droit n'est pas une théorie mathématique, mais elle se trouve dans une situation *analogue* aux axiomatiques. Il faut, à un moment donné, choisir les axiomes qu'on considère comme justes. Ce qui, ici, signifie que s'il n'y a pas de droit naturel, le droit positif suppose l'arbitraire de son fondement, qu'il s'agisse de la Constitution ou des « grands principes du droit », norme supérieure (à ne pas confondre avec la norme

⁴⁷⁵ *Ibidem*, note 1.

⁴⁷⁶ *De la pyramide au réseau ?*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002.

⁴⁷⁷ Pour une étude des difficultés suscitées par la conception pyramidale de la structure du système juridique, voir F. Ost et M. Van de Kerchove, *Jalons pour une théorie critique du droit*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1987.

fondamentale, extérieure au système), accompagnée d'une juridiction (Cour suprême, Conseil constitutionnel) destinée à contrôler le législateur, afin d'éviter qu'il n'en dévie⁴⁷⁸.

Une autre difficulté importante tient à la question de l'interprétation des normes juridiques. En effet, selon Kelsen lui-même, l'interprétation de la loi par des organes d'application du droit « s'unit à un acte de volonté », ce qui la distingue de l'interprétation du droit par la science juridique et la caractérise comme créatrice de droit⁴⁷⁹. Mais alors il se peut que ces organes d'application, pourtant subordonnés à la norme fondamentale, soient amenés, par l'interprétation, à créer une norme qui ne trouverait pas son fondement en elle.

Enfin, on a souvent objecté à Kelsen que la définition de la validité des normes juridiques se confond chez lui avec leur caractère « obligatoire »⁴⁸⁰ et que sa conception de la validité était très liée à l'*effectivité* des normes. Selon l'expression dont usent F. Ost et M. Van de Kerchove, « la norme fondamentale, selon Kelsen, n'est pas choisie au hasard : elle exprime, sous une forme rationalisée, la reconnaissance que manifestent les agents juridiques du droit en vigueur comme droit valide. Il s'agit donc bien de la formalisation d'un acte d'adhésion ou de foi, d'un jugement de légitimité »⁴⁸¹. Il n'est pas sûr que le droit en vigueur soit toujours reconnu par tous ceux qu'il concerne l'ordre juridique. Mais, en revanche, la question de la « reconnaissance » et celle de l'adhésion paraissent centrales.

C'est, en un sens, ce que confirme un passage de l'article « Justice et droit naturel », dans lequel Kelsen affronte l'objection, toujours réitérée, faite au positivisme juridique, selon laquelle il « ne fournit pas de critères permettant de juger le droit positif

⁴⁷⁸ Kelsen envisage de façon détaillée les diverses manières dont une Constitution peut être adoptée ou reconnue comme valide, aussi bien dans le Titre V que dans le Titre VI de la *Théorie pure du droit*.

⁴⁷⁹ *Théorie pure du droit*, *op. cit.*, Titre VIII, p. 340.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, Titre V, p. 193 : « Dire qu'une norme se rapportant à la conduite d'êtres humains « est valable » (*gilt*), c'est affirmer qu'elle est obligatoire (*verbindlich*) ».

⁴⁸¹ *De la pyramide au réseau ?*, *op. cit.*, p. 374.

et par conséquent ne nous est d'aucun secours lorsque se pose cette question décisive de savoir si un droit positif doit être maintenu, réformé ou éliminé par la force ». Il répond que le positivisme fournit des critères permettant de juger le droit positif, mais que ces critères sont *relatifs*. Or cette relativité est précisément ce que les tenants des diverses formes de droit naturel refusent d'assumer. « Dire que ce relativisme ne nous est d'aucun secours signifie qu'il nous fait prendre conscience de ce fait : c'est à nous qu'il incombe de *trancher la question*, parce que, lorsqu'il s'agit de savoir ce qui est juste et injuste, la *décision* dépend du choix des normes de justice que nous prenons comme fondement de notre jugement de valeur, la réponse pouvant donc être fort différente ; ce *choix*, seul nous-même, chacun d'entre nous peut le faire, personne d'autre, ni Dieu, ni la nature, ni même la raison en tant qu'autorité objective ne peut le faire pour nous. *Telle est la vraie signification de l'autonomie de la morale. Tous ceux qui ne souhaitent pas se charger de cette responsabilité* et voudraient s'en remettre de ce choix à Dieu, à la nature ou à la raison, tous ceux-là ont le sentiment que le relativisme ne leur est d'aucun secours. Ils font en vain appel à la théorie du Droit naturel. Car lorsqu'il s'agit de faire le choix, les diverses théories du Droit naturel apportent tout autant de réponses diverses que le positivisme relativiste. Elles n'épargnent pas le choix à l'individu. Mais chacune de ces théories du Droit naturel donne à l'individu *l'illusion* que la norme de justice qu'il choisit émane de Dieu, de la nature ou de la raison, qu'elle est donc absolument valable et qu'il n'est pas possible de considérer une autre norme de justice opposée comme valable ; et beaucoup achètent cette illusion au prix de n'importe quel *sacrificium intellectus* »⁴⁸².

Cette longue citation paraît nécessaire pour deux raisons au moins. D'une part, elle rappelle que la relativité caractérise aussi bien le droit naturel que le droit positif, puisque le premier peut être diversement fondé. Mais surtout, ce qui importe, selon la prise de position *éthique* de Kelsen, c'est bien que les hommes aient à assumer l'arbitraire inhérent à la nécessité de choisir et de « trancher », pour reprendre un de

⁴⁸² *Le droit naturel, op. cit.*, p. 120. Rien n'est souligné dans le texte de Kelsen.

ces termes. Ce qui s'impose à eux, c'est la nécessité de reconnaître qu'il y a un principe sur lequel régler leur conduite, un principe fondateur, même s'il n'est pas lui-même fondé. « Il y a » ne signifie pas ici que ce principe serait donné, mais qu'il ne peut pas ne pas y avoir de principe, que les sujets du droit ou les sujets éthiques se réfèrent nécessairement à un principe, précisément en tant que sujets de leurs actes. Il ne s'agit pas là d'un relativisme effréné qui autoriserait une dérive subjectiviste, mais de l'assomption de cet arbitraire qui caractérise la condition humaine pour laquelle le « devoir-être est une catégorie première »⁴⁸³. À l'arrière-plan de toute adhésion à une théorie du droit naturel se trouverait donc, diversement justifié, le refus de la responsabilité de cette assomption.

Beaucoup de lecteurs de Wittgenstein sont d'abord choqués par le fait qu'un jour où Rush Rhees lui citait le mot de Goering, « *Recht ist das, was uns gefällt* » (Le droit, c'est notre bon plaisir), il aurait formulé ce commentaire : « même cela est un type d'éthique »⁴⁸⁴. Il s'agit pourtant là de cette simple idée que, quelle que soit la conception qu'on adopte du droit ou de la morale, ce qui est à leur principe même consiste en un choix et en l'assomption de ce choix.

Antigone choisit de se référer aux « lois non écrites », Socrate choisit de se référer aux lois de la cité : chacun d'eux est conscient du choix, décide sciemment de reconnaître un principe sur lequel fonder sa conduite et en assume les conséquences. C'est de cela qu'il s'agit pour Kelsen même s'il ne traite des questions d'éthique qu'à propos de celles du droit.

⁴⁸³ Voir plus haut, note 16.

⁴⁸⁴ Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 173, Idées, Gallimard, Paris, 1971.

Ordre symbolique, loi symbolique

« *La loi de l'homme est la loi du langage* » Lacan⁴⁸⁵

C'est sans doute à Cassirer⁴⁸⁶ qu'on doit l'intérêt que le XX^e siècle a porté au symbole, aux formes symboliques, à la fonction symbolique ou symbolisante. Mais, en France au moins, c'est à Lacan qu'on doit le succès de l'expression *ordre symbolique*. Le développement et le prestige de la linguistique structurale, à partir des travaux de Saussure, ainsi que la constitution de l'anthropologie de Lévi-Strauss ont en effet permis à Lacan d'élaborer cette notion.

L'intérêt pour le symbole a d'abord concerné les formes indirectes d'expression de la pensée⁴⁸⁷. Le symbole est le lieu du double sens et il peut se définir comme une structure de signification où un sens premier renvoie en outre à un autre sens, second, qui ne peut pourtant être saisi qu'à travers le premier, comme l'affirme Ricœur, qui ne cesse de revenir à son heureuse formule selon laquelle « le symbole donne à penser »⁴⁸⁸. On peut situer cette définition dans la filiation de celle des *hypotyposes symboliques* que propose Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, ces présentations auxquelles on a recours « lorsque à un concept que la raison seule peut

⁴⁸⁵ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », p. 272, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

⁴⁸⁶ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1923-29 ; *Philosophie des Formes symboliques*, Minuit, Paris, 1972 : « Dans la fonction symbolique de la conscience, telle qu'elle est à l'œuvre dans le langage, dans l'art, dans le mythe, certaines figures fondamentales qui restent identiques à elles-mêmes, et qui sont de nature soit conceptuelles, soit purement intuitives, se distinguent d'abord du flux de la conscience ; au contenu fuyant qui s'écoule se substitue l'unité de la forme, en elle-même close et permanente », T. 1, p. 31.

⁴⁸⁷ T. Todorov a proposé une « étude des différentes façons de saisir et de définir les "faits symboliques" », *Théories du symbole*, Seuil, Paris, 1977.

⁴⁸⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal, Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960.

penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir, on soumet une intuition telle qu'en rapport à celle-ci le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise [...] »⁴⁸⁹. Le symbole a d'abord été exploré comme une des formes de la pensée consciente, même s'il semblait marqué d'une part d'*opacité*, pour reprendre un des termes de Ricœur.

Mais la psychanalyse et la linguistique structurale ont transformé la notion en cessant de se centrer sur le recours conscient à l'expression symbolique, pour conférer à la dimension symbolique le statut d'un ordre qui déterminerait la conscience plutôt que celui d'une de ses créations délibérées. Cette nouvelle conception du symbole et du symbolique est marquée par la signification logico-mathématique du terme autant que par les analyses freudiennes.

En effet, le symbole de l'écriture logique ou mathématique se définit, lui, par sa parfaite univocité. Mais cette univocité de pur signe conventionnel qui désigne une variable ou une fonction, si elle exclut l'ambiguïté, n'exclut pas la richesse de contenu sémantique. Le projet leibnizien de « caractéristique universelle », qui devait permettre de transformer tout raisonnement en calcul, se réalise en partie dans le développement de la logique et des mathématiques ; et la symbolisation, entendue comme constitution d'une langue constituée de signes « dénués de sens préalable et susceptibles par conséquent de recevoir exactement et exclusivement celui que leur confèrent les axiomes »⁴⁹⁰, favorise en fait l'engendrement même de significations et non pas seulement leur représentation.

La linguistique structurale, quant à elle, parle plutôt de *signe* que de *symbole*, puisque Saussure définit précisément l'arbitraire du signe en opposant le caractère immotivé de la relation du signifiant au signifié à ce qui motive le choix du « symbolisant » qui convient à un « symbolisé »⁴⁹¹. Mais, outre que le vocabulaire de la linguistique varie d'un auteur à l'autre et selon l'objet de la réflexion, c'est à cette

⁴⁸⁹ Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, première partie, Livre II, § 59 Vrin, 1986

⁴⁹⁰ Robert Blanché, *L'axiomatique*, p. 48, PUF, Paris, 1955.

⁴⁹¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 101, Payot, Paris, 1967.

discipline que la pensée contemporaine doit d'avoir privilégié le rapport des signes entre eux plutôt que le rapport des signes aux « choses » auxquelles ils renverraient, leurs référents, et d'avoir permis à partir de là un traitement nouveau des symboles.

L'expression « fonction symbolique » s'est peu à peu imposée pour désigner, selon la formulation de J. Piaget et P. Fraisse, « la capacité d'évoquer des objets ou des situations non perçus actuellement, en se servant de signes ou de symboles », étant entendu que « les signes et les symboles [sont] différenciés de leurs signifiés [parce qu'ils comportent] une évocation distincte de la perception actuelle »⁴⁹², à la différence des « indices » dont on peut considérer qu'ils constituent une partie ou un aspect de ce qu'ils indiquent. On trouve des formulations plus ou moins proches de la précédente assez tôt, dans des textes de Henri Wallon, d'Émile Benveniste, de Michel Leiris⁴⁹³, sans parler du succès désormais assuré et attesté par la banalisation de l'expression et du concept de *fonction symbolique* de laquelle on admet que dépendent tous les signes ou symboles, à l'exclusion des signaux.

La linguistique structurale privilégie les rapports différentiels des signes entre eux et cesse d'accorder la priorité au rapport de chacun des signes à ce à quoi il renvoie, à son référent. Que Saussure définisse la langue comme un « système de différences », sans « termes positifs », qu'il insiste sur l'idée que les phonèmes sont des « entités oppositives, relatives et négatives » et laisse penser qu'il en va de même des signifiés, c'est là ce qui permet de se préoccuper essentiellement de la structure de la langue et de chercher les lois de la combinatoire qu'elle constitue. C'est à partir de cette étape

⁴⁹² J. Piaget et P. Fraisse, *Traité de psychologie expérimentale*, PUF, Paris, 1963.

⁴⁹³ "C'est à [un] pouvoir de substitution que la fonction symbolique se ramène. Elle n'est pas la simple somme de gestes déterminés. Elle est ce qui établit une liaison entre un geste quelconque à titre de signifiant et un objet, un acte ou *une* situation, à titre de signifié. [...] La fonction symbolique est le pouvoir de trouver à un objet sa représentation et à sa représentation un signe", H. Wallon, *De l'acte à la pensée*, Flammarion, Paris, 1942 ; "Employer un symbole est cette capacité de retenir d'un objet sa structure caractéristique et de l'identifier dans des ensembles différents", Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966 ; quant à Michel Leiris, il définit l'aptitude à symboliser comme aptitude à "user des choses en leur attribuant un sens conventionnel": *Cinq études d'ethnologie*, Denoël, Paris, 1969.

décisive que la conception du symbolique peut se renouveler en conjuguant la conception logico-mathématique du symbole à celle du « double sens », étant entendu que les travaux de Cassirer sur les « formes symboliques » ont favorisé cette rencontre. Cette conjonction semblait auparavant exclue par la différence apparemment cruciale entre le symbole « opaque » polysémique et le symbole « univoque », mais l'idée que ce sont la combinatoire et les lois de composition des éléments du système qui permettent la constitution du sens des signes ou des symboles est désormais assez forte pour que Lévi-Strauss fasse de la structure linguistique le modèle privilégié de ce qu'il nomme « systèmes symboliques » dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la religion »⁴⁹⁴. C'est désormais le langage, ou plutôt la langue au sens de Saussure, qui permet de penser la logique des différents niveaux de la culture : « Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette "révolution copernicienne" [...] qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication [...] car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages »⁴⁹⁵. Et les symboles au sens étroit du terme se voient désormais, eux aussi, interprétés plus à partir de leurs rapports différentiels qu'en eux-mêmes⁴⁹⁶.

On rappelle souvent que c'est la phonologie de Troubetskoï qui a inspiré Lévi-Strauss : il n'est sans doute pas indifférent que Troubetskoï lui-même se soit intéressé très tôt à la sociologie et à l'ethnologie avant de se vouer à des travaux linguistiques et

⁴⁹⁴ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950.

⁴⁹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp. 100-101, Plon, Paris, 1958, rééd. 1974.

⁴⁹⁶ Voir « L'efficacité symbolique », *ibidem*, pp. 213-234.

à participer aux travaux du Cercle de Prague⁴⁹⁷. En tout cas, avec l'ethnologie structurale de Lévi-Strauss, ce qui s'impose désormais, c'est l'idée que les lois de l'échange régissent la société, que ces lois sont ignorées des sujets au même titre que les lois de la langue qu'ils parlent sans en avoir pour autant les règles à la conscience, qu'il y a une structure symbolique qui s'impose aux sujets et les régit ou les détermine à leur insu et dont le sens leur reste inconnu.

Mais ce sont aussi, bien entendu, les analyses que Lévi-Strauss propose de la prohibition de l'inceste qui intéressent Lacan. En faisant de cette règle de la prohibition de l'inceste, qui interdit les relations sexuelles entre certains individus du fait de certains liens particuliers de parenté – de l'ordre de la consanguinité ou de l'alliance – qu'ils entretiennent, « la Règle par excellence »⁴⁹⁸, l'ethnologue prépare en effet le rôle majeur que le psychanalyste va pouvoir attribuer à la Loi symbolique. C'est en effet par l'opposition entre l'universalité de certains phénomènes et la présence de règles que Lévi-Strauss reprend la traditionnelle opposition entre nature et culture : « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature ». Or la prohibition de l'inceste « présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule, entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité »⁴⁹⁹. Et Lévi-Strauss ajoute un peu plus loin que « le *fait de la règle*, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue en effet l'essence même de la prohibition de l'inceste [car] si la nature abandonne l'alliance au hasard et à l'arbitraire, il est

⁴⁹⁷ Le Cercle de Prague est connu au moins pour les *thèses* novatrices que Troubetskoï et Jakobson ont présentées au Congrès international des linguistes, à La Haye, en 1928.

⁴⁹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 28, Mouton, Paris, 1971.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 10.

impossible à la culture de ne pas introduire un ordre, de quelque nature qu'il soit, là où il n'en existe pas »⁵⁰⁰.

Par ailleurs, Lévi-Strauss indique que cette règle ne peut elle-même jouer que par le truchement du « système des appellations » en usage dans les groupes considérés. La langue ne fournit pas seulement un modèle structural à partir duquel penser les structures de la parenté, mais elle est elle-même à l'œuvre dans l'effectivité du fonctionnement de la prohibition de l'inceste⁵⁰¹.

Quand Lacan reprend le terme de symbolique, c'est pour penser l'inconscient, dont il affirme, comme on sait, qu'il est « structuré comme un langage »⁵⁰². Il s'agit d'abord pour lui de ne pas se satisfaire de l'intérêt que les psychanalystes avaient porté au « symbolisme » des rêves, des actes manqués ou des symptômes, dans leurs interprétations. Ce qui importe, c'est l'organisation d'un « texte », car c'est elle qui impose le sens, loin que ce soient les éléments qui le constituent. En passant du *symbolisme* (ou de *la symbolique*) au *symbolique comme ordre*, il se donne les moyens de réinterpréter certains des concepts freudiens grâce à ce qu'il appelle sa « linguisterie »⁵⁰³, sans doute pour bien marquer qu'il ne se contente pas d'emprunter les concepts de la linguistique, mais qu'il les réélabore. Il reprend l'analyse saussurienne du signe, mais la bouleverse. Il fait éclater la sorte de coquille qui, dans le schéma de Saussure, assurait la protection de la relation du signifiant au signifié et leur unité ; il inverse les positions qu'ils occupaient en situant désormais le signifiant au dessus du signifié pour bien marquer qu'il lui accorde la primauté ; il accentue la barre qui sépare l'un de l'autre pour bien faire entendre que la correspondance du signifié au

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 37. C'est Lévi-Strauss qui souligne.

⁵⁰¹ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁵⁰² Pour bien des formules les plus célèbres attribuées à Lacan, il est à peu près impossible d'indiquer le texte ou le moment de son enseignement oral où elles sont d'abord apparues, ce qui explique l'absence de référence précise.

⁵⁰³ *Séminaire XX*, p. 20 Seuil, Paris, 1975.

signifiant n'est pas indissolublement fixée... D'autre part, il utilise, à sa manière, les concepts de métaphore et de métonymie, que Jakobson a explorés, là où Freud parlait de condensation et de déplacement. Désormais, ce sont les *chaînes signifiantes* dans lesquelles le sujet se trouve pris et se perd qui permettent de penser l'inconscient. Plus ou du moins autant que le contenu des représentations, c'est la logique inflexible des réseaux de signifiants qu'il faut explorer.

Mais il définit aussi le symbolique par ce qui le différencie du *réel* et de l'*imaginaire*. C'est sans doute du fait de la polysémie du mot « *ordre* », qui permet de jouer en particulier sur le sens de relation intelligible entre des termes et sur celui de catégorie ou de classe d'êtres, que l'expression *ordre symbolique* prend tant d'importance dans le discours lacanien. On peut parler d'ordre pour évoquer ce qui relève de la structure, pour distinguer le symbolique de l'imaginaire, lequel est essentiellement le lieu de la captation par l'image, de l'illusion, de la prolifération des relations duelles, et aussi bien du réel, dont la définition, quasiment toujours négative, est précisément constituée de ce qu'il apparaît comme ce « *reste* » *impossible à symboliser*, comme ce qui ne peut être saisi dans les réseaux des signifiants.

Mais l'ordre symbolique est aussi pour Lacan l'ordre même de la culture humaine en ce qu'elle est censée avoir d'humanisant. Freud avait fait du complexe d'Œdipe un concept essentiel et fondateur de la psychanalyse. Lacan reprend ce concept à partir de ce qui l'intéresse dans les travaux de Lévi-Strauss. L'ordre symbolique est la notion qui permet de conjuguer l'attention portée à la combinatoire des signifiants et le rôle primordial de l'interdit de l'inceste, toujours pensé comme loi.

La Loi se décline selon les contextes et les problèmes auxquels Lacan s'attache : loi symbolique, loi du père, pacte, dette symbolique, loi du désir, autant d'expressions à explorer. Sans entrer ici dans le détail d'analyses complexes, on retiendra quelques éléments simples, voire simplistes, qui se sont imposés à la pensée contemporaine. La loi a chez Lacan une acception beaucoup plus étendue que dans les usages ordinaires du terme, en particulier dans les usages juridiques ou éthiques. (On peut peut-être

préciser ici que la difficulté du discours de Lacan vient en partie de ce qu'il tient pour assuré qu'« il n'y a pas de métalangage », et qu'en conséquence, il cherche plus à « parler l'inconscient » qu'à « parler de l'inconscient »). Ce qui importe avant tout, c'est que la Loi, selon Lacan, paraît être ce sans quoi l'humain ne saurait advenir. L'être humain s'insère nécessairement dans un ordre préétabli, de nature symbolique, dans lequel il a à trouver sa place pour s'y constituer comme sujet, et ce, d'abord, parce qu'il entre dans un monde essentiellement marqué par le langage, au point que Lacan forme le terme nouveau de « *parlêtre* » : « l'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme »⁵⁰⁴. La Loi qu'il invoque est à la fois loi de structure de la langue et des formations culturelles qu'elle informe, et loi du père, loi des générations, loi qui interdit la satisfaction effrénée des désirs, qui limite la jouissance, qui assigne à chacun la place qu'il peut occuper dans l'ordre générationnel et les réseaux d'alliance.

La prohibition de l'inceste, relue par Lévi-Strauss, apparaît comme ce qui unit et qui sépare : à l'intérieur d'un groupe donné, elle sépare les hommes des femmes, mais c'est pour permettre l'union de ces hommes aux femmes de l'autre groupe ou des autres groupes, ce pourquoi on peut la penser comme règle des échanges qui assure la solidarité des groupes entre eux. Lacan souligne le rôle du langage, déjà repéré par Lévi-Strauss, dans le jeu de la Loi : « À l'alliance préside un ordre préférentiel dont la loi impliquant les noms de parenté est pour le groupe, comme le langage, impérative en ses formes, mais inconsciente en sa structure »⁵⁰⁵ ; ou encore, un peu plus loin : « cette loi se fait donc suffisamment connaître comme identique à un ordre de langage »⁵⁰⁶. Mais c'est pour insister aussitôt sur le caractère essentiel de l'ordre générationnel : « Et c'est bien la confusion des générations qui, dans la Bible comme dans toutes les lois traditionnelles, est maudite comme l'abomination du verbe et la désolation du pécheur »⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », p. 276, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

La Loi selon Lacan reprend bien le fait de l'existence de « la Règle par excellence », mais elle ne se définit pas seulement comme ce qui préside au « fonctionnement » des sociétés, parce qu'elle engage, dans l'expérience singulière de la psychanalyse la question de la vérité et du mensonge, dans la dimension proprement subjective de la parole. Lacan, s'il emprunte aux « sciences humaines » des concepts, pour les retravailler à sa main, est, se veut et reste avant tout psychanalyste. Quand il avance que « la loi de l'homme est la loi du langage », c'est avec cette précision : « depuis que les premiers mots de reconnaissance ont présidé aux premiers dons, y ayant fallu les Danaens détestables qui viennent et fuient par la mer pour que les hommes apprennent à craindre les mots trompeurs avec les dons sans foi »⁵⁰⁸, en inscrivant ainsi la question de la Loi du côté du rapport subjectif à la vérité, de ce procès de subjectivation, procès inconscient qui ne se résorbe pas dans la distribution des places au sein des systèmes sociaux. La Loi de l'homme, comme elle se manifeste avec le destin d'Œdipe, implique le jeu de la vérité et du mensonge, le surgissement de la vérité à travers le travestissement et le mensonge, la dimension de la véracité qui intéresse le sujet et sa question.

La Loi est en effet, selon Lacan, nouée au désir, au point qu'il peut voir en ce dernier « l'envers de la loi » et soutenir que « la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose », comme il l'écrit dans le fameux article « Kant avec Sade »⁵⁰⁹, après avoir assuré que « le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin »⁵¹⁰, c'est-à-dire après l'avoir lié au statut de *parlêtre* du sujet désirant. Le désir est distinct du besoin, de ce qu'on pourrait penser comme manque objectif d'un objet réel (par exemple le lait qui doit apaiser la faim), comme il est distinct de la demande adressée à l'Autre⁵¹¹, de ce qui peut être articulé dans la langue en vue d'une

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 272.

⁵⁰⁹ *Écrits, op. cit.*, p. 782

⁵¹⁰ « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 814

⁵¹¹ L'« algèbre » de Lacan est destinée à empêcher de fixer des significations qui figeraient le mouvement de la pensée et tout particulièrement de la pensée inconsciente. Le grand Autre est tantôt « la mère » au sens où elle est la personne dont dépend l'existence de l'enfant, tantôt le « trésor des signifiants », qui à la

éventuelle satisfaction. Non seulement il en est distinct, mais il s'engendre de cette « déchirure » entre besoin et demande, de la nécessité d'en passer par la parole et de formuler une demande à partir de l'expérience d'un besoin. C'est au moins ainsi que le désir lui-même est subordonné au langage et s'y constitue en ce qu'il n'est pas simple aspiration à se procurer un objet « concret », mais manque à jamais impossible à satisfaire d'un objet perdu et, surtout, manque lié à des signes. Le langage lui-même, ensemble de signifiants organisés en chaînes selon des liens qui tiennent pour partie à la langue, pour partie à l'histoire singulière du sujet, est ce « grand Autre » qui peut causer le manque parce que les signifiants ne donnent jamais les objets qu'ils sont censés nommer. Le nom n'est pas l'objet, le signifiant n'est ni le signifié ni, encore moins, le référent : le fait d'être pris dans le langage est à la fois ce qui permet au sujet de se constituer et ce qui l'assujettit. Le sujet, qui n'est pas lui-même un élément de l'ensemble des signifiants, ne peut pourtant s'atteindre que par le détour qu'ils lui imposent.

L'ordre symbolique a aussi pour effet la *dette* que tout sujet a contractée avant même de venir au monde.

Lacan, qui renvoie à la Grande Dette selon Rabelais à qui il fait crédit d'avoir anticipé les découvertes ethnographiques, évoque en ces termes « la Dette inviolable » : « Les symboles enveloppent [...] la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer "par l'os et par la chair", qu'ils apportent à sa naissance avec le don des astres, sinon avec le don des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au-delà de sa mort même, et que par eux sa fin trouve son sens dans le jugement dernier où le verbe

limite se confond avec le langage lui-même, tantôt l'« Autre sexe », voire Dieu.

absout son être ou le condamne, – sauf à atteindre la réalisation subjective de l'être-pour-la-mort. »⁵¹².

Loi du langage, Loi du père : c'est ici qu'elles s'articulent, voire se confondent. Freud, dans son fameux « mythe scientifique », *Totem et tabou*⁵¹³, a posé « le meurtre du père comme drame inaugural de l'humanité » et, selon Lacan, il a opposé un « refus obstiné [...] à toute relativation » (*sic*) de cette affirmation et gardé une « préférence » pour ce texte⁵¹⁴.

Ce que Lacan y trouve et en retient, c'est le rôle du *nom du père* comme « support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques identifie sa personne à la figure de la loi »⁵¹⁵.

Sans revenir sur toute l'élaboration de la question du père par Freud, puis Lacan, on peut simplement retenir ici que c'est la fonction du père que d'articuler le sujet au symbolique à travers l'expérience de la castration, qu'on peut considérer comme l'opération symbolique qui impose au sujet de renoncer à la jouissance et lui permet ainsi « d'entrer dans le symbolique ». *Totem et tabou* présentait la fiction, aux origines de l'humanité, d'une horde animale dirigé par un vieux mâle, par une sorte de père surpuissant qui accapare toutes les femmes du groupe et en prive ses fils ; les fils se révoltent et s'unissent pour tuer le père et pouvoir posséder enfin les femmes ; mais la mort du père ne les délivre pas, car désormais une terrible rivalité fratricide les oppose ; elle les contraint à « totémiser » le père : ainsi sa Loi s'impose-t-elle avec une efficacité bien supérieure. Lacan reprend le « mythe scientifique » de Freud pour y lire que, si c'est le père mort qui supporte la Loi, le père est alors un *signifiant*, que c'est le signifiant père, qu'il appelle désormais « *Nom-du-Père* » (en jouant aussi, bien

⁵¹² « Fonction et champ... », *Écrits, op. cit.*, p. 279. (La référence à Rabelais est au *Tiers livre*, ch. III – V).

⁵¹³ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, 1912, tr. fr. Payot, Paris, 1947.

⁵¹⁴ « Situation de la psychanalyse en 1956 », *Écrits, op. cit.*, p. 469.

⁵¹⁵ « Fonction et champ... », *Écrits, op. cit.*, p. 278.

entendu, de l'homophonie avec le *Non* du père au désir de l'enfant), qui tient le premier rôle dans la filiation et dont la fonction concerne la castration. « Freud nous révèle que c'est grâce au *Nom-du-Père* que l'homme ne reste pas attaché au service sexuel de la mère, que l'agression contre le Père est au principe de la Loi et que la Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste »⁵¹⁶. Que le mythe évoque un père mort peut signifier que le symbole et le symbolique ne peuvent surgir et agir que sur fond d'absence, qu'une distance est nécessaire entre le signifiant et le signifié, si on parle le langage de Saussure, ou encore que seule la place vide permet le jeu de taquin, ce que Lacan a longuement développé dans les commentaires qu'il propose du jeu du « *Fort Da* » que Freud avait observé chez son petit-fils⁵¹⁷. Il faudrait toujours un lieu vide à partir duquel un sujet peut être séparé des objets et des images pour accéder à la parole et à la pensée. Mais il s'agit aussi de la Loi et de la façon dont elle peut se donner aux sujets. Toute la réflexion contemporaine à propos du signe et du symbole est marquée par cette relation de la présence à l'absence et Lacan qui rappelle en plusieurs occasions⁵¹⁸ la formule hégélienne selon laquelle « le mot est le meurtre de la chose » peut nouer le désir, le langage et la Loi autour de cette absence que le terme d'Autre lui permet aussi de toujours rappeler⁵¹⁹.

Freud situait le père primitif hors de l'histoire ; Lacan situe le Nom-du-Père hors de l'ensemble des autres signifiants auxquels on ne peut l'assimiler. De même que *YHVH*, le tétragramme de la tradition juive, le nom de Dieu, est imprononçable, de même le Nom-du-Père est-il le signifiant qu'on ne trouve pas dans l'Autre, trésor des signifiants, qui en dépend pourtant.

C'est là toute la transcendance de la Loi symbolique, qui peut évoquer, *mutatis mutandis*, le statut de la norme fondamentale selon Kelsen. C'est un terme « absent »

⁵¹⁶ « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », *Écrits, op. cit.*, p. 852.

⁵¹⁷ Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1973.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 319, par exemple.

⁵¹⁹ Voir, par exemple, ce qu'il dit de la dimension « d'Autre chose » ou de « l'Ailleurs » : « Du traitement possible de la psychose », *Écrits, op. cit.*, pp. 547-548.

du système qui en assure la cohérence et la consistance. « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre [ou] il n'y a pas de métalangage. [...] ce qu'on appelle métalangage dans les mathématiques n'est rien que le discours dont un langage veut s'exclure, c'est-à-dire s'amorce au réel. La logique [...] atteste [du dehors] un Autre tel que sa structure, et justement d'être logique, ne va pas à se recouvrir elle-même... »⁵²⁰.

Lacan, qui met son auditoire et ses lecteurs en garde contre « les effets ravageants de la figure paternelle [...] dans les cas où le père a réellement la fonction de législateur ou s'en prévaut »⁵²¹, rappelle que le père effectif représente la loi, mais sans l'incarner ni l'instituer. Le « père symbolique » fondateur du pacte, le « père mort » dont la Loi s'imposerait d'une façon beaucoup plus radicale que du temps de son vivant, ce père « transcendant », irréductible au père réel comme au père imaginaire, semble destiné à suppléer à ce qu'il y a d'impensable du côté de l'origine du langage et de la loi. Mais le meurtre du père n'importe vraiment que par le mythe qui l'évoque et la Loi suppose un commencement ou un principe, un *initium*, dit Lacan, problématique⁵²², plus originaire que l'acte, selon Lacan, qui pose qu'il ne peut y avoir d'acte au commencement, parce que l'acte suppose un contexte « déjà rempli de tout ce qu'il en est de l'incidence signifiante »⁵²³.

Or c'est là exactement ce qu'on a pu voir à l'œuvre dans la tradition la plus ancienne, par exemple au moment de l'Alliance et de l'instauration de la Loi mosaïque : « la contemplation du commencement est impossible sans que pour autant l'on puisse détourner l'attention de l'absolu des origines », selon la formule déjà citée de Shmuel Trigano⁵²⁴.

Le passage suivant de l'article « Subversion du sujet et dialectique du désir » pourrait le confirmer : « Partons de la conception de l'Autre comme lieu du signifiant.

⁵²⁰ « L'acte psychanalytique », *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001. Première parution dans l'*Annuaire 1968-1969* de l'École pratique des hautes études.

⁵²¹ *Ibidem*, *Écrits*, op. cit., p. 579.

⁵²² *Séminaire XVII*, op. cit. p. 145.

⁵²³ *Séminaire XVII*, op. cit., p. 145.

⁵²⁴ Voir plus haut, dans cette deuxième partie, le chapitre 1.

Tout énoncé d'autorité n'y a d'autre garantie que son énonciation même, car il est vain qu'il le cherche dans un autre signifiant, lequel d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu. Ce que nous formulons à dire qu'il n'y a pas de métalangage qui puisse être parlé, plus aphoristiquement: qu'il n'y pas d'Autre de l'Autre. C'est en *imposteur* que se présente pour y suppléer, le Législateur (celui qui prétend ériger la Loi) »⁵²⁵. Et il est difficile de ne pas rappeler ici le passage du *Contrat social* où Rousseau constatait : « Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »⁵²⁶.

Il y a bien une énigme au principe de la Loi. C'est cette énigme qui permet que se développe le soupçon de tous ceux qui rappellent, depuis les Sophistes au moins, que la loi est d'abord convention. Lacan ne se prive pas de rappeler, à l'occasion, l'étymologie du mot « symbolique », le *symbolon* des Grecs, le tesson cassé dont chacune des deux parties engagées par un pacte d'alliance gardait un morceau. Le symbole, c'est le tesson de l'alliance. Et dans le tesson, ce qui importe, c'est que le renvoi du morceau présent au morceau manquant n'est possible que par la convention qui leur confère arbitrairement la valeur de représenter et de faire reconnaître l'alliance passée entre familles. S'il prend acte de l'arbitraire, dont Saussure a définitivement marqué le signe, qui caractérise l'ordre symbolique, c'est précisément pour mettre au jour la nécessité des chaînes signifiantes et la logique complexe de l'ordre symbolique. Mais quand il s'agit de la Loi, il prend acte d'un impossible à véritablement penser. Comme d'autres, dès lors qu'il ne fait pas de la Loi la création d'un législateur – qui ne saurait être qu'un « imposteur », il bute sur la présence de la Loi, sur le fait de la Loi qui détermine l'existence du *parlêtre* sans rien révéler de son origine, sinon dans des mythes plus ou moins fondateurs.

⁵²⁵ *Écrits, op. cit.*, p. 813. Rien n'est souligné dans le texte de Lacan.

⁵²⁶ Rousseau, *Du Contrat social*, II, vi. Voir plus haut, deuxième partie, chapitre 4.

Inaccessible Loi

« nous ne sommes pas encore jugés dignes de la loi »⁵²⁷ Kafka

Les titres parlent d'eux-mêmes : *Le Procès*, *Le Verdict*, *Devant la Loi* : Kafka, juriste de formation, même s'il tenait le droit en « piètre estime »⁵²⁸ a consacré bien des textes à la question de la Loi ou des lois. L'un d'entre eux, particulièrement cruel, *Dans la colonie pénitentiaire*, décrit même une machine extraordinaire, destinée à graver sur le corps du condamné le commandement qu'il a enfreint. Deux textes forts différents ont en commun de mentionner la Loi dans leur titre. *Du problème des lois*⁵²⁹ donne la parole à un des membres d'un peuple soumis à des lois connues de la seule noblesse qui expose ce qu'a de pénible le fait d'être gouverné selon des lois qu'on ignore ainsi que les réflexions et les projets destinés à comprendre ce que sont ces lois, voire à tenter, en vain, de les rejeter.

Devant la Loi, la « légende »⁵³⁰ qui donne lieu à un subtil exercice de commentaire de type « talmudique », à la fin du roman *Le procès*, lors de l'entretien de Joseph K. avec le prêtre dans la cathédrale⁵³¹, a également été publié du vivant de

⁵²⁷ Franz Kafka, *Du problème des lois*, Récits II, traduits par André Vialatte et Marthe Robert, Œuvres T. V, Cercle du Livre précieux, Paris, Claude Tchou, 1964, pp. 243-245.

⁵²⁸ François Ost, Raconter *la Loi*, ch. V, pp. 327 – 405, éd. Odile Jacob, Paris 2004.

⁵²⁹ Le texte de référence, pour *Devant la Loi*, est ici celui de la traduction qu'en a donnée B. Lortholary : Kafka, *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, pp. 148-150, Garnier Flammarion, 1991. Pour *Du problème des lois*, c'est le texte qui figure dans le tome V des Œuvres complètes, tr. fr. de A. Vialatte et M. Robert, Cercle du Livre précieux, éd. Claude Tchou, Paris, 1964 - 1965.

⁵³⁰ Selon Michaël Löwy, Kafka désigne ce récit tantôt comme « histoire » (dans *Le Procès*), tantôt comme « légende » (dans son Journal), tantôt comme « parabole ». Michaël Löwy, « *Devant la loi* » : le judaïsme subversif de Franz Kafka, in *Raisons Politiques*, n°8, novembre 2002, *La pensée Juive* (vol. 2).

⁵³¹ *Le Procès*, ch. IX, « Dans la cathédrale », tr. fr. G.-A. Goldschmidt, éd. Pocket, 1983.

Kafka, en 1919, dans le recueil *Un médecin de campagne*. Un « homme de la campagne » vient à la porte de la Loi solliciter du gardien l'accès à la Loi. Le gardien lui ayant dit qu'il « ne peut pas entrer maintenant », et l'ayant défié d'entrer malgré son interdiction en évoquant les dangers qu'il encourt, « l'homme de la campagne » se résout à attendre « la permission d'entrer ». Il reste devant la porte « des jours, des années », tente à plusieurs reprises, mais sans succès, de corrompre le gardien et consume sa vie dans cette attente. Pourtant, même quand il est devenu quasi aveugle, il distingue toujours la « lueur que rien n'éteint et qui passe par la porte de la Loi ». Au moment où il va mourir, il pose une dernière question au gardien : « N'est-ce pas [...], tout le monde voudrait tant approcher la Loi. Comment se fait-il qu'au cours de toutes ces années il n'y ait eu que moi qui demande à entrer ? » Et la réponse que le gardien vocifère à son oreille affaiblie met fin au récit : « Personne d'autre n'avait le droit d'entrer par ici, car cette porte t'était destinée, à toi seul. Maintenant je pars et je vais la fermer. »...

Ce texte a déjà suscité bien des commentaires, sans rien perdre de sa puissance ni de son mystère. « On est saisi d'impuissance face à cette page et demie. » écrit George Steiner dans les premières lignes d'un passage de la « *Note sur Le Procès de Kafka* »⁵³² qu'il consacre à la légende, avant d'ajouter, un peu plus loin, « il semble qu'il y ait autant de façons de lire « *Devant la loi* » qu'il est de manières de conduire et d'imaginer sa vie. Chacune est partielle ; chacune sollicite une autre tentative. ». Et Jacob Rogozinski impute cette « impuissance » à « la densité limpide [du texte qui] défie tout commentaire »⁵³³. On doit néanmoins essayer de le lire et, sans prétendre en donner une interprétation nouvelle, d'y trouver de quoi faire avancer la réflexion sur ce qui est déjà en jeu dans ce travail.

⁵³² George Steiner, *De la Bible à Kafka*, traduction française 2002, Hachette Littératures

⁵³³ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, Collège international de philosophie, Paris, 1999, p. 2.

En effet, il s'agit ici du rapport d'un sujet quelconque à la Loi qui apparaît comme étrangement inaccessible. George Steiner fait observer que l'expression qui correspond en yiddish à « homme de la campagne » « a des connotations d'incompétence obstinée »⁵³⁴, ce qui laisse supposer soit que *cet homme-ci* est particulièrement inapte dans sa quête de la Loi, soit, puisque « l'homme » n'est pas autrement caractérisé, que l'inaptitude qu'il présente serait commune, ordinaire, serait le lot de quiconque sollicite, comme lui, « accès à la Loi ».

En tout cas, la Loi – que nul n'est censé ignorer – est, elle, censée être universelle, accessible à tous et à chacun. Pourtant son accès s'avère difficile, voire impossible et, en tout cas, toujours différé.

Outre qu'on peut s'attacher à leur dimension onirique, les « paraboles » de Kafka, selon M. Löwy⁵³⁵, sont « de petits textes brefs à forte charge paradoxale ». Et celle-ci ne manque pas à la règle. On peut souligner quelques uns des paradoxes les plus manifestes.

L'homme de la campagne obéit à l'injonction sous jacente à la formule consacrée, « *nul n'est censé ignorer la Loi* », puisqu'il cherche à y « entrer ». Pourtant, lorsqu'il se présente devant elle, quand il veut franchir la porte, il doit « solliciter » l'accès auprès du gardien. Et cet accès est constamment ajourné sans pour autant jamais être interdit à proprement parler. D'ailleurs « la grande porte de la Loi est ouverte, comme toujours. ». La chute du récit précise plus tard que cette porte qu'on l'a « empêché » de franchir est l'accès qui lui était réservé.

Premier paradoxe : celui qui donne sa structure au texte, soit un accès à la Loi différé jusqu'à la mort de celui à qui il est pourtant exclusivement réservé. Cette porte est ouverte pour toi, mais tu ne peux pas encore la passer, « pas encore » : ce n'est jamais, ce ne sera jamais le bon moment.

⁵³⁴ Il a été impossible de trouver l'expression yiddish qui correspondrait au texte de Kafka.

⁵³⁵ *Loc. cit.*

Prenant la formule consacrée au sérieux, il ne veut pas ignorer la loi, mais y « entrer ». Le gardien le contraint à rester « hors la loi ». Or on pourrait s'étonner de la forme négative de la formule consacrée et tenter de la transformer en une formule affirmative. Ce serait quelque chose comme : « tout homme – chacun – est supposé connaître la loi ». Pourtant on ne l'énonce jamais ainsi. Cela tient peut-être au sens ambigu du verbe « ignorer » : s'agit-il réellement du contraire de « savoir » ou de « connaître » ? Ne s'agirait-il pas, aussi bien, du contraire de « reconnaître » ? C'est-à-dire de « ne pas prendre en considération », de « négliger », d'« oublier » ? Nul ne serait censé négliger (oublier, mépriser) la Loi. « Entrer dans la loi », est-ce une façon de la « connaître » ? Si l'on ne peut négliger l'association d'idées qui engage directement vers une interprétation concernant la signification sexuelle de cette image⁵³⁶, malgré sa facilité, il faut peut-être surtout se préoccuper de la structure « dedans / dehors ». Être dehors, à la porte, se voir refuser l'accès à la Loi, être « hors la loi » malgré soi, c'est plutôt « être exclu » de l'appartenance à un cercle dans lequel on souhaite être intégré, et qu'on reconnaît, auquel on accorde de l'importance. Mais le gardien lui-même est hors (de) la loi puisque, comme l'observe Jacques Derrida⁵³⁷, il se tient nécessairement au-dehors, devant la porte dont il garde l'accès, tournant le dos à la loi pour faire face à l'homme de la campagne.

Deuxième paradoxe, donc : que le gardien qui se tient « dehors » et qui, de surcroît, tourne le dos à la Loi, que ce « hors la loi » interdise, fût-ce provisoirement, l'accès à la Loi à celui qui aspire à y entrer. C'est ce « hors la loi », incapable de supporter la vue du troisième gardien après lui, lui-même plutôt impuissant donc, qui « fait la loi », qui impose « sa » loi à qui veut connaître la Loi, comme si lui la « connaissait ». Et c'est à celui qui semble « reconnaître » la Loi, s'en soucier, que l'accès en est barré.

⁵³⁶ Jacques Derrida mentionne la signification sexuelle de l'expression « *ante portas* ». « Préjugés : devant la loi », in *La Faculté de Juger*, ouvrage collectif, Collection Critique, Colloque de Cerisy, Éditions de Minuit, Paris, 1985.

⁵³⁷ *Op. cit.*, p. 127.

C'est dans « la Loi » que l'homme de la campagne veut entrer. Mais l'article défini, ici, ne sert pourtant pas à définir la loi dont il s'agit. Quant à la majuscule, nécessaire en allemand et, apparemment, unanimement reprise dans les traductions françaises, outre qu'elle donne de la majesté à cette loi, elle laisse supposer, pour reprendre les termes de Jacques Derrida⁵³⁸, qu'il s'agit là de « la loi des lois », puisqu'elle demeure tout à fait indéterminée, du fait de l'article défini et, en un sens, malgré lui. Or, pour désirer « entrer dans la Loi », il faut en avoir une idée, il faut n'être pas entièrement « hors la loi ». Ce dont l'homme de la campagne cherche l'accès, c'est la Loi qui lui permettrait de reconnaître les lois, au pluriel, auxquelles il a peut-être déjà eu à faire, c'est la loi dans sa pureté qui rendrait raison des lois, qui lui permettrait de prendre acte du système des lois et de savoir lesquelles il doit réellement reconnaître.

Troisième paradoxe : en quête de « la Loi », de la « loi des lois », l'homme de la campagne se laisse rebuter par un « obstacle » minime, un gardien parmi d'autres, le premier de la série, qui lui paraît « l'unique obstacle » à surmonter⁵³⁹, alors qu'il ne relève pas même d'une loi, quelle qu'elle soit. C'est un pouvoir de fait, une force dont la légitimité n'est pas même interrogée qui constitue l'obstacle. L'homme de la campagne, qui admet l'existence de cette Loi suprême qu'il veut rencontrer, s'incline devant une puissance que la Loi dont il reconnaît l'existence devrait lui permettre d'ignorer. Sans doute faut-il être déjà « entré dans la Loi » pour être en mesure d'évaluer les puissances et les forces.

⁵³⁸ J. Derrida précise : « on ne sait pas de quelle espèce de loi il s'agit, celle de la morale, du droit ou de la politique, voire de la nature, etc. Ce qui reste invisible et caché en chaque loi, on peut donc supposer que c'est la loi elle-même, ce qui fait que ces lois sont des lois, l'être-loi de ces lois. » *Op. cit.*, pp. 109-110.

⁵³⁹ « C'est comme pour quelqu'un qui a cinq marches basses à monter, tandis qu'un deuxième n'en a qu'une, mais une qui, du moins pour lui, est aussi haute que les cinq autres réunies ; le premier ne se contentera pas de venir à bout de ses cinq marches, il en montera des centaines, des milliers d'autres, il aura mené une vie pleine et fatigante, mais aucune des marches qu'il a gravies n'aura pour lui autant d'importance que n'en a pour le second cette unique marche, la plus haute, celle qu'il ne pourrait pas monter quand il y mettrait toutes ses forces, celle qu'il ne peut pas atteindre et que, bien attendu, il ne peut pas non plus dépasser. » Kafka, *Lettre au père*, in *Préparatifs de noce à la campagne*, L'imaginaire, Gallimard, 1985, p. 250.

Le gardien, en allemand, *der Türhüter*, est un curieux « gardien ». Plus qu'il ne protège la Loi ou qu'il ne veille sur elle, c'est la porte qu'il garde, comme accès à un secret (*ein Geheimnis hüten*). Les *Gesetzeshüter* sont les « représentants de la loi », ceux qui la gardent contre toute atteinte⁵⁴⁰, non pas des gardiens qui doivent en interdire l'accès. L'homme de la campagne se heurte à un gardien qui, loin de veiller sur la Loi pour la faire respecter, n'en garde que la porte, mais la garde comme on garde un coffre-fort, une propriété privée, pour la réserver, non pour la préserver. Le gardien n'entend rien à la loi, pas plus qu'à son accès. Figure d'un pouvoir exécutif qui se borne à prononcer des interdictions arbitraires, puisqu'il est lui-même en proie à la peur des gardiens qui sont plus près que lui de la Loi dont il ignore apparemment tout, ce gardien semble plus un chien de garde – dont il a même les puces – qu'une réelle autorité. On peut voir dans l'attente qu'il impose à l'homme de la campagne, l'une des formes de l'exercice du « pouvoir absolu » dont Pierre Bourdieu dit qu'il est « pouvoir de se rendre imprévisible et d'interdire aux autres toute anticipation raisonnable, de les installer dans l'incertitude absolue en ne donnant aucune prise à leur capacité de prévoir »⁵⁴¹. Le gardien serait la figure d'une tyrannie stupide et arbitraire, exercée sans autre légitimité qu'un rapport de forces qui lui est favorable dans une situation contingente. Mais on peut aussi y voir la figure du fonctionnaire, impersonnel puisqu'il n'agit pas en son nom propre, ne disposant pas, dans l'exercice de sa fonction, de sa liberté, puisqu'il se bornerait à exécuter des consignes.

Quatrième paradoxe, qui se mêle au précédent : voici un homme venu de la campagne pour rencontrer la Loi, muni de « beaucoup de choses », dont certaines sont « précieuses » – qu'il dépense pour tenter de soudoyer le gardien –, qui semble donc en avoir fait le but de son existence ou, au moins, une condition de la poursuite de son existence, qu'on peut supposer animé d'un désir assez fort de rencontrer la Loi pour tout miser sur cette démarche, et qui se laisse pourtant impressionner par un

⁵⁴⁰ C'est l'expression qu'on emploie, par exemple, à propos de la Constitution, *der Grundgesetz*.

⁵⁴¹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, pp. 269 sqq. Bourdieu évoque plutôt *Le procès*, mais ce qu'il dit de l'attente est, bien entendu, aussi pertinent pour ce texte.

gardien, par un pouvoir ou une force que la Loi ne légitime pas et qui n'a pour ressort que sa capacité de transmettre la peur, son pouvoir d'intimidation. Sans pour autant renoncer à l'accès à la Loi – dont « la lueur que rien n'éteint » se laisse toujours apercevoir –, mais en acceptant l'ajournement perpétuel que le gardien lui impose, l'homme de la campagne consume sa vie dans la procrastination à laquelle il accepte de se résigner, à en mourir. En quête de la Loi, il se laisse dominer par un pouvoir auquel elle devrait lui permettre de se soustraire, qu'elle devrait lui permettre d'ignorer.

Cette légende, on le sait, figure aussi dans *Le Procès* où elle fait l'objet d'un long échange, extrêmement précis et sophistiqué, entre K. et le prêtre. Or une des questions centrales de cette discussion porte sur le mensonge. Contre les affirmations de l'ecclésiastique qui défend les fonctionnaires de la justice et, dans la légende, le gardien de la porte, K. préfère penser que le gardien a menti et déplore que le mensonge soit érigé en ordre universel⁵⁴². Mais plus qu'au mensonge du gardien, la vaine consommation de la vie de l'homme de la campagne est peut-être due à sa propre attitude. On peut en effet considérer qu'il se méprend sur les propos du gardien, puisqu'il entend un interdit là où ne se formule explicitement qu'un délai. Il pourrait passer outre, ne pas se laisser impressionner par ce que dit le gardien, mais l'attitude puérile à laquelle il se tient – parce qu'il s'est d'abord laissé dominer par la peur⁵⁴³, par une crainte qui l'humilie –, annihile sa capacité à exercer la liberté dont il dispose et le fait quasiment déchoir de son humanité. Ainsi se contente-t-il de supplier le gardien, puis de chercher à le corrompre, au lieu de passer outre l'interdit provisoire. C'est vraisemblablement son « infantilisme » qui motive le délai, à supposer que « quelqu'un » en décide. Pour exercer son droit d'entrer, il aurait fallu qu'il se pose lui-même en être humain doué de liberté et capable d'assumer les responsabilités

⁵⁴² *Le Procès*, *loc. cit.*, p. 249.

⁵⁴³ Walter Benjamin dit que, dans les récits de Kafka, la peur « n'est pas une réaction, mais un organe ». Voir *Franz Kafka. Lors de la construction de la muraille de Chine*, in *Œuvres*, II, pp. 284 -294, Gallimard Folio Essais, Paris, 2000.

qu'implique l'action libre – ainsi que les risques qui les accompagnent. Il se laisse prendre au piège de ses illusions sur la puissance des obstacles qu'il aurait à franchir et se recroqueville en une position de petit garçon soumis qui attend une permission⁵⁴⁴.

Pourtant, même si l'homme de la campagne est en partie responsable de son échec à entrer dans la Loi, il n'en reste pas moins que la légende affronte aussi le lecteur à l'impossibilité d'accéder à elle comme à l'impossibilité, pour la Loi, de se laisser approcher. Comment concevoir cette inaccessibilité ?

Dans un passage où il discute et conteste le fait qu'on interprète les œuvres de Kafka dans la perspective d'une philosophie de la religion, W. Benjamin a ces mots : « C'est par leur inachèvement que ces livres attestent véritablement l'action de la grâce. La seule et unique vertu providentielle du fragment, chez Kafka, est qu'il empêche la loi de jamais s'énoncer comme telle »⁵⁴⁵. On ne peut certes pas dire qu'en tant qu'objet littéraire, cette nouvelle soit « inachevée ». Elle laisse pourtant bien au lecteur un sentiment d'inachèvement, d'ouverture sur un questionnement sans fin, d'insatisfaction. On a souvent considéré cet inachèvement comme signe d'une butée sur un impossible, voire sur un impossible constitutif de l'écriture et Blanchot a pu dire que « l'acte d'écrire était pour Kafka sa réponse révolutionnaire à l'impossible et à ses interdits »⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Voir l'analyse de Ingeborg Henel, « Die Türhüter legende und ihre Bedeutung für Kafka's „Prozess“ », in *Deutsche Vierteljahresschrift für Litteraturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 37, 1963.

⁵⁴⁵ *Loc. cit.*

⁵⁴⁶ Par exemple Blanchot qui, dans le livre qu'il consacre à Kafka, *De Kafka à Kafka*, a ces quelques lignes : « C'est comme si la possibilité que représente mon écriture avait pour essence de porter sa propre impossibilité – l'impossibilité d'écrire qu'est ma douleur –, non pas seulement de la mettre entre parenthèses ou de la recevoir en elle sans la détruire ni être détruite par elle, mais de n'être vraiment possible que dans et à cause de son impossibilité », Gallimard 1981, p. 85 de l'édition Folio. Autre exemple : Vadim Kozovoï, *Lire Kafka avec Freud*, Conférence prononcée à Montreuil à l'Université populaire Anatole France, dans le *Cycla Arts & Littérature*, dont est extraite cette formule.

Mais sans traiter de la question de l'ajournement, de l'inachèvement, de l'impossibilité, dans l'œuvre, dans l'écriture, voire dans la vie de Kafka, il est nécessaire ici de tenter de comprendre en quoi ces traits peuvent appartenir à la Loi en elle-même.

On peut penser que ce serait dû à la transcendance de la Loi⁵⁴⁷, transcendance qui exclurait toute autre façon de l'approcher qu'une révélation qui en autoriserait l'accès. On peut aussi l'envisager comme relevant d'une théologie négative. Mais si la Loi se dérobe à qui veut la contempler ou la rencontrer en « face à face », c'est peut-être plus simplement du fait qu'on se la représente alors comme loi universelle, certes, (l'homme de la campagne, lui, dit que tout le monde voudrait l'approcher), mais aussi comme extérieure au sujet, imposée par un Autre tout-puissant auquel elle demanderait de se soumettre sans réserve. C'est ce qu'exprime cette idée d'une rencontre « face à face » d'une Loi objet de vénération et de crainte : elle serait de l'ordre d'une ordalie⁵⁴⁸. Or la fin de la légende, en signifiant que la porte était réservée à l'homme de la campagne, laisse entendre au contraire que la Loi, même si elle est universelle, ne peut se dire au sujet que de façon parfaitement singulière, que c'est à lui de l'entendre, de la trouver par lui-même – voire en lui-même. Si sa lueur est telle que rien ne l'éteint, si donc elle est visible, comme un objet, il faut peut-être aussi savoir l'entendre, plutôt qu'en chercher une présentation objective en pleine lumière.

La Loi existe bien, mais l'homme de la campagne la cherche là où elle n'est pas ; ou

⁵⁴⁷ C'est cette conception que récusent Deleuze et Guattari, dans leur lecture « anti-œdipienne » (*Kafka, Pour une littérature mineure*, Minuit, 1975). Stéphane Nadaud soutient aussi que l'homme de la campagne est et demeure « en dehors de la Loi [...] et de la Structure, en tant que celle-ci est le milieu où s'exerce cette Loi » (Stéphane Nadaud, *Homoparentalité hors-la-loi*, Lignes, Paris, 2006, pp. 80 sqq.). On pourrait leur opposer ce passage des cahiers de Kafka : « Ce ne sont pas la paresse, la mauvaise volonté, la maladresse – encore qu'il y ait bien une certaine part de tout ceci, parce que "la vermine est née du néant" – qui me font échouer ou ne me font pas même échouer en toutes choses : vie de famille, amitié, mariage, profession, littérature, mais c'est l'absence du sol, de l'air, de la loi. Me créer ceux-ci, voilà ma tâche ». Franz Kafka, *Journal intime*, tr. fr. de Pierre Klossovski, Grasset, Paris, 1945, pp. 220-221. Une autre traduction en est donnée par Marthe Robert, à la date du 23 février 1918, p. 136, « Quatrième cahier in octavo », *Préparatifs de noce à la campagne*, Gallimard, Paris, 1957. Rien n'est souligné dans le texte de Kafka.

⁵⁴⁸ Voir plus haut, deuxième partie, chapitre 1, l'impossibilité ou le danger de voir Dieu.

plutôt, au moment où il pourrait la trouver en passant par la porte qui lui est réservée, il ne sait pas la reconnaître et la distinguer des lois auxquelles il est habitué et qu'elle devrait permettre d'évaluer. Il a en tête l'exigence absolue de la Loi, mais la confond avec les lois de substitution, avec les commandements plus ou moins arbitraires, auxquels il s'est jusqu'alors soumis. Cherchant la Loi qui l'en libèrerait, il ne sait pas franchir le pas qui lui permettrait de rencontrer cette Loi qui s'adresse à chacun de façon absolument singulière, que chacun a à trouver sans l'attendre des différents pouvoirs qui n'en proposent que des caricatures fantasmagiques. Au fond, il commet une erreur d'adresse : incapable de s'adresser directement à elle, ou, mieux, de se rendre présent et disponible quand elle s'adresse à lui, c'est au gardien qu'il s'en remet de l'accomplissement de son désir de trouver la Loi.

Comment expliquer cette erreur d'adresse ?

À la synagogue, ou à la *schul*, comme la plupart des Juifs ashkénazes préfèrent la nommer puisque c'est là qu'on étudie la Torah, un cérémonial précis règle la lecture de la Loi. Les rouleaux de la Loi, cachés à la vue de la communauté, sont serrés dans l'arche dont on doit les sortir pour les apporter à la tribune de lecture, où on les extrait de façon rituelle de l'étui qui les protège. C'est un honneur que d'être appelé à la lecture d'un passage de la Torah, et cet honneur porte en hébreu le nom de *alliyah la-Torah*, « montée à la Torah ». Le jour même de la *bar mitsvah*, le rituel qui marque son accès au statut d'adulte responsable, le jeune garçon est invité pour la première fois à monter à la Torah pour procéder à cette lecture. Mais on l'a auparavant préparé à la lire et à la discuter, au cours d'un enseignement, au *talmud Torah* comme dans sa famille. Car si pour les Juifs, Dieu est Dieu, la Torah et les commentaires sont objets et sources d'enseignement et de discussion depuis quelques millénaires. La Loi n'est pas l'objet d'une révélation mais d'un enseignement.

Pour un lecteur juif, dans le texte de Kafka, le lieu où se tient la Loi, même s'il n'est guère précis, ne peut qu'évoquer cette « montée à la Torah ». Si l'homme de la campagne ne sait pas saisir sa chance d'entrer dans la Loi par la porte qui lui était pourtant réservée, c'est qu'il lui manque le soutien et la préparation qui lui auraient permis de faire le premier pas et de franchir le seuil. L'erreur d'adresse de l'homme de la campagne tient peut-être à cette absence d'éducation.

On peut encore évoquer le cérémonial pascal dont le cœur est la lecture collective de la *Haggadah* (la narration ou le récit) qui relate la sortie d'Égypte et les événements miraculeux qui ont accompagné l'Exode. Cette lecture ponctue le *seder* (l'ordonnement du déroulement de la cérémonie familiale du premier soir de la fête de *Pessah*) dont l'objectif est d'enseigner l'histoire de la libération des esclaves mais aussi d'aider les enfants à faire le premier pas pour « entrer dans la Loi ». Cette idée d'enseignement est si forte qu'il y a longtemps que la *Haggadah* est un « texte » à part, constitué, un véritable manuel d'enseignement. Au cours de cette cérémonie, s'il y a de nombreuses bénédictions et d'autres prières, il y a aussi des instants de pure pédagogie, histoires, comptines, *midrachim* de quelques célèbres rabbins, etc. Mais le plus important de ces moments est celui où le plus jeune des enfants susceptibles d'apprendre et de parler pose les questions. « Pourquoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres ? ». On lui répond : il s'agit de célébrer la fin de l'esclavage dont Dieu nous « tira d'une main puissante et d'un bras étendu ». Quelle que soit la science ou la piété des adultes, ils doivent ce récit à leurs enfants et aux enfants de leurs enfants. Mais ils doivent aussi savoir que les enfants ne sont pas tous pareils. Car la *Haggadah* distingue quatre types d'enfants : celui qui est sage, celui qui est méchant, celui qui est simplet et ... celui qui ne sait pas poser de questions.

Celui est sage pose une question raffinée qui atteste ses connaissances et on lui répond en conséquence.

Celui qui est méchant peut demander : « qu'est-ce donc pour vous que toutes ces cérémonies ? ». Il dit « pour vous » et non « pour nous », s'excluant ainsi de la

communauté. Il faut lui répondre « C'est en vue de cette célébration que Dieu a agi en ma faveur, lorsque je suis sorti d'Égypte ». « En ma faveur », car lui, qui dit « pour vous », n'aurait pas été délivré.

Le simplet, lui, demanderait « Qu'est-ce que tout cela ? ». À lui, il faudrait répondre : « C'est d'une main puissante que le Seigneur nous a fait sortir d'Égypte, foyer de servitude ».

Quant à celui qui ne sait pas poser de questions, à la différence des trois précédents, il faudrait commencer par le commencement, ainsi qu'il est prescrit dans la *Torah* : « Ce jour là tu raconteras à ton fils... ». Ensuite, il faut lui dire « C'est d'une main puissante que le Seigneur nous a fait sortir d'Égypte, foyer de servitude ».

Le Loi n'est pas « révélée », elle n'est pas une « idole », on ne peut en soudoyer le gardien pour y entrer : elle est accessible à celui à qui on a dit, expliqué, enseigné qu'elle l'était. Ensuite, qu'il fasse preuve de son intelligence, de ses capacités de raisonnement pour la voir, pour la trouver dans sa singularité de sujet. « *Avant qu'il meure, toute l'expérience de tout ce temps passé afflue dans sa tête et prend la forme d'une question, que jamais jusque-là il n'a posée au gardien* », écrit Kafka, à la fin de la nouvelle. Jusqu'alors, s'il a bien formulé quelques « demandes », l'homme de la campagne a été « celui qui ne sait pas poser de questions ». Personne n'a lu avec lui, pour lui, la *Haggadah* de *Pessah*⁵⁴⁹. La première marche reste pour lui impossible à gravir⁵⁵⁰.

Erreur d'adresse due à l'absence d'une introduction à la Loi, c'est là ce qui exclut qu'il puisse trouver la Loi qu'il cherche⁵⁵¹, parce qu'il se laisse prendre à ce que

⁵⁴⁹ Toute la réflexion sur l'importance de la « montée à la Torah » et de l'enseignement s'inspire des précieuses remarques de L. Kott (communication privée).

⁵⁵⁰ Voir plus haut, note 13.

⁵⁵¹ « Jamais je n'ai appris la règle », peut-on lire dans les « Cahiers divers et feuilles volantes », p. 277, *Préparatifs de noce à la campagne, op. cit.*

François Ost désigne comme « impostures normatives », en tous points différentes de la Loi qui n'a d'existence – et de valeur – que comme loi symbolique humanisante⁵⁵², celle que l'éducation peut tenter de transmettre à un sujet qu'elle prépare à la reconnaître.

⁵⁵² François Ost, *Raconter la Loi*, ch. V, pp. 327 - 405, éd. Odile Jacob, Paris 2004.

TROISIÈME PARTIE
L'OMBRE PORTÉE DE LA RÈGLE

Introduction

Si la tradition philosophique s'interroge beaucoup sur le terme et sur la notion de loi, la question de savoir ce qu'est une règle semble y être assez peu traitée, sinon récemment, depuis que le renouveau des recherches en logique et les réflexions de Wittgenstein sur la question particulière de savoir ce que c'est que « suivre une règle » et ses implications pour la théorie de la signification. On peut même remarquer qu'il arrive que la règle serve à définir la loi, sans être elle-même définie, comme c'est le cas, par exemple, dans la définition thomiste de la loi juridique⁵⁵³ ou dans la définition cartésienne de la loi de la nature⁵⁵⁴.

Qu'est-ce donc qu'une règle ? Qu'est-ce qui pourrait distinguer une règle d'une loi ?

L'origine étymologique du mot loi, lequel apparaît en français en 980 dans l'expression « lei divine » où il a la forme « lei » est latine : il s'agit de « *legem* », accusatif de « *lex, legis* ». Bien que ce ne soit pas certain, on peut envisager qu'il y aurait une origine commune au nom « *lex* » et au verbe latin « *lego, legere* » qui signifie « lire », après avoir signifié « cueillir », puis « recueillir », « ramasser », « rassembler », « choisir ». Sans savoir quelle évolution a mené au sens « lire », on connaît bien l'expression « *senatum legere* » qui signifiait à Rome « faire l'appel des sénateurs ». Or, en grec, il y a aussi un verbe « λέγω » (*legô*), qui a aussi signifié « cueillir », puis « énumérer », puis s'est fixé pour signifier « dire ». On envisage même qu'il y aurait un ancien sens technique du « *lego* » latin et du « λέγω » grec, qui serait vraisemblablement un sens politique et religieux⁵⁵⁵. On peut penser que la loi a d'abord

⁵⁵³ « La loi est une certaine règle, et mesure des actes, selon laquelle on est poussé à agir ou retenu d'agir. » *Somme Théologique*, I a, Question XC, article I.

⁵⁵⁴ « ... les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature. », *Le Monde*, ch. VI, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 345, Classiques Garnier, éd. 2001. *op. cit.*, ch. VII, p. 349.

⁵⁵⁵ A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4e édition, Klincksieck, 1960.

été d'ordre religieux. À tout le moins est-elle d'abord la loi qui prescrit. Sans chercher à faire dire à l'étymologie plus qu'elle ne le permet, la loi, pour nous, se dit et se lit.

Ce qui caractérise ce mot, en latin, c'est l'idée de « convention », de contrat exprès entre deux personnes ou deux groupes (ou le peuple et lui même), idée qui le distingue de deux autres termes : « *jus, juris* » qui est d'abord une formule dictée, ce qui implique l'idée d'un droit imposé, et « *mos, moris* », la coutume qui, au contraire, implique l'idée d'une transmission irréflectie. La loi serait « consciente », impliquerait une volonté. En tout cas, ce caractère spécial de la loi explique qu'elle doit être écrite et promulguée. La loi se dit, la loi s'écrit. C'est pourquoi elle peut entretenir un certain rapport à la vérité. Ce qui la distingue de la règle, même si les usages divers des deux termes tendent à minimiser cette différence.

La règle, elle, si on se réfère aux différentes définitions disponibles, se caractérise par deux traits majeurs, constance ou uniformité d'une part, rapport à la pratique, de l'autre.

Elle évoque d'abord une certaine constance, une uniformité qu'on peut constater dans la forme ou dans la durée. Est en effet dit « régulier » – outre “ce qui est conforme à la règle” –, ce qui présente une certaine constance, celle de l'égalité ou de l'harmonie des éléments, ou encore de la totalité de sa forme : rythmes réguliers, polygones réguliers, traits réguliers d'un visage ; mais est aussi dit « régulier » ce qui revient à des intervalles de temps égaux, sens déjà dans la détermination du “rythme régulier”, mais plus caractéristique encore des mouvements réguliers d'une machine, d'une horloge, ou encore des « règles » des femmes. C'est ce sens, de la régularité comme constance, fréquence, répétition ou uniformité, qui domine dans l'expression courante « en règle générale », qui renvoie à ce qui se passe, à ce qui se produit ordinairement quand certaines circonstances sont réunies.

Mais la règle est surtout orientée vers l'action qu'elle indique et qu'elle norme, voire détermine. On ne peut oublier que la règle est d'abord, au sens concret du terme, un objet, un instrument qui sert à mettre d'équerre, à tracer des lignes droites ou à mesurer des longueurs. C'est cet usage du terme qui donne lieu ultérieurement à ceux qui en dérivent, la règle à calcul, la règle logarithmique, la règle graduée, la règle d'appareil. De cet emploi consacré à l'instrument qui guide ou norme une action, le mot règle conserve la signification *pratique* quand il prend le sens d'abord "figuré" de prescription, qu'elle soit d'ordre moral, intellectuel ou technique pour ce qui concerne les actions ou les conduites. Il est d'ailleurs, en français, employé dès le XVI^e siècle, dans le domaine des sciences, des techniques ou des métiers, pour les prescriptions à suivre, ce qui apparaît ensuite dans les beaux-arts, en littérature et en grammaire, au XVII^e siècle. Qu'il s'agisse de la « règle de trois », des « quatre règles » (les quatre opérations fondamentales) de l'arithmétique, de la « règle des trois unités » du théâtre classique, ou des règles d'un jeu, la règle est ce guide qui doit assurer la correction ou la justesse d'une pratique assortie de contraintes. C'est au XVII^e siècle qu'en français le sens de « règle » – comme celui de loi –, passe de l'idée d'une obligation à celle de régularité.

La règle est donc solidaire de l'uniformité ou de la prescription, voire, dans certains cas, de l'uniformité *et* de la prescription. On peut d'ailleurs dire que la règle prescriptive ne peut l'être qu'en ce qu'elle est associée à l'idée d'une uniformité ou d'une constance, constance déjà avérée qu'on cherche à préserver ou à perpétuer, ou constance qu'on veut instaurer. Que la règle réfère à l'action n'exclut donc pas pour autant qu'elle présente la même dualité que la loi et reçoive tantôt une acception normative ou prescriptive, tantôt une acception constative ou descriptive. On pourrait supposer que la régularité de fait, celle qu'on constate dans les phénomènes, engendre le dessein ou l'exigence d'en instituer une là où elle n'est pas d'abord donnée. Ainsi le sens prescriptif de la règle trouverait-il son origine dans son sens

descriptif, même si, à l'évidence, il ne s'y résorbe pas. Il faut enfin mentionner que c'est dans le domaine religieux que la règle prend peut-être le plus nettement un sens prescriptif, puisqu'elle y désigne l'ensemble des préceptes *disciplinaires* auxquels sont soumis les membres d'un ordre religieux.

Alors que, comme on l'a vu, la loi est d'abord un énoncé, ce qui rend problématique son statut, constatif ou impératif, la règle au contraire est d'abord un instrument de l'action : c'est là ce qui rend problématique sa généralité et quasi impossible son universalité. Pour les distinguer l'une de l'autre, on pourrait se référer par exemple aux précisions que donne Robert Blanché pour distinguer la règle d'inférence de la loi en logique.

« Tandis que la loi demeure sur le plan de la théorie, et que son énoncé est susceptible de vérité ou de fausseté, une règle d'inférence est un énoncé normatif ou impératif qui, comme tel, relève des catégories pratiques : une règle n'est ni vraie ni fausse, elle est bonne ou mauvaise ». Cette réflexion use du sens « descriptif » de la loi pour y opposer le sens « prescriptif » ou normatif de la règle. Elle est par ailleurs complétée par une deuxième remarque : « Tandis que la loi s'exprime à l'intérieur du calcul, la règle est extérieure au calcul, qu'elle domine. La première appartient à la langue, la seconde à la métalangue : c'est un énoncé métalogue, qui dit quelque chose *au sujet* des énoncés de la logique. Les règles de commutation, par exemple, *parlent* d'équivalences, alors que les lois correspondantes *sont* des équivalences ; les règles font *mention* d'un connecteur dont les lois font *usage* »⁵⁵⁶. La règle relèverait du commentaire du système ou du corpus proprement scientifique.

Ce texte concerne la logique, mais il permet de mesurer le rapport que la loi prétend entretenir avec la vérité. Ce rapport est patent dans les « lois » au sens scientifique du terme, en tout cas jusqu'au début du XX^e siècle. Mais dans le cas des

⁵⁵⁶ *Introduction à la logique contemporaine*, (pp. 72 sqq. de l'édition de 1996), Armand Colin, Paris, 1968.

lois prescriptives, il y a aussi, de la part de ceux qui les instituent ou les honorent, l'idée de ce rapport à la vérité, ne serait-ce que dans la mesure où la loi prescriptive se veut « bonne » ou « juste », sans se présenter seulement comme une règle, plus ou moins adaptée, parmi d'autres possibles. Que la Loi soit censée venir de Dieu ou de la Nature, chaque fois qu'elle est fondée sur un être souverain ou ultime dont la dimension normative tient à son privilège ontologique, la loi est tenue pour « vraie ». Et c'est encore le cas quand la loi est dictée par la raison, dans la philosophie pratique de Kant, par exemple, c'est-à-dire quand on ne conçoit pas la raison simplement comme faculté de calcul, mais qu'on lui accorde un sens et une valeur fondateurs et normatifs.

La règle ne se réfère donc pas d'abord à la vérité, mais à l'action à faire, ou à l'opération à effectuer. Pourtant, dans la mesure où elle renvoie aussi à la régularité constatée et non pas seulement à la conduite à adopter, elle peut aussi entretenir un rapport avec la vérité, en ce qu'elle rapporte ce qui se passe ordinairement et qu'elle prétend à une « vérité d'observation » : « en règle générale... », « il est de règle que... ». Mais elle peut aussi se rapporter indirectement à la vérité par le truchement de ce qu'elle prescrit à partir de certaines fins ou valeurs qui, à leur tour, se réfèrent à la vérité ou sont en relation étroite avec elle. Ainsi des règles de méthode, qui prescrivent une manière de procéder en vue d'un résultat qui peut lui-même être la vérité quand il s'agit d'une méthode d'investigation, scientifique, juridique ou même policière, ou des règles de conduite censées se fonder sur un certain savoir du bien agir.

Il reste que la loi est de l'ordre de la parole. La loi prescriptive se dit, s'édicte, s'écrit. En ce sens, l'interdit lui-même, en tant qu'il est *ce qui est dit entre les hommes*, « devrait » toujours être énoncé, ce qui n'est pas nécessairement le cas : c'est peut-être pourquoi Lévi-Strauss, qui fait pourtant de l'interdit de l'inceste un universel ne le désigne que comme règle, même s'il en parle comme de la « Règle par excellence ». La règle, elle, n'est de l'ordre de la parole que dans certains cas. Ce sont d'abord les

cas où on l'énonce comme constat d'une régularité : c'est l'observateur qui dit ce qui rend compte de la constance de certains phénomènes. Ce sont ensuite les cas où on l'énonce délibérément pour préciser les contraintes auxquelles une pratique doit se soumettre. Il en va ainsi, évidemment des règles d'un jeu, quel qu'il soit. C'est pourquoi d'ailleurs ceux qui s'intéressent aux règles usent fréquemment de l'image ou du concept de jeu. Mais les règles d'un jeu sont souvent assez peu nombreuses, alors que leur mise en œuvre dans la pratique effective du jeu suppose des « stratégies » qui, elles aussi, règlent l'action et dont le nombre ne dépend pas seulement des possibilités ouvertes et limitées par la règle du jeu, mais également de l'inventivité des joueurs.

Les trois chapitres qui suivent s'attachent à trois auteurs dont la réflexion porte sur la règle ou plutôt sur les règles, car il est important de remarquer que si le singulier s'impose pour évoquer la Loi dans les domaines juridique, éthique ou religieux, on use le plus souvent du pluriel pour évoquer les règles, même dans leur dimension prescriptive. Loin de célébrer la Loi, comme les auteurs que la précédente partie évoque, ils s'attachent aux phénomènes et aux pratiques pour tenter de concevoir leur régularité sans tenter de lui donner d'autre fondement que son effectivité et en tentant de distinguer les règles auxquelles on pense qu'ils obéissent de celles qu'on peut penser y découvrir.

Vanité et santé⁵⁵⁷ des lois et des règles⁵⁵⁸

« Qui [...] obéit [aux lois] parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi. Elle est toute ramassée en elle ; elle est loi et rien davantage. »⁵⁵⁹ Pascal

Le maître mot de Pascal, quand il s'agit de parler de la société humaine, c'est celui de « coutume ». C'est la coutume qui fait les conditions des hommes, c'est la coutume qui préside au choix du métier, c'est la coutume qui détermine nos « principes naturels », c'est la coutume qui constitue la jurisprudence. On ne peut épuiser le domaine de la coutume, dont chacun sait qu'elle « est une seconde nature qui détruit la première ». Mais Pascal ajoute aussitôt : « Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature »⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Ce titre s'inspire d'un article de L. Thirouin, « Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien », in *XVIIe siècle*, n°134, janvier / mars 1982, pp. 31 – 50.

⁵⁵⁸ On ne sépare pas ici les lois des règles parce qu'il semble que Pascal parle de « lois » quand il s'agit de dispositions juridiques, de « lois positives », mais sans les distinguer en « essence » des règles ni des usages, du fait de leur origine et de leur statut communs : d'institution humaine, avec pour ultime origine la force sous ses différentes formes, physiques ou imaginaires. Quant aux lois scientifiques, si Pascal les mentionne souvent, il n'en reste pas moins qu'elles sont elles-mêmes marquées du sceau de l'incertitude qui affecte l'homme dans toutes ses activités, y compris la connaissance de la « nature », comme on le verra plus loin.

⁵⁵⁹ Dans les pages qui suivent, les références aux textes de Pascal sont données à partir de deux éditions. Celles qui sont indiquées « M. », suivi d'un numéro renvoient à l'édition des *Pensées* qu'on doit à Emmanuel Martineau sous le titre : *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, éditions Fayard / Armand Colin, 1992 ; celles qui sont indiquées « Br. », suivi d'un numéro de fragment pour les *Pensées* ou de l'indication d'une page, renvoient à l'édition ancienne des *Pensées et opuscules* par L. Brunschvicg, Classiques Hachette, 1971. Ici : M, 125 ; Br., 294.

⁵⁶⁰ M., 125, Br., 93.

Qu'est-ce que la coutume ? D'où tient-elle sa force ? Pourquoi faut-il se résoudre à la suivre ?

La coutume, c'est une façon d'agir établie par l'usage reçu ; reçu des « pères », des ascendants, de la vie ordinaire des hommes dans leur pays, leur région, leur « condition ». De leur milieu dirait-on aujourd'hui. Elle ne régit pas seulement nos manières d'agir, puisqu'elle concerne aussi bien pensée et croyance : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration »⁵⁶¹. Et encore : « Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela ? »⁵⁶².

Son autorité lui vient précisément de là : « la coutume [...] est reçue : c'est le fondement mystique de son autorité »⁵⁶³. Au principe de la coutume, donc, il y a – et il n'y a que – l'ancienneté, l'habitude, la répétition, la fréquence.

C'est bien à cela que les demi habiles objectent : leur examen critique les conduit à déclarer vaines les lois et les règles sociales de leur temps, dont ils n'ont aucune peine à montrer qu'elles ne sont pas réellement fondées, faute d'un principe indiscutable, comme le serait la nature ou la raison, où les ancrer.

Pascal l'accorde et même avec plus de radicalité que quiconque. S'il s'agit, par exemple, de la règle essentielle de l'Ancien Régime qui concerne le statut de la noblesse et le respect qu'on lui doit, il est facile d'établir l'absurdité d'un usage qui ne se fonde, en dernière analyse, que sur le hasard de la naissance : « Vous [n'avez, aux richesses dont vous vous trouvez maître,] aucun droit de vous-même et par votre nature [...] et non seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde, que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages dont vous descendez. Mais d'où dépendent ces mariages ? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille

⁵⁶¹ M., 150 ; Br. 245.

⁵⁶² M., 44 ; Br., 89.

⁵⁶³ M., 127 ; Br., 294.

occasions imprévues »⁵⁶⁴. Ou encore : « Ainsi tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature, mais d'un établissement humain »⁵⁶⁵. La nature est ainsi récusée.

Quant à la raison : « Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un État, le premier fils d'une reine ? L'on ne choisit pas pour gouverner un bateau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison »⁵⁶⁶. Aucun fondement réel ou sérieux à l'ordre social qui règne, qu'il s'agisse du statut de la noblesse ou de l'hérédité du pouvoir monarchique. « Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi »⁵⁶⁷.

Et pourtant, les demi habiles ont tort. Les conséquences qu'ils tirent de ces observations sont elles-mêmes vaines, parce que leur analyse s'arrête là où il faut la développer dans toute sa puissance. Leur erreur : croire en la possibilité d'un fondement légitime, quel qu'il soit. Ce n'est pas l'origine, naturelle ou rationnelle, des lois ou des règles qui en fait la pertinence ou la valeur. C'est leur rôle et leur efficacité. La naissance est le fait du hasard ? Soit. Le mérite serait un meilleur critère pour décider de ceux qui doivent conduire les affaires ou qu'on doit respecter ? Oui. Mais qui décidera du mérite ? « car tous diront qu'ils méritent ». Les lois sont déraisonnables ? Oui, et « les demi savants [...] triomphent à montrer là-dessus la folie du monde », comme à tourner en dérision le fait de choisir « le divertissement et la chasse plutôt que la prise »⁵⁶⁸. Mais elles sont lois.

Que demande-t-on à des lois ? D'assurer l'ordre, car « le plus grand des maux est les guerres civiles [qui] sont sûres si on veut récompenser les mérites »⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ *Trois discours sur la condition des grands*, premier discours, Br., p. 234.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ M., 127 ; Br. 320.

⁵⁶⁷ M., 126 ; Br. 294.

⁵⁶⁸ M., 131 ; Br., 324.

⁵⁶⁹ M., 127 ; Br. 313.

D'assurer l'ordre, c'est-à-dire de le rendre sûr, de permettre de vivre en sécurité, d'éviter les conflits qui naîtraient si on devait commencer à mettre en cause les règles qui organisent l'action et la vie en société.

Or la coutume remplit cet office. Car sa puissance est telle qu'elle met les principes communs hors de cause et qu'ils en tirent leur vigueur et leur efficacité. À partir de leurs analyses, les demi habiles commettent une seconde erreur : puisqu'ils croient qu'on pourrait trouver aux règles et aux lois un autre « fondement » que la coutume, un véritable fondement, ils font connaître ce qu'ils ont découvert, le peu de fondement des lois et règles en usage, et exposent ainsi toute la vie sociale aux plus grands troubles.

Pascal, lui aussi, débusque l'arbitraire des règles et des lois en usage. Mais, là où les demi habiles en appellent à la raison ou à la nature, par exemple en invoquant les « lois naturelles communes en tout pays »⁵⁷⁰ en lesquelles résiderait la justice, il affirme « qu'il n'y en a aucune vraie et juste à introduire » et que « nous n'y connaissons rien »⁵⁷¹.

Pourtant, si les lois et les règles « n'ont pour elles que leur ancienneté, le consensus qui peu à peu les a rendues fortes »⁵⁷², il reste que, dans la mesure où ces caractères suffisent à les rendre efficaces dans la réalité de la vie sociale, il n'y a rien à en attendre de plus. En sorte que dénoncer leur principe, la coutume, ne peut que les fragiliser et, avec elles, anéantir l'ordre nécessaire et utile à l'existence sociale. Il est

⁵⁷⁰ M., 126 ; Br., 294. L'édition Brunschvicg donne « connues » et non pas « communes ».

⁵⁷¹ M., 130 ; Br., 325.

⁵⁷² Selon l'expression de Laurent Thirouin, in *Le hasard et les règles, Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, 1991, livre auquel ces pages doivent beaucoup. Ici, p. 43.

dangereux de dévoiler « le fondement mystique » de l'autorité de la coutume : « Qui la ramènera à son principe l'anéantit »⁵⁷³.

Lois et règles n'ont aucun fondement légitime, mais il faut qu'elles soient fortes pour garantir la possibilité de l'existence des hommes en société. Elles sont égales quant à leur origine, également dénuées de fondement, mais elles ne se valent pas toutes pour autant, leur efficacité permettant d'en distinguer la valeur.

Que faire donc, à l'égard des lois ou des règles ? Les respecter, « avec la pensée de derrière », en sachant que la paix « est le plus grand des biens »⁵⁷⁴.

« Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succèdera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.[...] »⁵⁷⁵.

L'origine de l'ordre est dans les rapports de forces qui permettent au plus fort de faire cesser la guerre ou le conflit, par l'institution arbitraire de règles contingentes, qui lui donnent sa légitimité. La loi s'origine dans la force et ne doit sa légitimité qu'à la « paix » qu'elle favorise.

Mais cette force ne peut être forte qu'à la condition d'emprunter l'apparence de la justice avec laquelle lois et règles n'ont pourtant rien à voir par essence.

⁵⁷³ M., 127 ; Br., 294.

⁵⁷⁴ M., 128 ; Br., 319.

⁵⁷⁵ M., 129 ; Br., 304.

En effet, le sentiment de la justice existe : « La force sans la justice est accusée »⁵⁷⁶ et « on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice »⁵⁷⁷. Cela ne signifie pas qu'on sache ce qu'est la justice ni qu'on puisse faire fonds sur la raison – hors de la foi et de la grâce divine –, mais cela requiert le lien entre force et justice. Il faut une force « juste » ou une justice forte. « La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. [...] Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. »⁵⁷⁸

La force a l'avantage parce qu'elle est indiscutable, perceptible, donc facile à reconnaître, parce qu'elle sait se faire reconnaître en s'imposant : « comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on l'a mise entre les mains de la force et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer »⁵⁷⁹.

La force n'est pourtant assurée que par le jeu de la coutume. C'est la coutume qui donne force aux usages et aux règles. Évoquant le passage des *Pensées* qui porte sur les « inventeurs » auxquels on refuse la gloire, passage qui semble opposer la force et la coutume et dans lequel Pascal écrit : « les plus forts en nombre ne veulent que suivre »⁵⁸⁰, L. Thirouin fait observer que « l'inertie est une donnée essentielle des sociétés, dans la mesure seulement où elle rencontre le désir de la majorité ». Et il ajoute : « la source réelle de la force est donc toujours la même, c'est le nombre »⁵⁸¹. Si la coutume est respectée, c'est sans autre raison que cette force du plus grand nombre qui ne veut « que suivre » la coutume, mais auquel, d'autre part, on a laissé –

⁵⁷⁶ M., 129 ; Br., 298.

⁵⁷⁷ M., 130 ; Br., 325.

⁵⁷⁸ M., 129 ; Br., 298.

⁵⁷⁹ M., 130 ; Br., 878.

⁵⁸⁰ M., 128 ; Br., 302. On peut se demander si « *ne vouloir que suivre* » n'est pas une des formes d'un désir de « tranquillité » qui serait aussi bien le désir de la paix, donc de l'ordre.

⁵⁸¹ *op. cit.* p. 50

ou fait – croire qu'elle était juste. « Le peuple suit [la coutume] par cette seule raison qu'il la croit juste ; sinon il ne la suivrait plus quoiqu'elle fût coutume, car on ne veut être asservi qu'à la raison ou à la justice »⁵⁸².

Force, coutume, sentiment de la justice se conjuguent donc, à la faveur de l'imagination⁵⁸³, pour assurer le respect des lois et des règles qui permettent de vivre en paix. C'est en effet l'imagination qui permet à la coutume de se constituer, d'acquérir et de conserver son pouvoir. Immédiatement à la suite du fragment cité plus haut à propos « des cordes de nécessité », Pascal ajoute : « Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle ; jusque-là, la pure force l'a fait, ici, c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse, des roturiers, etc.

Or ces cordes qui attachent le respect à tel et à tel en particulier sont des cordes d'imagination »⁵⁸⁴.

On sait que l'imagination selon Pascal est une puissance d'illusion, « maîtresse d'erreur et de fausseté »⁵⁸⁵, non pas puissance d'invention et de création, mais forme de représentation qui nous conduit à la méconnaissance de la « réalité » qu'elle ne nous donne au mieux que déformée, ou à laquelle elle substitue, au pire, divagation et mensonge.

Louis Marin insiste, à propos de Pascal, sur le caractère néanmoins producteur de l'imagination. « [...] l'imaginaire est à la fois dans le sujet et dans l'objet ou plutôt [...], par le jeu des signes, effets de forces et des forces des croyants, le sujet – ceux qui n'ont que des sciences imaginaires – et l'objet, l'imagination à laquelle ils ont affaire, sont produits par le fonctionnement même de l'imaginaire, car ce sont les signes, ces *vains* instruments, qui entraînent irrésistiblement le respect de ceux qui les

⁵⁸² M., 130 ; Br., 325.

⁵⁸³ M., 129 ; Br., 204.

⁵⁸⁴ M., 129 ; Br., 304.

⁵⁸⁵ M., 123 ; Br., 82.

subissent pour ceux qui les portent. [...] Ce qui est en jeu, dans le jeu du discours, c'est de faire croire à la réalité des simulacres »⁵⁸⁶.

En elles-mêmes contingentes du fait du hasard des rapports de force qui a présidé à leur institution, les lois ne sont fortes que par la reconnaissance que le plus grand nombre leur accorde ; le plus grand nombre les reconnaît parce qu'il les croit justes ; il les croit justes parce qu'elles sont anciennes – et qu'il ne s'interroge pas sur ce à quoi il est accoutumé. Autrement dit, la puissance de la coutume tient à ce qu'elle ne se fait pas sentir comme telle, à ce qu'elle se transforme, sous l'effet de l'imagination jointe à l'habitude, en une « seconde nature ».

Ce qui ne peut se faire que parce que la force « parle » et se donne l'apparence de la justice. Louis Marin écrit : « Sujet de discours, la force parle et la force qui se représente en signes, c'est la force qui s'autonomise et s'institue, qui édicte la loi qui est sa loi, qui se légitime et s'autorise ; [...] ».

Le discours de la force, discours d'auto institution et d'auto légitimation [...] est le pouvoir... »⁵⁸⁷. Et il ajoute : « Le discours de l'imaginaire étayé sur le discours de la force, et lui donnant sa force d'obligation, sa justice, telle est l'institution éthico-politique »⁵⁸⁸.

Il faut obéir aux lois sans se tromper, comme l'indique la formule citée en exergue : « Qui [...] obéit [aux lois] parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi. Elle est toute ramassée en elle ; elle est loi et rien davantage. »

⁵⁸⁶ Louis Marin, « Discours du pouvoir / Pouvoir du discours : Commentaires pascaliens », in *Pascal et Port-Royal*, Éditions du Collège International de Philosophie, 1997, p. 137 - 138. C'est L. Marin qui souligne.

⁵⁸⁷ Louis Marin *op. cit.*, p. 116 *sqq.* C'est L. Marin qui souligne.

⁵⁸⁸ *Op. cit.*, p. 143.

Ce que sait le véritable habile est très simple. S'il faut respecter les lois, c'est parce que ce sont des lois. S'il faut respecter les règles, c'est parce que ce sont des règles. S'il faut respecter les usages, c'est parce que ce sont des usages⁵⁸⁹.

Ou encore, comme le dit L. Thirouin, « la règle est justifiée par sa seule faculté de régler »⁵⁹⁰.

On doit respecter lois et règles pour leur capacité à remplir leur nécessaire fonction, et non pas pour la justice qu'on en attendrait. L'erreur serait d'oublier que les lois, en tant que telles, n'ont rien à voir avec la justice, même si le « peuple » les croit – et « doit » les croire – justes. Il faut leur accorder le respect qui leur convient. Les règles et les lois sont de l'ordre de la chair, étant de l'ordre de la force⁵⁹¹ qui, seule, peut assurer l'ordre et la paix relative nécessaires à la vie humaine.

Or il ne faut pas confondre les ordres, parce que c'est en cela que consiste la tyrannie : « La tyrannie est de vouloir [avoir] par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites ; devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de créance à la science.

On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. [...] Et c'est de même être faux et tyran de dire : "Il n'est pas fort donc je ne l'estimerai pas ; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas" »⁵⁹².

Et encore : « Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière»⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Pascal admet même qu'on suive la mode. Cf. L. Thirouin, *op. cit.*, pp. 38-39 : « Pascal [...] trouve bon qu'on se conforme à la mode, c'est-à-dire que, pour tenir au mieux le rôle qu'on a tiré au sort, on se comporte selon les règles qui ont cours. Mais cela évidemment ne peut se faire sérieusement car ce sont des règles insignifiantes et par elles-mêmes sans valeur. ».

⁵⁹⁰ *op. cit.*, p. 48.

⁵⁹¹ L. Thirouin, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁹² M., 128 ; Br., 332.

⁵⁹³ M., 131 ; Br., 337 (*Gradation*). Bien entendu, Pascal ne s'arrête pas là, puisque ce fragment continue : « Les dévots, qui ont plus de zèle que de science, les méprisent malgré cette considération qui les fait

Il reste pourtant à comprendre ce qui conduit Pascal à cette conception des lois et des règles qui repose sur la disqualification de la nature et de la raison. Pourquoi une telle disqualification ?

Clément Rosset soutient que « la perspective philosophique de Pascal, qui est celle des Sophistes, des Sceptiques et de Montaigne, commence par biffer [...] la *nature*. [...] Avec le péché originel, l'homme a quitté une fois pour toutes sa nature (et la nature du monde qui l'entourait) : aujourd'hui, la "vraie nature"⁵⁹⁴ est perdue »⁵⁹⁵.

Il n'y a donc pas de nature actuelle, même si le concept de nature n'a pas disparu de la pensée de Pascal qui la conserve dans une perspective théologique et lui accorde « un site temporel en un passé transcendant et immémorial »⁵⁹⁶.

Qu'il n'y ait pas de nature implique qu'il n'y a pas non plus de « surnature » : s'il y a des *miracles*, ce sont des faits et ils ne peuvent s'opposer ni à la raison, ni à la nature (absente), mais il faut les penser comme les autres faits positifs, en tenant compte de ce qu'ils constituent des exceptions aux règles.

« Ce qui existe – qui n'est ni nature ni surnature – est, pour Pascal, d'ordre "sous naturel", participe d'une "sous nature". Sous nature ne manifestant jamais de principe d'organisation, n'offrant à la disponibilité du regard que le repérage brut d'associations muettes quant à la "raison" de leur association. », dit C. Rosset qui

honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure.

Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre selon qu'on a plus ou moins de lumière.... »

⁵⁹⁴ M., 158 ; Br., 426. « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature ; comme, le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien ».

⁵⁹⁵ Clément Rosset, *Logique du pire*, PUF, 1971, Appendice II au chapitre 3, Pascal et la nature du savoir, pp. 144 *sqq.* Le présent travail doit beaucoup à la brillante analyse de C. Rosset – comme à celle de L. Thirouin, qui d'ailleurs y renvoie – parce qu'elle insiste autant sur le rejet du rationalisme que sur l'exercice de la raison qui caractérisent la réflexion philosophique, scientifique et religieuse de Pascal.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 145.

évoque le « "silence" de la loi – laquelle apparaît ainsi comme d'ordre éternellement empirique »⁵⁹⁷.

Cette sous-nature est constituée d'un nombre indéfini de faits qui s'entrecroisent et se nouent, formant des entrelacs et des réseaux, sans jamais constituer un ensemble unifié, ni un système. Ce qui permet de penser cette sous-nature, c'est l'idée de hasard, « qui récuse toutes les idées », ce pourquoi d'ailleurs sont seules possibles pour l'œuvre scientifique de Pascal « l'indifférence aux idées et l'attention aux faits »⁵⁹⁸.

Ni nature ni loi, mais le *hasard*. C'est le hasard qui règne dans la sous nature, dans tout ce qui existe, dans tout ce sur quoi on peut réfléchir, dans les pensées⁵⁹⁹ et dans tout ce qui affecte les hommes aussi bien que dans l'histoire⁶⁰⁰. Hasard même dans la volonté et la foi qui est « affaire [...] de grâce, ou de pari »⁶⁰¹.

C'est encore le hasard qui suscite l'angoisse « dont la plupart des *Pensées* peuvent être considérées comme des variations » écrit encore C. Rosset⁶⁰² qui renvoie à deux des fragments qui portent sur l'expérience de la contingence : « ... je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps ont-ils été destinés à moi ? »⁶⁰³. Et « ... donc je ne suis pas un être nécessaire »⁶⁰⁴.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 146. Il est difficile ici de ne pas penser aux fréquentes mises en garde formulées par Wittgenstein – par exemple : « Ne pensez pas, voyez ! » *Recherches philosophiques*, § 66 – ou à sa constante dénonciation des dangers de la théorie. Quant à Pascal : « il faut particulariser cette proposition générale » (M., 137 ; Br., 109).

⁵⁹⁹ M., 117 ; Br., 370 : « Hasard donne les pensées, et hasard les ôte ; point d'art pour conserver ni pour acquérir. » ; et aussi, M., 78 ; Br. 432, à propos de la grandeur ou de la bassesse de l'homme : « ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard ».

⁶⁰⁰ M., 121 ; Br., 162 : « Le nez de Cléopâtre... »

⁶⁰¹ C. Rosset, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ M., 144 ; Br., 205.

⁶⁰⁴ M., 144 ; Br., 469.

Et la *Disproportion de l'homme*⁶⁰⁵ doit alors se comprendre, non comme « proportion misérable et démesurée par rapport à l'infini, mais [comme] absence de proportion où prendre mesure pour connaître son lieu et *éprouver* son être. Éprouver : c'est-à-dire, d'abord, déduire son être de l'épreuve d'un repère. Peu importe d'être petit ou grand, ici ou là, mais bien d'être quelque part, faute de quoi il deviendra douteux qu'on soit même quelque chose et que quelque chose existe en quoi l'on soit »⁶⁰⁶.

Sans un lieu assuré, il est impossible de fonder quoi que ce soit. Or le lieu de l'homme n'est ni situable, ni pensable. Ce qui éclaire aussi les considérations de Pascal sur les termes qui s'opposent (oppositions et renversements entre oui et non, tout et rien, trop et trop peu). S'opposant à l'interprétation sur fond de système qu'en propose L. Goldman⁶⁰⁷, C. Rosset affirme qu'« en régime de hasard, les oppositions se côtoient [...] et [que] la généralité [exprime] une vérité "régionale" (sans référence à un principe de généralisation) »⁶⁰⁸.

C'est pourquoi les règles ne diffèrent pas fondamentalement des « exceptions ». La règle, sans se confondre avec l'exception, n'en diffère pourtant que par la quantité. La majorité des individus d'une espèce sont constitués de façon semblable, mais il y a des « monstres » : c'est seulement sa rareté qui fait voir un individu comme « monstre » par rapport au membre « normal » d'une espèce. C'est par hasard que certains phénomènes se produisent plus souvent que d'autres. Et C. Rosset d'évoquer l'argument du sorite, soit « à partir de quand un ensemble de grains forme-t-il un tas ? », pour demander à partir de quand un ensemble d'exceptions constitue une règle. « Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons à une nécessité naturelle, comme qu'il fera demain jour, etc. Mais souvent

⁶⁰⁵ M., 63 ; Br., 72.

⁶⁰⁶ C. Rosset, *op. cit.*, p. 148

⁶⁰⁷ L. Goldman, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard Tel, 1983 ; première édition, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1959.

⁶⁰⁸ C. Rosset, *op. cit.*, p. 148.

la nature nous dément, et ne s'assouplit pas à ses propres règles »⁶⁰⁹. Ou encore, à propos du vide et de la physique des Anciens, cette mise au point sur l'expérience : « pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit ; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire... Car dans toutes les matières où la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents »⁶¹⁰. Seule, la mathématique, qui ne concerne pas la réalité concrète dans sa diversité, peut instaurer un ordre durable. Mais, si elle peut garder l'ordre, « elle est inutile en sa profondeur »⁶¹¹.

La connaissance scientifique peut bien être utile ou passionnante, mais elle ne peut pas aboutir à une connaissance qui échappe totalement à la diversité, à l'inconstance, à la contingence des faits de la nature. Et Clément Rosset de conclure que la critique de Pascal porte bien sur le rationalisme, mais non sur la raison, dont les capacités ne sont pas mises en doute, parce que c'est du côté de l'objet et non pas du sujet qu'il y a « défaillance ». « La raison est apte à connaître, mais à elle ne s'offre rien de connaissable. [...] La raison pêche par excès, non par défaut : confrontée sans cesse à un manque à penser qui est l'existence en tant que non-nature, alors qu'elle aurait, elle, de quoi penser une nature »⁶¹². C'est parce que les généralités qu'atteignent les sciences concernent la sous-nature, où règne le hasard, que les lois scientifiques ne peuvent absolument pas être « nécessaires ».

Tout effort de « rationalisation est voué à l'échec car la nature est essentiellement confuse et répugne à tout ordre artificiel. [...] Le travail du scientifique, du physicien comme Pascal, n'aboutit pas à dégager (à retrouver) une rationalité dans

⁶⁰⁹ M., 24 ; Br., 91.

⁶¹⁰ *Fragment d'un traité du vide*, Br., p. 82.

⁶¹¹ M., 147 ; Br., 61.

⁶¹² C. Rosset, *op. cit.*, p. 150.

la confusion apparente, mais à repérer des récurrences auxquelles, dans un cadre donné, à un moment donné de l'histoire de la connaissance scientifique, il accordera le nom de règles. [...] Mais ce n'est là qu'une approche quantitative, toujours susceptible de modifications dès que le déséquilibre instable entre règle et exception se transforme »⁶¹³.

Le hasard règne dans la « sous-nature ». Mais la répétition, l'habitude, la coutume et l'imagination le dissimulent à la majorité des hommes. Le hasard est réglé par la coutume, qui est une « seconde nature », ou qui permet de voir comme nature ce qui ne l'est pas. L'ordre que l'homme y « trouve » est en réalité un ordre arbitraire qu'il y instaure. Évoquant la difficulté qu'il y a à juger de son ouvrage, Pascal écrit : « il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne ; mais non pas trop. De combien ? Devinez »⁶¹⁴. La référence aux peintres évoque le point à partir duquel s'organise la perspective et qui impose la distance à partir de laquelle on doit contempler le tableau, point indivisible, choisi comme repère. C'est précisément la question permanente de Pascal : quel repère choisir, à défaut d'en trouver un qui soit fixe ? « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants »⁶¹⁵ et « le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau, mais où prendrons-nous un port dans la morale ? »⁶¹⁶.

Selon Louis Marin, « Quoi que l'habile pense, quelle que soit sa pensée, elle est immédiatement dissoute, détruite, indéterminée par la fonction de l'énonciation dont l'habile ne peut tenir le discours. Tout en disant comme le peuple, comme tout le monde, des fixités, des indivisibilités, des totalités, l'habile ne s'y fixe pas. La

⁶¹³ L. Thirouin, *op. cit.*, p. 22.

⁶¹⁴ M., 118 ; Br., 114.

⁶¹⁵ M., 63 ; Br., 72.

⁶¹⁶ M., 22 ; Br., 389.

« position » fixe d'une part, et la pensée à l'infini de l'infini d'autre part, marquent la dissolution de tout lieu de vérité, théorique ou pratique »⁶¹⁷.

Il faut bien que les hommes, l'habile aussi bien que le « peuple », se choisissent des repères et instaurent des règles pour fixer l'inconstance de leur situation dans un monde lui-même livré au hasard.

Instaurer des règles, c'est là précisément le propre du jeu. Qu'est-ce qu'un jeu, sinon une activité réglée par quelques règles arbitraires, auquel nul ne demande d'exhiber leur fondement, leur raison d'être, puisqu'elles n'ont d'autre fonction ni d'autre sens que de permettre de jouer ? Il se peut que certaines règles soient plus intéressantes que d'autres, au sens où elles permettent un jeu plus intelligent ou plus prenant, mais aucune n'est fondée « en amont ». Ce sont leurs effets qui importent, non leur raison d'être. Ou plutôt, leur raison d'être réside dans leurs effets. La règle est constitutive du jeu, des jeux, de tous les jeux. Elle organise le jeu et on ne lui demande pas de faire preuve de sa légitimité. On joue selon les règles, ou alors on ne joue pas, ou encore on change de jeu. – Et de règle.

On sait que Pascal s'est intéressé aux jeux, et tout particulièrement aux jeux de pur hasard qui étaient alors très mal considérés et dont Furetière dit que « ce sont les jeux des fainéants, des débauchés ou des avarés, dont les principaux sont les cartes ou les dés »⁶¹⁸. Pascal s'y est intéressé, en mathématicien, dès le *Traité du triangle arithmétique*⁶¹⁹, et sans la moindre réprobation morale. Il a résolu pour son ami le Chevalier de Méré le problème qui consistait à savoir comment répartir les mises entre des joueurs quand la partie est interrompue avant le terme prévu pour tenir compte des

⁶¹⁷ *Op. cit.*, p. 128.

⁶¹⁸ *Le Dictionnaire Universel d'Antoine Furetière*, Tome II, article Jeux de hasard, Éditions SNL – Le Robert, Paris, 1978.

⁶¹⁹ Pascal, *Traité du triangle arithmétique*, in *Œuvres complètes*, présentées par Lafuma, Éditions du Seuil, Paris 1963, pp. 50 à 63 ; voir en particulier le chapitre III : Usage du Triangle arithmétique pour déterminer les partis qu'on doit faire entre deux joueurs qui jouent en plusieurs parties.

chances différentes que chacun aurait eues de gagner si la partie avait atteint son terme normal. Il a même échangé une correspondance enthousiaste avec Fermat à propos de cette « règle des partis ». C'est que l'activité scientifique de Pascal n'est pas séparée des pratiques sociales et que la vie sociale, dans tous ses aspects, propose à l'esprit des objets tout aussi dignes de réflexion que ceux qui sont déjà conçus comme objets de science. C'est pourquoi sa réflexion sur les lois, les règles et les coutumes ne saurait être isolée de sa pensée scientifique.

Le hasard est un objet majeur de la pensée de Pascal et L. Thirouin peut affirmer, à la suite de C. Rosset, que « ...l'expérience du hasard pour Pascal est méthodologique et existentielle »⁶²⁰.

On peut donc bien considérer que les règles comme les lois ont pour fonction d'organiser le monde humain, le monde pratique comme le monde théorique, exactement comme les règles organisent le jeu, à ceci près qu'on choisit de jouer ou non à tel ou tel jeu, alors qu'on ne choisit pas de venir au monde, ni d'y venir dans telle société à telle époque : le hasard, avant qu'on choisisse de jouer à quelque jeu que ce soit, a déjà joué.

Le « milieu vaste », sur lequel voguent les hommes ne leur permet pas de « trouver » un point fixe précis. Ils doivent l'instituer, parce qu'ils sont sans cesse égarés dans le monde. Comme les joueurs suivent une règle qu'ils ne songent pas à remettre en question, parce que ce sont précisément son arbitraire et son absence de fondement qui en assurent la puissance, de même faut-il que les hommes suivent les règles de leurs diverses activités, même théoriques, sans pour autant les prendre plus au sérieux qu'elles ne le méritent, avec la « pensée de derrière ».

Dans la réalité, le jeu se joue et il n'y a aucune ambiguïté de la règle, de la loi, de l'usage, dans leurs applications. Tout cela fonctionne fort efficacement : ainsi le noble « me fera donner des étrivières si je ne le salue ».

⁶²⁰ *Op. cit.*, p. 22.

Il faut définitivement renoncer à chercher quelque autre justification à la loi ou à toute autre règle : nous sommes embarqués dans un jeu, dans des jeux de différentes natures, de différents ordres. Seule la religion, à condition de croire, ou de parier, peut donner, du fait de la grâce, des certitudes d'un autre ordre. Et on sait que le Dieu de Pascal n'est pas le dieu « des philosophes et des savants », mais le « Dieu d'Abraham, [...] d'Isaac, [et] de Jacob »⁶²¹.

⁶²¹ Comme le précise l'*Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort*, in *Pensées et opuscules*, édition Brunshvicg, Classiques Hachette, Paris, 1971 (p. 142), que l'édition Lafuma nomme *Le Mémorial*, in Pascal, *Œuvres Complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963 (p. 618).

L'habitus et la règle

« Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends » Pascal⁶²²

« Parler de jeu, c'est suggérer qu'il y a au commencement un inventeur du jeu, un nomothète, qui a posé les règles, instauré le contrat social ; [...] Alors qu'en réalité, c'est beaucoup plus compliqué » Bourdieu⁶²³

Ce n'est certes pas sans intention que Pierre Bourdieu, « philosophe de formation », a choisi de publier des *Méditations pascaliennes* ou d'évoquer Wittgenstein en donnant au collectif créé en 1995 ainsi qu'à la maison d'éditions qu'il gère – le nom de « Raisons d'agir »⁶²⁴.

À Pascal, il dit savoir gré de « sa sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste pour le “commun des hommes” et les “opinions du peuple saines” [ainsi que] de sa volonté, qui en est indissociable, de chercher toujours “la raison des effets”, la raison d'être des conduites humaines en apparence les plus inconséquentes ou dérisoires [...] au lieu de s'en indigner ou de s'en moquer, à la manière des “demi-habiles”, toujours prêts à “faire les philosophes” et à tenter d'étonner par leurs étonnements à propos de la vanité des opinions de sens commun »⁶²⁵. Bourdieu, a peut-être eu (ou pensé avoir) à combattre, comme Pascal, contre ses propres « Jésuites », en la personne de ceux qui tolèrent mal qu'on les soumette à leur tour aux analyses qu'ils ont coutume de pratiquer. En un sens, Pascal et Bourdieu ont en commun de « vendre la mèche » du monde dont chacun d'entre eux est pourtant partie prenante.

De Wittgenstein, qu'il a lu très tôt et qui se classe, selon lui, parmi les philosophes « les plus exigeants et les plus rigoureux », il adopte le « rapport de liberté et de rupture qu'il entretient avec la tradition philosophique » (même s'il évoque ce trait

⁶²² Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 348 ; Martineau, 79. Bourdieu cite et commente ce fragment dans les *Méditations Pascaliennes*, p. 157, Seuil, Paris, 1997.

⁶²³ Pierre Bourdieu, « De la règles aux stratégies », p. 81, *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987.

⁶²⁴ Wittgenstein distingue très soigneusement les « causes » des « raisons ». Voir le chapitre suivant.

⁶²⁵ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 10.

de Wittgenstein pour mettre en garde contre certains des usages qu'en font les spécialistes des sciences sociales qui citent cet auteur « chic et obscur » ou s'en réclament). Il discerne dans son œuvre la pensée « la plus apte à donner les moyens de maintenir la normativité des principes “grammaticaux” sans lesquels il n'y a pas de pensée possible tout en reconnaissant le caractère historique et social de toute pensée humaine »⁶²⁶ et, outre qu'il lui emprunte des instruments pour une épistémologie critique⁶²⁷, il est sensible à son souci anthropologique⁶²⁸.

Il n'est pas question d'étudier ici l'œuvre du sociologue français le plus renommé et influent après les grands fondateurs dont il se reconnaît l'héritier, d'autant que les études qui lui sont consacrées ne manquent pas. Il s'agit « seulement » de chercher ce que peut apporter à la réflexion sur la règle l'usage novateur de la notion d'*habitus* que propose ce « produit de l'École normale qui a trahi l'École normale »⁶²⁹.

On peut en premier lieu, pour préciser les enjeux que Bourdieu attache à la notion de règle, se référer à un texte dans lequel il mentionne explicitement « la polysémie du mot “règle” : employé le plus souvent au sens de *norme* sociale, expressément posée et explicitement reconnue, comme la loi morale ou juridique, parfois au sens de *modèle théorique*, construction élaborée par la science pour rendre raison des pratiques, ce mot s'emploie aussi, par exception, au sens de *schème* (ou de principe) immanent à la pratique, qu'il faut dire implicite plutôt qu'inconscient, pour

⁶²⁶ Pierre Bourdieu, « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale », *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, Paris, 2002.

⁶²⁷ « Wittgenstein est sans doute le philosophe qui m'a été le plus utile dans les moments difficiles », « Fieldwork in philosophy », *Choses dites*, p. 19, *op. cit.*

⁶²⁸ Christiane Chauviré peut assurer que « Wittgenstein a reçu une réception meilleure et plus rapide chez Bourdieu que chez les philosophes universitaires ou médiatiques ». « Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu / Wittgenstein : la force de l'*habitus* », *Critique*, Tome LI, n° 579/580, Paris, Août Septembre 1995.

⁶²⁹ Pierre Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992.

signifier tout simplement qu'il se trouve à l'état pratique dans la pratique des agents et non dans leur conscience »⁶³⁰.

Trois usages, donc, dont on pourrait dire qu'ils renvoient à la règle explicitement prescriptive ou normative imposée par une autorité, quelle qu'elle soit, même si elle est « diffuse », pour le premier, à la règle théorique énoncée (ou imposée aux phénomènes) par le « savant » pour le second, à la règle effectivement suivie dans leur activité, sans qu'ils se la représentent nécessairement, par les agents. On remarquera ici que le premier sens est immédiatement rapporté à des « lois ».

Dans ce bref recensement des trois emplois du terme et de leur fréquence respective, on trouve certains des éléments majeurs de la réflexion critique de Bourdieu sur le sens et la portée de l'usage de la notion de règle en sciences sociales. Car cette polysémie engendre, selon Bourdieu, des « paralogismes » que l'épistémologie des sciences sociales doit élucider. La première cible, Claude Lévi-Strauss, est d'ailleurs évoquée immédiatement après ce passage : Bourdieu cite un passage de la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté*⁶³¹ dont il relève que « la tonalité dominante [...] est celle de la norme alors que *L'Anthropologie structurale* est écrite dans la langue du modèle ou, si l'on préfère de la *structure*... ». Premier glissement possible, donc, de la règle théorique, construction élaborée par la science pour rendre raison des pratiques, à la norme.

Mais c'est sans doute le glissement de ce sens de la règle construite par le savant à celui de principe immanent à la pratique qui est le plus souvent dénoncé. Or cette confusion-là est due à l'« intellectualisme » que dénonce Bourdieu, « intellectualisme » qui transfère « la vérité objective établie par la science dans une pratique excluant la posture propre à rendre possible l'établissement de cette vérité »⁶³². Et Bourdieu qui s'attache à tenter de rendre compte de la pratique *effective* de ceux

⁶³⁰ *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 250, Points, Seuil, Paris 2000 (Première édition, 1972).

Souligné par l'auteur.

⁶³¹ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. xx-xxi, Mouton, Paris, 1967.

⁶³² *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 252.

qu'il appelle, à dessein, les « *agents* » plutôt que les « acteurs » (parce que ce dernier terme est susceptible d'occulter le fait que l'individu, socialisé, *est agi* autant qu'il *agit*, selon l'expression de Patrice Bonewitz⁶³³) ne cesse de revenir à la distinction nécessaire entre règle construite pour rendre compte des phénomènes et règle – éventuellement – effectivement suivie par l'agent, distinction que, trop souvent, les sciences sociales négligeraient.

C'est dans la linguistique structurale de Saussure, modèle auquel les autres sciences sociales ont voulu emprunter concepts et méthodes, que Bourdieu repère la première forme de l'intellectualisme qu'il reproche au structuralisme : « tous les présupposés – et toutes les difficultés consécutives – de tous les structuralismes découlent de [la] division originaire entre la langue et sa réalisation dans la parole, c'est-à-dire dans la pratique et aussi dans l'histoire... »⁶³⁴. Le souci de scientificité a en effet conduit Saussure, en quête d'un objet d'étude stable qu'il ne pouvait trouver dans l'expression individuelle, à distinguer de façon très tranchée la *langue*, phénomène social supra individuel qu'il peut traiter comme un système, de la *parole*, qui se rapporte toujours à une situation concrète et particulière et qui est donc éminemment variable et contingente. Mais « poser comme le fait Saussure que le médium véritable de la communication n'est pas la parole comme donnée immédiate considérée dans sa matérialité observable mais la langue comme système de relations objectives qui rend possibles et la production du discours et son déchiffrement, c'est opérer un renversement complet des apparences en subordonnant à un pur *constructum*, dont il n'est pas d'expérience sensible, la *matière* de la communication, ce qui se donne comme le plus visible et le plus réel »⁶³⁵. Et « se situer dans l'ordre de l'intelligibilité comme le fait Saussure, c'est adopter le point de vue du "spectateur impartial" qui, attaché à *comprendre pour comprendre*, est porté à mettre cette *intention herméneutique* au principe de la pratique des agents, à faire comme s'ils posaient les

⁶³³ *Premières leçons sur la sociologie de Bourdieu*, PUF, Paris, 1998.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁶³⁵ *Le sens pratique*, p. 51, Minuit, Paris, 1980. C'est l'auteur qui souligne.

questions qu'il se pose à leur propos »⁶³⁶. Au point de vue du « spectateur impartial », Bourdieu oppose le « refus du regard distant » et insiste sur le fait que, « au travers de l'habitus, du sens pratique et de la stratégie, se réintroduisent l'agent, l'action, la pratique et surtout peut-être la proximité de l'observateur aux agents et à la pratique »⁶³⁷.

En se détachant de l'activité concrète, en se désengageant de la communication réelle, on parvient certes à se donner un objet qui résulte d'une élaboration théorique et peut ainsi être soumis à l'analyse, mais on court aussi le risque de substituer cet objet construit à l'objet réel auquel les sujets parlants ont à faire dans leur pratique. Seul, le grammairien – ou le linguiste – étudie le langage pour le codifier ou en dégager les lois. Alors que les hommes ordinaires, eux, parlent et pensent en se *servant* de la langue qui est mise en œuvre dans des *paroles effectives*, le grammairien constitue le langage « en *logos* opposé à la *praxis* (et aussi bien sûr, au *langage pratiqué* »⁶³⁸. C'est que « l'indépendance du discours par rapport à la situation dans laquelle il fonctionne et la mise entre parenthèses de toutes les fonctions se trouvent impliquées dans l'opération initiale qui produit la langue en réduisant l'acte de parole à une simple exécution »⁶³⁹. Aussi l'intellectualisme, qui « est inscrit dans le fait d'introduire dans l'objet le rapport à l'objet, de substituer au rapport pratique à la pratique le rapport à l'objet qui est celui de l'observateur »⁶⁴⁰, présent dans le modèle même de toutes les théories structuralistes, doit-il être dénoncé et évité. Car rien n'assure, loin de là, que la *régularité* d'une pratique implique la présence effective d'une règle que l'activité mettrait en œuvre, à laquelle elle se conformerait.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 53. C'est l'auteur qui souligne.

⁶³⁷ « De la règle aux stratégies », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 78.

⁶³⁸ *Ibidem*.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 58.

L'intellectualisme lui-même est solidaire de l'« objectivisme » des sciences sociales que Bourdieu s'attache à critiquer. Il s'agit de discerner les limites de l'objectivisme structuraliste, quand il tend à confondre la réalité effective, dont il pense rendre compte dans la théorie, avec la réalité logico mathématique du système qu'il construit pour cela, sans pour autant faire retour au « subjectivisme » de la phénoménologie, qui insiste sur ce que perçoivent les « acteurs sociaux », et avec lequel le structuralisme a rompu précisément par souci de scientificité. Bourdieu dénonce d'ailleurs dans l'opposition entre ces deux orientations, qui, en définitive, concernent le statut même du sujet et de sa liberté, le type même du « débat interminable ». Il affirme qu'il est pourtant possible d'en sortir à condition de prendre acte de la « relation paradoxale de double inclusion » du sujet dans le monde et du monde dans le sujet que signale la pensée de Pascal citée en épigraphe : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends ». En élargissant « la notion d'espace pour y faire entrer, à côté de l'espace physique, auquel pense Pascal, ce [qu'il] appelle l'espace social », Bourdieu peut récuser « l'alternative scolaire du déterminisme et de la liberté »⁶⁴¹. L'espace physique et l'espace social dans lequel le « je » est compris, au sens où il y est « englobé, inscrit, impliqué », c'est *pratiquement* qu'à son tour, il le comprend, au sens de la connaissance et de la maîtrise. Et ce « je » « n'est pas nécessairement un "sujet" au sens des philosophies de la conscience, mais plutôt un habitus, un système de dispositions »⁶⁴².

À propos de sa propre démarche, Bourdieu déclare : « Si j'aimais le jeu des étiquettes [...] je dirais que j'essaie d'élaborer un structuralisme génétique : l'analyse des structures objectives – celles des différents *champs* – est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour

⁶⁴¹ *Méditations pascaliennes, op. cit.*, pp. 156-157.

⁶⁴² *Ibidem.*

une part le produit de l'incorporation des structures elles-mêmes : l'espace social et les groupes qui s'y distribuent est le produit des luttes historiques »⁶⁴³. Ailleurs, il envisage de s'attribuer le label « *constructivist structuralism* » ou encore « *structuralist constructivism* », et précise : « par structuralisme ou structuraliste, je veux dire qu'il existe *dans le monde lui-même et pas seulement dans les systèmes symboliques, langages, mythes, etc.*, des structures objectives indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle *habitus*, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des champs et des groupes, notamment de ce qu'on nomme d'ordinaire les classes sociales »⁶⁴⁴.

C'est donc bien pour remettre au centre de son travail sociologique les « agents » dans leurs pratiques par opposition à deux positions théoriques qu'il critique, si on se fie du moins à ses propres déclarations, que le concept d'*habitus* est convoqué, comme il le dit encore ailleurs : « On peut comprendre *rétrospectivement* – en fait, les choses ne se passent pas comme ça dans la réalité de la recherche – le recours à la notion d'*habitus*, vieux concept aristotélicien thomiste que j'ai complètement repensé, *comme une manière d'échapper à cette alternative du structuralisme sans sujet et de la philosophie du sujet* »⁶⁴⁵.

Il y a un lien nécessaire, au sein de la théorie de Bourdieu, entre la règle et l'*habitus*, comme le confirme l'ensemble de l'entretien de 1985 intitulé « De la règle aux stratégies »⁶⁴⁶, dans lequel il expose de façon assez détaillée ce qui l'oppose au structuralisme et, tout particulièrement, à Lévi-Strauss. « Il me semble que l'opposition

⁶⁴³ « Fieldwork in philosophy », p. 24, *Choses dites, op.cit.*

⁶⁴⁴ « Espace social et pouvoir symbolique », *Choses dites, op. cit.*, p. 147. Rien n'est souligné dans le texte de Bourdieu.

⁶⁴⁵ « Fieldwork in philosophy », *Choses dites*, p. 20, *op. cit.* Dans le texte de Bourdieu, seul le mot «*rétrospectivement*» est souligné.

est masquée par l'ambiguïté du mot règle qui permet de *faire disparaître le problème même que j'ai essayé de poser* : on ne sait jamais exactement si, par règle, on entend un principe de type juridique ou quasi juridique plus ou moins consciemment produit et maîtrisé par les agents ou un ensemble de régularités objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans le jeu. C'est à l'un ou à l'autre de ces deux sens que l'on se réfère lorsqu'on parle de règle du jeu. Mais on peut encore avoir à l'esprit un troisième sens, celui de modèle, de principe construit par le savant pour rendre compte du jeu. Je crois qu'en escamotant ces distinctions on s'expose à tomber dans un des paralogismes les plus funestes en sciences humaines, celui qui consiste à donner, selon le vieux mot de Marx, "les choses de la logique pour la logique des choses"⁶⁴⁷. Pour y échapper, il faut inscrire dans la théorie le principe réel des stratégies, c'est-à-dire le sens pratique, ou, si l'on préfère, ce que les sportifs appellent le sens du jeu, comme maîtrise pratique de la logique ou de la nécessité immanente d'un jeu qui s'acquiert par l'expérience du jeu et qui fonctionne en deçà de la conscience et du discours (à la façon, par exemple, des techniques du corps). *Des notions comme celle d'habitus (ou système de dispositions), de sens pratique, de stratégie, sont liées, à l'effort pour sortir de l'objectivisme structuraliste sans tomber dans le subjectivisme* »⁶⁴⁸.

L'habitus n'a d'intérêt qu'en ce qu'il permet de substituer une conception dynamique du rapport à la règle – ce qu'explicite l'usage du concept de *stratégie* – à une conception trop « mécaniste ». Ce concept est d'ailleurs solidaire de celui de « *champ* », que Bourdieu emprunte à la dynamique, cette partie de la physique qui étudie les relations entre forces et mouvements, précisément pour penser la « société » dans la diversité, la pluralité, la multiplicité de ses structures. Chaque champ est un système structuré de positions dans lequel les différents agents ou

⁶⁴⁶ « De la règle aux stratégies », *Choses dites*, p. 75-93, *op. cit.* Cet entretien avec P. Lamaison a d'abord été publié dans *Terrain*, n°4, mars 1985.

⁶⁴⁷ Bouveresse, qui cite ce passage, commente : « Wittgenstein dirait : "On prédique de la chose ce qui réside dans le mode de représentation" », « Règles dispositions et habitus », *Critique*, Tome LI, n° 579/580, *op. cit.*, p. 581.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 76-77. Dans le texte de Bourdieu, la fin du passage n'est pas soulignée.

institutions sont en interaction et en lutte les uns avec les autres, « un microcosme, c'est-à-dire un petit monde social relativement autonome l'intérieur du grand monde social »⁶⁴⁹.

⁶⁴⁹ *Propos sur le champ politique*, p. 52, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2000. Dans « L'intérêt du sociologue », les deux concepts sont liés au détour d'une phrase : « l'habitus, système de dispositions acquises dans la relation à un certain champ », *Choses dites, op. cit.*, p. 127.

Bourdieu emprunte donc, selon ses dires, ce « vieux concept » à Aristote et à saint Thomas. Il est sûr que ce concept a une longue histoire qu'on peut faire commencer à l'ἕξις (*hexis*) d'Aristote. Cette première notion, reprise et traduite en latin, en particulier par Thomas d'Aquin, par le terme *habitus*, et qu'on peut traduire en français par l'expression « disposition durable », est considérée par Aristote tantôt comme un prédicat relevant de la catégorie de la *qualité*, tantôt comme un prédicat relevant de la catégorie de l'*avoir*⁶⁵⁰. Ce qui caractérise la notion grecque, c'est que son champ est délimité par l'existence en grec des deux termes ἔθος (*éthos*), habitude, coutume, usage (par opposition à φύσις, *phusis*) d'une part, et ἥθος (*êthos*) séjour habituel, manière d'être habituelle, disposition, d'autre part. Le champ de l'*habitus* latin paraît « plus vaste » (le verbe *habitare*, habiter, y est un fréquentatif de *habere*, avoir), ce qui permet d'assurer qu'il n'y a pas de déperdition de sens dans le passage de l'ἕξις grecque à l'*habitus* latin. Dans les deux langues, en tout cas, ce terme renvoie au verbe qui signifie « avoir ». Or, comme l'établit l'article de Benveniste « "Être" et "avoir" dans leurs fonctions linguistiques »⁶⁵¹, le verbe *avoir* en français, de même que les verbes ἔχειν (*ekhein*) en grec et *habere* en latin, est bien plutôt un verbe d'état qu'un véritable verbe transitif. Ces remarques de Benveniste permettent de mieux concevoir l'idée de « disposition » ou de « disposition durable », comme il est d'usage de traduire ἕξις (*hexis*) afin de la distinguer de l'idée de disposition passagère, διάθεσις (*diathesis*), ce que pourraient être par exemple la santé ou la maladie. L'ἕξις (*hexis*) ou l'*habitus*, en tant que disposition durable, serait une sorte de « possession inaliénable » qui « modifie » l'être, un acquis, un avoir, qui peut transformer, voire définir, l'être.

Cette notion semble assurer un rôle d'articulation. Elle peut articuler l'être et l'avoir, l'être et le temps ; au sein du temps, elle articule le passé, le présent et l'avenir

⁶⁵⁰ Voir les commentaires de Frédérique Ildefonse et Jean Lallot dans leur édition bilingue des *Catégories* d'Aristote, Seuil, Paris 2002.

⁶⁵¹ Article de 1960, repris dans les *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

puisque la disposition s'acquiert dans le temps de « l'exercitation », comme dirait Montaigne, qui, à force d'expériences répétées, peut favoriser l'action future à laquelle elle dispose ; elle articule encore la puissance et l'acte, puisque, par exemple, la science est en puissance chez l'ignorant qui pourrait s'instruire, en acte chez le savant au moment où il « spéculé » sur l'objet de sa science, mais elle est une ἕξις, *hexis*, disposition positive constante, chez le savant qui va à la pêche ou s'occupe à autre chose que sa science⁶⁵². Enfin, on peut considérer qu'elle articule l'activité à l'agent, dans la mesure où le fait de prendre l'ἕξις, *l'hexis*, en considération permet de ne pas se satisfaire de la question « qu'est-ce que bien agir ? » mais d'en poser une autre, « comment agit-on quand on agit bien ? », c'est-à-dire de mettre l'accent sur la pratique effective de l'agent⁶⁵³.

Saint Thomas nomme *habitus* ces dispositions acquises au cours de l'enfance qui préparent et déterminent en partie les conduites de l'individu tout au long de sa vie, afin de mettre ainsi l'accent sur la nécessité d'une bonne éducation, qui fasse acquérir de *bonnes habitudes*. M. Mauss, lui, reprend le terme qui, selon lui, traduit cette notion aristotélicienne « infiniment mieux qu'"habitude" », pour rendre compte des « techniques du corps », attitudes et « habitudes » qui ne varient pas seulement avec les individus, mais aussi et surtout avec les sociétés⁶⁵⁴.

Selon Bourdieu, la « notion d'*habitus* permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'habitude, tout en s'en démarquant sur un point essentiel. « L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion rappelle donc de façon constante qu'elle se réfère à quelque chose d'historique,

⁶⁵² Exemple emprunté à Fl. et Cl. Khodoss, dans leur choix de textes d'*Aristote, morale et politique*, PUF, Paris, 1970.

⁶⁵³ Laurent Jaffro, « Éthique et morale », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie III*, Gallimard, Paris, 1995.

⁶⁵⁴ Marcel Mauss, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, p. 368, PUF, Paris, 1950.

qui est lié à l'histoire individuelle, et qu'elle s'inscrit dans un mode de pensée génétique, par opposition à des modes de pensée essentialistes »⁶⁵⁵. L'habitude, elle, évoque la répétition, le mécanisme, l'automatisme, alors que Bourdieu cherche à insister sur le caractère « puissamment générateur »⁶⁵⁶ de l'habitus.

Il définit les habitus comme des « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre »⁶⁵⁷. Cette définition, extrêmement explicite, est assortie en note d'un commentaire qui précise qu'on ne devrait jamais « parler des concepts pour eux-mêmes » et que celui-ci en particulier vaut avant tout par les « faux problèmes et les fausses solutions qu'il élimine, les questions qu'il permet de résoudre ou de poser, les difficultés proprement scientifiques qu'il fait surgir ». Dont acte : on ne risque pas de surprendre Pierre Bourdieu en flagrant délit de défaut de vigilance épistémologique.

On retiendra néanmoins de cette définition un certain nombre de traits de l'habitus selon Bourdieu. Parler de *dispositions*, c'est d'abord se situer dans le temps, comme on l'a vu à propos du concept traditionnel, puisqu'il ne saurait y avoir de *disposition* qu'à une « activité », sentir, penser, agir, réagir... ; la disposition *orientée* vers une pratique. Il ne s'agit pas de la disposition d'objets immobiles dans un espace

⁶⁵⁵ « Le marché linguistique », *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1987 ; p. 134 de l'édition de 2002.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 88-89

statique, mais de ce que des *agents* situés dans des *champs de pratiques* sont enclins à y faire. Ces dispositions sont *durables* et *transposables*, ce qui permet de concilier leur dimension « génératrice », le fait qu'elles ne soient pas de purs mécanismes exclusivement solidaires du domaine d'expérience dans lequel elles ont été acquises, avec la prégnance de leur enracinement dans l'agent, prégnance néanmoins attestée par l'usage de termes comme « incorporation » ou « incarnation » à leur propos⁶⁵⁸. « Les représentations des agents varient [...] selon leur habitus, comme système de schèmes de perception et d'appréciation, comme structures cognitives et évaluatives qu'ils *acquièrent à travers l'expérience durable d'une position dans le monde social* »⁶⁵⁹. Il s'agit ici, en un sens, de ce qui permet une certaine unité et une certaine continuité de l'individu, dans les différentes sphères de son existence – Bourdieu évoque « une sorte d'*unité de style* »⁶⁶⁰ : ces dispositions sont organisées en « systèmes », ce qui assure une relative cohérence des diverses dispositions en un même individu.

Que ces structures soient structurées, c'est dû à ce que ces habitus résultent d'une situation et d'une histoire de l'agent : ce sont des produits en l'agent de sa place dans l'espace social ou plutôt de ses places dans des espaces sociaux, où il a été amené à les incorporer. « L'habitus est, pour aller vite, un produit des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements »⁶⁶¹. Mais elles sont aussi structurantes, ce qui permet d'échapper à un mécanisme qui ne saurait rendre compte de la part prise par l'agent dans ses pratiques. Schèmes de perception, d'appréciation et d'action, les habitus permettent de répondre à des situations, sans que l'individu ait une conscience explicite de ses réactions. C'est ce qui permet d'exprimer le recours à l'expression de « sens pratique » et toutes les

⁶⁵⁸ Par exemple, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 94 ; « Fieldwork in philosophy », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 21 ; *Questions de sociologie*, *op. cit.* p. 135.

⁶⁵⁹ *Choses dites*, *op. cit.*, p. 156. Rien n'est souligné dans le texte de Bourdieu.

⁶⁶⁰ *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁶¹ « Le marché linguistique », *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 134.

images que Bourdieu peut choisir dans le domaine du sport, pour lui emprunter la notion commune de « sens du jeu ». « L'habitus, comme sens du jeu est le jeu social incorporé, devenu nature »⁶⁶².

Il semble nécessaire de préciser que « le sens pratique », le « sens du jeu » ne doit pas être confondu avec « la ou les règle(s) du jeu ». Le sens du jeu, c'est précisément la disposition acquise dans et par l'exercice, qu'il soit ou non accompagné ou suivi, selon les cas et les circonstances – de réflexion, qui permet au joueur d'effectuer le coup nécessaire, adapté ou juste, sans avoir à se référer expressément à une règle à laquelle il conformerait sciemment son action. Ainsi du joueur de rugby – ou de tennis – qui, dans une situation de jeu, ne prend pas le temps de réfléchir, mais adopte la réponse adaptée en réalisant parfois un « coup » inattendu. Et, de même que les joueurs ne répondent pas tous de la même manière à la même situation, parce qu'ils n'ont pas tous le même *sens du jeu*, de même, tous les agents sociaux ne perçoivent pas la même situation sociale et ne jouent pas de la même manière dans des conditions apparemment « identiques ». Et ce qui vaut pour le jeu ou le sport vaut aussi pour les pratiques sociales, comme, par exemple, les stratégies matrimoniales ou scolaires.

Les habitus, qu'ils soient « primaires », constitués au cours des expériences les plus précoces⁶⁶³, qui sont souvent aussi les plus marquantes, ou « secondaires » parce qu'acquis ultérieurement, peuvent donc être entendus comme *les structures sociales de la subjectivité*, soit la manière dont ces structures sociales s'impriment dans les têtes et les corps par *intériorisation de l'extériorité*.

C'est aussi parce que ces dispositions sont acquises dans l'existence et la pratique sociales ordinaires qu'elles peuvent paraître « collectivement orchestrées

⁶⁶² « De la règle aux stratégies », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁶³ « ...à la différence des estimations savantes qui se corrigent après chaque expérience selon des règles rigoureuses de calcul, les anticipations de l'habitus, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences », *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 90. Même si cette phrase ne porte pas explicitement sur les habitus primaires, elle leur convient.

sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre ». C'est d'ailleurs la limite qui fait que l'image du jeu est seulement « la moins mauvaise pour évoquer les choses sociales », mais « qu'elle comporte des dangers », dont celui de « suggérer qu'il y a au commencement un inventeur du jeu, un nomothète, qui a posé les règles... »⁶⁶⁴. Pas plus de chef d'orchestre que de nomothète pour régler les jeux sociaux.

Les habitus engendrent donc des conduites et des pratiques « réglées » et « régulières » sans que pour autant l'agent ait à *suivre* une ou des règles, à y « obéir » sciemment et délibérément. La régularité qu'on peut observer n'implique en rien la réalité d'une référence à la règle par celui qui agit régulièrement. C'est ce qui apparaît par exemple dans la mise au jour de ce qu'il appelle « *illusio* » : « Les jeux sociaux sont des jeux qui se font oublier en tant que jeux et *illusio*, c'est ce rapport enchanté à un jeu qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social »⁶⁶⁵.

« Fondement objectif de conduites régulières, donc de la régularité des conduites », l'habitus ne trouve pourtant pas « son principe dans une règle ou une loi explicite »⁶⁶⁶. La « complicité ontologique » résulte de ce que, comme système de dispositions mentales et pratiques, il adapte l'agent au champ dans lequel il agit. Plus les dispositions sont elles-mêmes anciennes et adaptées au champ, plus les représentations et les conduites qui y sont efficaces paraissent naturelles et spontanées. En revanche, le recours exprès à une règle s'avère nécessaire quand les habitus de l'agent ne sont pas ceux qui lui seraient favorables dans le champ, nouveau ou étranger auquel il a à faire.

L'habitus, dit Bourdieu, a partie liée « avec le flou et le vague », en ce qu'il ne suppose pas un raisonnement conscient de l'agent pour décider en toute conscience

⁶⁶⁴ Cf. plus haut, l'épigraphe de ce chapitre.

⁶⁶⁵ *Raisons pratiques*, p. 151, Seuil, Paris, 1994.

⁶⁶⁶ « La codification », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 95-96.

de son action, mais relève de ce « sens pratique » qui se constitue dans la pratique « régulière » d'une activité, régulière au sens où elle est répétée et habituelle. Sens pratique qu'il faut également pensé comme lié au « sens commun ». Évoquant la règle comme « asile de l'ignorance »⁶⁶⁷, Bourdieu ne cesse de rappeler que la régularité de l'habitus est celle d'une pratique qui n'est pas dictée ou régie par une norme expresse ou explicite et qui ne résulte pas non plus d'un « calcul rationnel ». « Paradoxalement, la science sociale ne parle sans doute jamais autant le langage de la règle que dans le cas [...] où il est le plus inadéquat, c'est-à-dire dans l'analyse de formations sociales où [...] la part qui revient à la règle est particulièrement réduite, l'essentiel étant confié aux automatismes de l'habitude », écrit-il dans *Le sens pratique*. La régularité des conduites que l'habitus engendre n'est pas la « belle régularité des conduites déduites d'un principe législatif »⁶⁶⁸. L'habitus règle l'action comme on règle un moteur ou une machine, à la différence près qu'il permet l'invention et l'inattendu du coup imprévu.

En revanche, et c'est l'objet du texte consacré à « La codification », le recours à la règle, en son sens de norme codifiée, s'impose précisément dans tous les cas où la part d'indétermination de l'habitus empêche qu'on s'en remette à lui. C'est dans les cas où il y a risque ou danger, dans les situations critiques ou menaçantes, qu'on a recours à la règle codifiée, aux formes (au sens où il est nécessaire de « *mettre les formes* »), au *rituel* codifié⁶⁶⁹.

Bourdieu illustre cette idée avec les exemples du mariage, à partir de ses travaux, mais aussi avec l'exemple des « règles protocolaires qui régissent les préséances et les bienséances dans les situations officielles », ou encore avec l'exemple du langage diplomatique. C'est aussi le cas de la pratique ordinaire du langage : c'est précisément quand le langage ne marche plus tout seul, en cas de litige ou d'hésitation qu'on a recours à la règle. Le plus souvent, on parle sans aucune

⁶⁶⁷ *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 245 ; p. 298.

⁶⁶⁸ « La codification », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁶⁹ « La codification », *Choses dites*, *op. cit.*, pp. 94-105.

référence, consciente ou non, à une règle quelconque. La grammaire, on l'a vu, est précisément une activité de codification et de formulation de règles *postérieure à la pratique langagière*. Comme le droit, qui est précisément constitué de « codes », la codification « introduit la possibilité d'une *formalisation* » et « rend possible l'instauration d'une *normativité explicite* », ce qui permet de « quadriller » les pratiques concernées et leurs agents. C'est ce en quoi consiste l'activité de codification, qu'il s'agisse du code juridique, du linguistique, du code de la route, ou de la réglementation institutionnalisée de pratiques sociales complexes.

Ainsi, par exemple, en va-t-il de l'institutionnalisation de l'éducation : Bourdieu voit dans le dialogue de Platon, *Ménon*, où est posée la question de la vertu, ou pour mieux reprendre le sens du grec ἀρετή, (*arété*), de l'« excellence », le moment où le discours réflexif prend le relais de la pratique du fait d'une *crise* de l'éducation. « L'excellence (c'est-à-dire la maîtrise pratique en sa forme accomplie) a cessé d'exister dès que l'on se demande si elle peut s'enseigner, dès que l'on entend fonder la pratique conforme sur des règles dégagées, pour la pratique de la transmission, comme font tous les *académismes*, de la pratique des époques antérieures ou de leurs produits »⁶⁷⁰.

Bourdieu ne développe pas de réflexion sur le « hasard » qui jouerait dans le monde et il ne paraît le mentionner que pour rappeler que, selon la formule de Cournot, il se constitue de « la rencontre de deux séries causales indépendantes »⁶⁷¹. C'est qu'en tant que sociologue, il se doit d'être plutôt sensible aux régularités et à la nécessité des phénomènes qu'il étudie. Les analyses qu'il propose des pratiques sociales, aussi diverses soient-elles ont conduit bien des lecteurs à lui adresser le

⁶⁷⁰ *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁷¹ « La codification », *Choses dites*, *op. cit.*, p. 99. Voir Antoine Cournot, *Essai sur les fondements de nos Connaissances et sur les caractères de la Critique Philosophique* 1851, in *Œuvres complètes*, Tome II, Vrin, Paris, 1975.

reproche récurrent de proposer une pensée si déterministe qu'elle ne laisserait aucune place à la liberté. Bourdieu s'étonne d'ailleurs lui-même de la force du déterminisme : « Je suis souvent stupéfié », dit-il à L. Wacquant, « par le degré auquel les choses sont déterminées, et parfois il m'arrive de penser : "C'est impossible, on va croire que j'exagère". Et, croyez-moi, je ne m'en réjouis nullement. En réalité, je pense que, si je perçois la réalité de manière aussi aiguë, c'est peut-être parce que je la trouve particulièrement insupportable »⁶⁷².

Pourtant, si on ne se satisfait pas de caricatures, à la lecture effective de ses œuvres, on ne cesse de percevoir un réel souci de la singularité, des singularités, celle des individus autant que celles des différents groupes en lesquels « la société » se partage.

Ce ne sont sans doute pas les « *lectores* » qu'évoquent les *Méditations pascaliennes*, ceux qui peuvent « tenir le commentaire académique pour un acte politique ou la critique des textes pour un fait de résistance »⁶⁷³, mais bien les lecteurs les moins « académiques » qui sont le mieux placés pour découvrir cette attention et qui peuvent souvent, parce qu'ils peuvent se reconnaître dans ses livres, y trouver des instruments d'émancipation. C'est sans doute ce qui explique le succès *La misère du monde* et l'accueil que les grévistes de décembre 1995 ont réservé à Bourdieu, mais les œuvres antérieures et, surtout, la constante réflexion à laquelle il soumet son travail et ses modes d'intervention attestent que ce souci l'a toujours animé⁶⁷⁴.

« Il n'est pas de sociologue qui prendrait le risque de détruire le mince voile de foi ou de mauvaise foi qui fait le charme de toute les piétés d'institution, s'il n'avait foi

⁶⁷² *Réponses, op. cit.*, p. 172.

⁶⁷³ *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 10.

⁶⁷⁴ L'ouvrage *La misère du monde*, né à partir d'une enquête sur la pauvreté que la Caisse des dépôts et consignations avait commandée, se caractérise par le fait que la place centrale y est réservée à la parole des individus qui ont fait l'objet de l'enquête. En procédant ainsi, le sociologue s'expose à perdre son privilège ordinaire : être l'interprète autorisé, capable d'objectiver la parole des agents sociaux. Bourdieu est très sensible au fait qu'il prend ainsi certains risques dans la pratique de la sociologie. En décembre 1995, la présentation à l'Assemblée Nationale du « plan Juppé » sur les retraites de la fonction publique a suscité des grèves très importantes.

dans la possibilité et la nécessité d'universaliser la liberté à l'égard de l'institution que procure la sociologie ; s'il ne croyait aux vertus libératrices de ce qui est sans doute le moins illégitime des pouvoirs symboliques, celui de la science, spécialement lorsqu'elle prend forme la forme d'une science des pouvoirs symboliques capable de restituer aux sujets sociaux la maîtrise des fausses transcendances que la méconnaissance ne cesse de créer et de recréer »⁶⁷⁵.

Souci de la singularité, souci éthique. Bourdieu sociologue, qui a « tendance à poser le problème de la raison ou des normes de manière résolument historiciste », qui, au sein même de son travail, dit bien se garder de « prétendre proposer un paradigme universel »⁶⁷⁶, ne cesse, à sa manière, de se préoccuper d'éthique, sans nécessairement en parler. Cela arrive pourtant, par exemple dans certains textes de *Raisons pratiques*, comme « Un acte désintéressé est-il possible ? » ou encore « Un fondement paradoxal de la moral ». On peut en particulier y relever la phrase suivante : « « on ne peut échapper à l'alternative du populisme et du conservatisme, deux formes d'essentialisme tendant à consacrer le *statu quo* qu'en travaillant à universaliser les conditions d'accès à l'universel »⁶⁷⁷.

En choisissant une conception dynamique de la règle intégrée à la recherche des stratégies que les agents sociaux mettent en œuvre, en rappelant l'écart qui sépare le modèle construit par l'observateur de la réalité des pratiques, en distinguant le sens du jeu de la codification des règles, même s'il met au jour un déterminisme qui se redouble d'être inaperçu, Bourdieu permet de poser de nouvelles questions, ou de poser différemment des questions traditionnelles.

⁶⁷⁵ *Leçon sur la leçon*, p. 56, Minuit, Paris, 1982.

⁶⁷⁶ *Choses dites*, *op. cit.*, p. 43 ; p. 88.

⁶⁷⁷ *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 229. Catherine Colliot-Thélène analyse la problématique éthique de Bourdieu dans « La sociologie réflexive, l'anthropologie, l'histoire », *Critique* n°579-580, *op. cit.*, pp. 630 *sqq.*

Sans prétendre y répondre, on peut au moins en mentionner rapidement certaines qui sont d'ailleurs solidaires.

L'habitus n'est-il pas lui-même, en tant que concept, une « règle » théorique ? Si cette règle permet de rendre compte de façon plus « puissante » de la régularité des conduites et des pratiques des agents, la « description » qu'en produit le sociologue n'est-elle pas elle-même, au sens où il faut en construire non seulement le concept, mais surtout chaque modèle d'habitus, susceptible de se substituer pour le sociologue à la réalité de ce qui régit les actions ? C'est une remarque épistémologique sommaire, mais si tout concept contribue à créer son objet, comment celui-ci échapperait-il à cette nécessité ? Bourdieu s'emploie à traiter la question de savoir ce qui, du côté des agents eux-mêmes, pourrait permettre de répondre à la question de savoir *comment* leurs pratiques peuvent être à ce point régulières qu'on puisse les croire réglées par la référence à une règle qu'ils observeraient sciemment. Ce faisant, il invite à ne pas confondre le principe explicatif avec la réalité, précisément pour s'opposer à l'intellectualisme qu'il dénonce dans le structuralisme. Mais la question qui demeure est celle du statut de la théorie elle-même, quelle qu'elle soit. Ceci dit, on le sait, on ne devrait jamais « parler des concepts pour eux-mêmes »⁶⁷⁸ et on doit reconnaître à Bourdieu d'avoir toujours conscience de cette question de la théorie.

La seconde question concerne la situation, dont Bourdieu lui-même a fait l'expérience dans son propre parcours, ce qui explique sans doute en partie pourquoi il « trouve la réalité particulièrement insupportable »⁶⁷⁹ : comment penser les conflits entre habitus, ne serait-ce que du fait de la distinction entre les habitus primaires et les habitus secondaires, en ce qu'ils sont ces « acquis » qui modifient l'« être » ? On

⁶⁷⁸ Cf. plus haut.

⁶⁷⁹ Cf. plus haut.

trouve le souci de cette question et deux notions importantes pour la traiter, celles de « conversion des habitus » et d'« habitus déchirés », dans les réponses que Bourdieu fait à Gérard Mauger au moment de la parution de *Réponses : pour une anthropologie réflexive*⁶⁸⁰.

La dernière question qu'on peut évoquer ici concerne le statut de l'exception à la règle, étant entendu que la conception de Bourdieu n'est pas celle que Clément Rosset découvre chez Pascal. L'exception peut être conçue comme le phénomène nouveau qu'on ne sait encore subsumer sous une règle, ce qui serait le cas le plus pertinent pour la recherche scientifique. Mais on peut penser à un sens éthique de l'exception, celui qu'illustrent aussi bien Antigone que Socrate, quand il s'agit précisément, à partir d'un certain habitus, dans une situation où existe un conflit de règles, de se déterminer cette fois-ci en toute conscience et de choisir la règle – même si on la nomme loi – à mettre en œuvre et à laquelle on décide de conformer sa conduite.

Ce type d'exceptions renvoie aussi à la question de la stratégie qui suppose, pour être juste, ne serait-ce qu'au sens de la justesse et de l'efficacité, de savoir adopter la règle la plus favorable parmi toutes celles qui sont possibles dans une certaine situation, car le rapport au contexte, s'il détermine en partie le choix de la règle à appliquer, ne saurait la déterminer absolument. Ce qui, bien entendu s'aggrave dès lors que le choix à faire engage non seulement la justesse, mais aussi la justice. Ce n'est sans doute pas au sociologue de trancher.

⁶⁸⁰ Gérard Mauger et Louis Pinto, *Lire les sciences sociales*, 1989-1992, Belin, Paris, 1994.

Règles, formes de vie, apprentissage

« Si la règle devenait l'exception, et l'exception la règle, ou si elles devenaient toutes deux des phénomènes de fréquence à peu près identique – nos jeux de langage normaux perdraient leur sel »⁶⁸¹ Wittgenstein

« Si l'on ne dit presque rien dans ce monde, qui soit entendu comme le dit, il y a bien pis, c'est qu'on n'y fait presque rien qui soit jugé comme on l'a fait »⁶⁸² Diderot

Selon Christine Lecerf, ce que Wittgenstein « nous a légué, c'est une œuvre philosophique qui se lit. Comme toute grande philosophie, c'est une langue qui permet à ceux qui la pratiquent d'articuler leurs exigences envers le monde, envers les autres, envers eux-mêmes »⁶⁸³. On aimerait maîtriser cette langue et la parler assez couramment pour pouvoir y articuler clairement les questions qui se posent à propos de la règle et des règles⁶⁸⁴.

Sans s'attacher ici ni à l'histoire de la lecture et de la traduction de son œuvre, ni à la distinction entre les différentes philosophies de Wittgenstein selon les époques qu'ont pu discerner les spécialistes, il est nécessaire de préciser ce qui le conduit à s'intéresser aux règles, d'autant plus que, selon Jacques Bouveresse, « ce que Wittgenstein en dit [constitue] vraisemblablement la contribution la plus importante (en tout cas la plus fascinante et la plus troublante) qu'il ait apportée à la discussion philosophique contemporaine »⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 142. La traduction donnée ici est empruntée à l'édition Gallimard, Paris, 2004, mais modifiée : le dernier terme, *Witz*, y étant traduit par « intérêt », alors que la traduction de Klossowski, en 1961, donnait « sel ».

⁶⁸² Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, p. 75, École des lettres, Seuil, Paris, 1992.

⁶⁸³ Christine Lecerf, « Quelques feuillets de pensée dans le sac à dos de Wittgenstein », *Europe*, n° 906, octobre 2004.

⁶⁸⁴ Pour entrer dans la lecture de Wittgenstein, il y a des interprètes ou des commentateurs qu'on ne saurait négliger. Ces quelques pages n'auraient pu être écrites sans les livres et les articles de Jacques Bouveresse, Christiane Chauviré, Gilles Gaston Granger, Sandra Laugier, Joachim Schulte et de bien d'autres, dont les lectures, pour différentes qu'elles soient, ont toutes été utiles ou précieuses.

⁶⁸⁵ Jacques Bouveresse, *La force de la règle*, p. 11, Minuit, Paris, 1987.

Dans l'œuvre de Wittgenstein, la question de la règle n'est pas directement liée à la réflexion politique ou éthique mais elle y renvoie pourtant par l'intérêt qu'il porte à l'anthropologie et à la question de l'apprentissage, en obligeant à penser en termes d'activités ce qu'on tend d'ordinaire à penser en termes d'essence.

Si Wittgenstein s'attache à la question de la règle et des règles, c'est à partir de la notion de grammaire. C'est d'abord par souci de la logique qu'il affirme, très tôt, que « se méfier de la grammaire est la première condition requise pour philosopher »⁶⁸⁶ et qu'il invite à distinguer entre les formes de la grammaire des langues naturelles et la « grammaire logique – [c'est-à-dire] la syntaxe logique »⁶⁸⁷. Plus tard, il emploie le terme de « grammaire » pour « désigner à la fois les règles constitutives du langage et la recherche philosophique sur ces règles et leur classification »⁶⁸⁸.

Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein introduit l'expression et la notion « *jeux de langage* » pour insister aussi bien sur la diversité et sur la pluralité des usages qu'on peut faire du langage que sur l'idée de système soumis à des règles. C'est peut-être le jeu d'échecs qui lui a inspiré l'usage de ce terme de jeu : le jeu d'échecs est bien un jeu, mais il fournit une bonne illustration de ce qu'est un système d'axiomes dont les règles déterminent les combinaisons possibles. C'est ce qui lui vaut son statut privilégié, ce pourquoi Saussure, par exemple, en fait une image qui doit permettre de faire entendre le point de vue synchronique de la linguistique structurale⁶⁸⁹. Mais Wittgenstein ne s'en tient pas à ce type de jeu, puisqu'il admet que « jeu » est un « concept d'air de famille » : « nous avons tendance à penser qu'il doit y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune

⁶⁸⁶ *Carnets 1914-1916*, p. 170, Gallimard, Paris, 1971.

⁶⁸⁷ *Tractatus logico-philosophicus*, 3.325, Gallimard, Paris, 1993.

⁶⁸⁸ Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, article « GRAMMAIRE », Blackwell Publishers, Oxford, 1996, tr. fr. Gallimard, Paris, 2003

⁶⁸⁹ Saussure, *Cours de Linguistique générale*, pp. 125-127, Payot, Paris, édition de 2005.

justifie que nous appliquions le terme général "jeu" à tous les jeux ; alors qu'en fait, les jeux forment une *famille* dont les membres ont des ressemblances de famille »⁶⁹⁰. L'une des mythologies que Wittgenstein cherche à « dissoudre », ou dont il cherche à desserrer l'emprise, est celle de l'*essence*.

La notion de jeu de langage permet d'exclure l'idée que la définition d'une signification donnerait accès à une essence mais aussi d'éviter de croire que la signification d'un mot serait l'objet dont il tiendrait lieu. Elle a pour autre avantage, dans la mesure où on tient compte de la pluralité des jeux possibles, de rappeler « la multiplicité des outils du langage et de leur mode d'emploi, la diversité des catégories de mots et de phrases »⁶⁹¹ que les logiciens, dont Wittgenstein lui-même, ont négligées. Il y a *des* jeux de langage différents et si, par exemple, on dit « *miracle* », on ne pratique pas le même jeu de langage que si on dit « *phénomène encore inexpliqué* », de même que si on « *présente ses respects* » à quelqu'un, on ne joue pas à ce moment là le jeu de langage où on lui dirait « *salut vieille branche* ». Mais il ne s'agit pas seulement de ce qu'on pourrait appeler « niveau de langue », comme on le voit par le premier exemple : la différence n'y est pas entre un usage plus ou moins soutenu ou élégant de la langue, mais elle concerne plutôt une certaine façon d'user du langage pour une certaine fin, plus ou moins intentionnelle, et dans certaines circonstances qui sont d'abord pratiques.

On peut dire que les règles de grammaire sont les règles qui norment l'usage des mots ou des expressions dans une langue, et qu'elles contribuent à en déterminer la signification : « Une signification d'un mot est un mode de son utilisation. En effet cette signification est ce que nous apprenons au moment où le mot est incorporé dans notre langage. C'est pourquoi il y a une correspondance entre les concepts de "signification" et de "règle" »⁶⁹². Les règles grammaticales selon Wittgenstein ne sont évidemment pas susceptibles d'être vraies ou fausses et elles ne déterminent pas non

⁶⁹⁰ *Le cahier bleu et le cahier brun*, p. 57, Gallimard, Paris, 1996.

⁶⁹¹ *Recherches philosophiques*, § 23, *op. cit.*, p. 40. C'est Wittgenstein qui souligne.

⁶⁹² *De la certitude*, §§ 61-62, Gallimard, 1976.

plus la vérité ou la fausseté des énoncés : ne relèvent d'elles que la correction ou l'incorrection de l'usage du langage. Un énoncé correct peut être faux du point de vue de ce qu'il dit du « monde ». Mais un énoncé incorrect révèle seulement qu'on ne comprend pas correctement le mot ou l'expression qu'on emploie. La grammaire d'un langage comporte aussi, bien entendu, les règles qui organisent les relations logiques entre les diverses propositions qu'on peut y énoncer. Elles définissent ce qu'on peut dire de « doué de sens », sans considération de vérité ou de fausseté, au sein de ce langage.

Pour le dire sommairement, en parlant de grammaire, Wittgenstein désigne l'ensemble de toutes les règles qui président aux usages que nous faisons effectivement des mots et des phrases dans nos jeux de langage, et non pas les règles qu'énoncent les manuels de grammaire ou du bon usage de la langue. Ces règles, qui ne sont pas toutes susceptibles d'être énoncées, agissent pourtant, de fait, dans les usages réels, reconnus comme doués de sens par les locuteurs d'une langue.

Enfin, selon Wittgenstein, nos jeux de langage sont liés à des « formes de vie »⁶⁹³. Et les formes de vie relèveraient d'une « bio anthropologie »⁶⁹⁴, pensée comme une science naturelle qui prendrait les hommes pour objet. Science « naturelle » qui tiendrait compte aussi bien de ce que les hommes instituent dans leur histoire que de données de type biologique. La notion de « forme de vie » est elle-même assez difficile à employer sans simplisme. Il y a une forme de vie humaine, qui se distingue de celle (ou de celles) des animaux. Mais on peut aussi parler *des* formes de vie qui ont cours dans l'humanité, au sens où les cultures et les pratiques sont différentes selon les temps et les lieux. En un sens, chaque forme de vie – à supposer qu'on puisse la

⁶⁹³ Hans-Johann Glock évoque brièvement l'histoire de cette expression dans la philosophie allemande, *Dictionnaire Wittgenstein*, article « FORME DE VIE », p. 250, *op. cit.*

⁶⁹⁴ Selon une expression de Christiane Chauviré et Jérôme Sackur, *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipses, 2003.

délimiter, ce qui n'est pas sûr – met en œuvre des conventions qui ont, pour ceux qui y participent ou y sont pris, l'apparence d'être parfaitement naturelles ; une forme de vie, en tant qu'elle a elle-même une certaine consistance, assure ou favorise constance et régularité des pratiques humaines.

Le langage est donc gouverné par des règles que les différents jeux de langage mettent en oeuvre. Mais, d'autre part, la logique, les mathématiques, la philosophie même ne se pratiquent que dans le langage et tout ce qu'on peut y trouver qui soit de l'ordre de l'*a priori* tient son statut de ces règles. Loin que les propositions *a priori* expriment de vérités intangibles ou éternelles, dont la généralité ou la valeur serait plus grande que celles des propositions empiriques, elles ne sont pas réellement des « propositions » puisqu'elles ont pour fonction de régler le langage, car elles sont des règles pour la formation des véritables propositions. Les règles n'ont pas nécessairement une forme linguistique identifiable unique et ne sont pas nécessairement des énoncés « métalinguistiques ». Par exemple, « $2 + 2 = 4$ » ne décrit pas un fait, pas même un fait d'une nature particulière, ni une vérité éternelle, mais donne la règle de cette addition et signifie que si on effectue l'opération « $2 + 2$ », on *doit* trouver « 4 », sans qu'il s'agisse là d'une *nécessité*, mais seulement « d'un standard de correction »⁶⁹⁵.

La question de la règle concerne donc les capacités normatives des êtres humains et en premier lieu la pratique du langage à propos duquel peuvent se poser toutes les questions qui concernent la correction. Il s'agit de comprendre en quoi consiste le fait de « suivre une règle ». Il est remarquable que la question soit abordée, dans les § 185 à 242 des *Recherches philosophiques* à partir d'une situation d'enseignement et d'apprentissage.

⁶⁹⁵ Hans-Johann Glock *Dictionnaire Wittgenstein, op. cit.*, article « SUIVRE UNE RÈGLE », p. 515.

La règle ne peut être séparée de la pratique, mais il s'agit toujours d'une pratique « collective », qui ne saurait être « privée », parce qu'elle suppose toujours des coutumes. C'est pourquoi on doit la considérer en relation avec les apprentissages au sein d'une forme de vie. Wittgenstein affirme en effet que « suivre la règle est une pratique »⁶⁹⁶ et selon Sandra Laugier, qui commente un texte de Cora Diamond, « ce n'est qu'en intégrant "suivre une règle" à l'ensemble [des] pratiques qu'on peut y voir plus clair »⁶⁹⁷.

« Une règle se présente comme un poteau indicateur ». Mais, devant un poteau indicateur, je ne suis la direction qu'il indique que si je sais ce qu'est un poteau indicateur et comment il fonctionne, à savoir qu'il me signifie que je dois prendre la direction vers laquelle la flèche est pointée. Or, je ne le sais que si je l'ai appris dans une pratique, ce qui relève d'une sorte de dressage, au sein d'une forme de vie « où existe un usage permanent, une coutume »⁶⁹⁸.

Il y a des règles dans d'autres pratiques humaines que le langage – dans la mesure où on pourrait séparer la moindre pratique du langage –, mais toutes les pratiques ne sont pas pour autant définies ou encadrées par des règles, comme le laisse entendre le § 199 des *Recherches philosophiques* qui signale que « suivre une règle, transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs sont des coutumes (des usages, des institutions) »⁶⁹⁹.

La régularité d'une activité, en effet, n'implique pas nécessairement qu'elle soit subordonnée à une règle qui en déterminerait la pratique. Des régularités peuvent exister, se constater dans les pratiques, sans que pour autant celui qui agit procède à

⁶⁹⁶ Le terme allemand est « eine praxis ».

⁶⁹⁷ Sandra Laugier, « Où se trouvent les règles ? », p. 522, *Wittgenstein, Archives de philosophie*, Tome 64, cahier 3, juillet septembre 2001 ; Cora Diamond, « Rules : Looking in the Right Place », *Wittgenstein : Attention to particulars*, Phillips & P. Winch, St Martin Press, New-York, 1989.

⁶⁹⁸ *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 85 et § 198.

⁶⁹⁹ *op. cit.*, p. 126.

un calcul selon des règles pour effectuer l'action. Et même dans les activités qui mettent des règles en œuvre, tout n'est pas régulé : « il n'existe pas de règles déterminant à quelle hauteur, par exemple, on est autorisé à lancer la balle au tennis ou avec quelle force ; pourtant le tennis est lui aussi un jeu, et il a lui aussi des règles »⁷⁰⁰.

Wittgenstein rejette l'idée que celui qui suit une règle procéderait à un « calcul », modèle auquel il a renoncé parce que c'est « une façon d'idéaliser la syntaxe »⁷⁰¹. Mais il rejette aussi bien celle selon laquelle les règles détermineraient à l'avance, *mécaniquement*, toutes leurs applications. Cette dernière représentation laisse supposer que nous serions contraints par les règles, placés par elles sur des « rails »⁷⁰² qui détermineraient à l'avance le seul déplacement possible. À cela, Wittgenstein oppose l'idée que la règle *oriente* plutôt qu'elle ne contraint ou détermine. Cela tient à ce qu'il refuse la représentation de la règle sur le modèle d'une *loi causale*, du type de celle qui joue quand une force motrice contraint un mobile à un déplacement selon un axe et une direction déterminés. La règle est de l'ordre des raisons et non de l'ordre des causes. Mais il récuse aussi bien la conception de la loi causale comme une règle à laquelle les phénomènes seraient *contraints* de se soumettre : la loi est l'*expression* d'une régularité et *non la cause* de cette régularité.

« Donner une raison de ce qu'on a fait, ou dit, veut dire montrer un *chemin* qui conduit à cette action »⁷⁰³ alors que « la proposition selon laquelle votre action a telle et telle cause est une hypothèse [...] bien fondée si vous avez eu un certain nombre d'expériences qui, pour le dire rapidement, s'accordent à montrer que votre action est

⁷⁰⁰ *Recherches philosophiques*, § 68, *op. cit.* p. 65.

⁷⁰¹ Christiane Chauviré, *Wittgenstein*, p. 142, Seuil, Paris, 1989.

⁷⁰² Wittgenstein utilise plusieurs fois cette « image » : par exemple *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 218 ; *Leçons sur la liberté de la volonté*, p. 11, PUF, Paris, 1998,

⁷⁰³ *Le cahier bleu et le cahier brun*, *op. cit.*, p. 52.

la conséquence régulière de certaines conditions que nous appellerons alors causes de l'action »⁷⁰⁴.

« La relation de causation (*Verursachung*) est donc hypothétique en un sens auquel la relation qui unit une raison à l'action qu'elle explique (*Begrundung*) ne l'est pas. Le propre de la raison est de pouvoir être reconnue comme telle par celui dont elle est la raison et de ne pas l'être sur la base d'une inférence inductive », précise Jacques Bouveresse qui rappelle que la confusion, comme la distinction, entre ces deux termes est d'ordre grammatical⁷⁰⁵ : « Distinguez entre une cause d'une part et d'autre part un motif / raison en tant qu'explication. (C'est là une distinction grammaticale.) »⁷⁰⁶.

Cette distinction grammaticale permet d'ailleurs de récuser l'alternative ordinaire qui se présente dans les termes de l'opposition entre « être contraint » par la règle et « agir de façon anarchique ». Wittgenstein la refuse, en insistant sur le fait qu'on peut suivre une règle sans être mécaniquement contraint par elle. Outre qu'il ne faut pas supposer que toute régularité atteste la présence d'une règle, la régularité elle-même ne s'oppose pas à la liberté. « Il n'y a rien concernant la régularité qui rende quoi que ce soit libre ou non libre. La notion de contrainte est là *si* vous pensez à la régularité comme contrainte, comme produite par des rails ; *si*, en plus de la notion de régularité, vous faites entrer en jeu la notion de "cela doit se déplacer de cette façon, parce que les rails sont posés de cette façon" »⁷⁰⁷. La régularité n'a rien à voir avec l'absence de liberté et quiconque croit que la régularité implique l'absence de liberté est lui-même en

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁰⁵ Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Éditions de l'Éclat, Combas, 1991. Le chapitre 4 est consacré à l'exploration de la distinction entre causes et raisons.

⁷⁰⁶ *Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, p. 69, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1988.

⁷⁰⁷ *Cours sur la liberté de la volonté, op. cit.*, pp. 20-21.

train de se tromper dans l'usage de notion de régularité et d'instiller celle de contrainte dans celle de régularité. Encore une confusion grammaticale.

Les règles ne sont donc pas des *causes* de nos actions ou de nos comportements. Mais, même à titre de *raisons*, il reste à envisager leur capacité normative. Certains des textes de Wittgenstein sur la règle ont donné lieu à des interprétations sceptiques qui supposaient que la normativité de la règle se résorberait dans la factualité des pratiques, ou encore que les règles ne devaient être comprises que comme des conventions garanties exclusivement par le *consensus* de la communauté de ceux qui les suivent. Mais le propos de Wittgenstein n'est pas du tout de faire disparaître l'opposition entre le fait et la norme. Le terme de « convention » présente l'inconvénient d'évoquer l'idée de l'arbitraire ou celle de l'habitude. Mais Wittgenstein ne pense pas que les règles soient à *notre disposition* et que nous pourrions les changer comme bon nous semblerait, bien au contraire⁷⁰⁸. Les règles peuvent peut-être changer, mais dans certaines limites, qui varient selon ce qu'elles règlent. Par exemple, comme le dit Philippe de Lara⁷⁰⁹, les règles de la mode sont éminemment variables⁷¹⁰, mais celles de la logique ne le sont pas. Et si c'était de l'habitude que naissent les règles, alors leur caractère normatif serait seulement une conséquence de la répétition, de la régularité de fait, ce qui ne saurait rendre compte de la force de la normativité ni de la grammaticalité des règles.

⁷⁰⁸ Il semble que ce soit la même difficulté que rencontre Saussure quand il parle de l'« arbitraire » du signe et qu'il doit ensuite reprendre ce terme par celui d'« immotivé », *Cours de Linguistique générale*, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁰⁹ Philippe de Lara, « Règles, normes, institutions », *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, PUF, 1996, réédition de 2003.

⁷¹⁰ À dire vrai, il faudrait encore clarifier ce qu'on appelle « règles de la mode » ; car on risque d'omettre de distinguer entre le fait que la mode joue un certain rôle dans nos existences, selon certaines règles, et les variations des modes au sens de ce qu'elles valorisent ou rejettent selon les saisons, autrement dit entre le « système de la mode » et les modes saisonnières. Il y a là des règles différentes qui peuvent jouer.

Il faut donc entendre autrement le terme de convention, si on veut l'employer pour la conception wittgensteinienne de la règle, quoique, à vrai dire, il y ait, comme le signale Sandra Laugier, une erreur à parler de « conception wittgensteinienne de la règle ». Car il ne s'agit pas pour Wittgenstein de « proposer une conception correcte de la règle », une nouvelle (ou une autre) conception de la règle, mais de trouver « une méthode pour y penser, c'est-à-dire les chercher et les regarder »⁷¹¹. Ce qui est en jeu, ce n'est pas une opinion, mais une méthode, pour envisager « les règles des vies dans lesquelles il y a le langage »⁷¹². Si Wittgenstein cherche à mettre au jour les « mythologies de la règle », ce n'est pas tant pour les rejeter que pour les repérer. Il « veut monter la *difficulté* philosophique qu'il y a à penser la règle, à échapper aux préjugés qui lui sont associés, à la voir autrement »⁷¹³.

C'est à traiter la question du caractère conventionnel et néanmoins normatif de la règle que Jacques Bouveresse consacre *La force de la règle*. Contre les interprétations qui retiendraient seulement de Wittgenstein et de ses considérations « sceptiques » une conception de la règle qui la présente comme impuissante ou faible, il rappelle « un élément tout aussi décisif et aussi central dans ses réflexions [...], que l'on pourrait appeler la force de la règle, le fait que c'est à travers elle et elle seule que se manifeste la nécessité devant laquelle nous nous inclinons »⁷¹⁴. Ce livre s'attache à montrer que « ce qu'il y a de spécifique et de tout à fait paradoxal et provocant dans la conception wittgensteinienne de la nécessité, [c'est] l'idée que la nécessité ne nous est pas imposée par une nature des choses à laquelle nos systèmes de représentation ont ou auraient dû se conformer, mais uniquement par la manière dont nous avons choisi les systèmes en question »⁷¹⁵. Autrement dit, c'est précisément « la normativité de la

⁷¹¹ Sandra Laugier, « Où se trouvent les règles ? », *op. cit.*, p. 508.

⁷¹² Cora Diamond, « Rules : Looking in the Right Place », *op. cit.*

⁷¹³ Sandra Laugier, « Où se trouvent les règles ? », *op. cit.*, p. 506.

⁷¹⁴ Jacques Bouveresse, *La force de la règle*, *op. cit.*, p. 14.

⁷¹⁵ *Ibidem*, pp. 14-15.

proposition, [pour le conventionnaliste,] qui en fait la nécessité »⁷¹⁶. Que ce livre soit essentiellement consacré à la philosophie des mathématiques, lequel « n'est généralement pas, il s'en faut de beaucoup, [l'aspect de la philosophie de Wittgenstein] le plus étudié et encore moins le plus apprécié »⁷¹⁷, n'exclut pourtant pas qu'on puisse y trouver de quoi réfléchir aux règles de différents domaines, à la double condition de les penser comme des domaines de pratiques, ce que les mathématiques sont aussi, et de ne pas négliger les différences qui font la variété des pratiques.

Ainsi, par exemple, pour ce qui concerne le terme convention. J. Bouveresse cite un passage des *Cours de Cambridge* : « Supposons que nous appelions "2 + 2 = 4" l'expression d'une convention. C'est trompeur, bien que l'égalité puisse avoir été à l'origine le résultat d'une convention. La situation, en ce qui la concerne, est comparable à la situation supposée dans la théorie du Contrat social. Nous savons qu'il n'y a pas eu de contrat réel, mais c'est comme si un contrat de ce genre avait été conclu. Il en va de même pour $2 + 2 = 4$; c'est comme si une convention avait été passée ». Il le commente en précisant que « le terme "convention" sert à désigner une attitude et un comportement particulier que nous avons à l'égard de la proposition et qui s'expriment principalement dans la pratique de son utilisation. Mais une pratique de ce genre pourrait très bien résulter d'une tout autre origine que l'adoption d'une convention. Il est même probable qu'elle existe naturellement, sans avoir été précédée d'un enseignement quelconque »⁷¹⁸. Il s'agit donc plus de nos *représentations de la règle* que de sa « nature » effective.

On se fourvoierait donc en cherchant à assigner l'origine de la règle, où qu'on la cherche. La forme de vie elle-même dans laquelle elle a cours ne saurait permettre de trouver cette supposée origine, puisque forme de vie et règles sont solidaires, qu'il n'y

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁷¹⁸ *op. cit.*, pp. 127-128. *Les Cours de Cambridge*, 1932-1935, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992. La traduction donnée ici est celle que propose Bouveresse.

a de règles que sur fond d'une forme de vie partagée : « les règles sont des règles à l'intérieur de nos pratiques »⁷¹⁹, mais que les règles contribuent à caractériser la forme de vie.

« Le langage est un labyrinthe de chemins. Tu arrives à tel endroit par *un certain* côté, et tu t'y reconnais ; tu arrives au même endroit par un autre côté, et tu ne t'y reconnais plus »⁷²⁰. Le caractère labyrinthique du langage est sans doute corrélatif de ce que les formes de vie sont, certes, des *formes*, mais qu'elles sont (surtout ?) des formes de *vie*. « Forme », ici, ne doit pas inciter à penser fixité ou caractère immuable, précisément parce que « vie » implique diversité, mouvement, changement, innovation et « grouillement ». « Comment pourrait-on décrire la façon dont les hommes agissent ? Sans doute seulement dans la mesure où on figurerait les actions d'hommes différents, et leurs foisonnantes imbrications. Ce n'est pas ce que *N.* fait *actuellement*, une action prise à part, mais tout le foisonnement des actions humaines, l'arrière-plan sur lequel se détache chaque action pour notre regard, qui définit notre jugement, nos concepts et nos réactions »⁷²¹.

Dans un tout autre contexte, puisqu'il s'agit alors de la question de savoir ce qu'on sait avec certitude, Wittgenstein évoque l'« image du monde », cet « arrière-plan [que] j'ai hérité, sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux ». Il envisage alors qu'une mythologie puisse changer de position ou de statut : « on pourrait se représenter certaines propositions, empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées ;

⁷¹⁹ Sandra Laugier, « Où se trouvent les règles ? », *op. cit.*, p. 509.

⁷²⁰ *Recherches philosophiques*, § 203, *op. cit.*, p. 127.

⁷²¹ *Fiches*, § 567, Gallimard, Paris, 1971. C'est Wittgenstein qui souligne. S. Laugier choisit le terme de « grouillement » pour traduire « *durcheinanderwimmeln* ».

et que cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant.

La mythologie peut se trouver à nouveau prise dans le courant, le lit où coulent les pensées peut se déplacer. Mais je distingue entre le flux de l'eau dans le lit de la rivière et le déplacement de ce dernier ; bien qu'il n'y ait pas entre eux une division tranchée. [...] Et même le bord de cette rivière est fait en partie d'un roc solide qui n'est sujet à aucune modification sinon à une modification imperceptible, et il est fait en partie d'un sable que le flot entraîne puis dépose ici et là »⁷²². La mobilité qu'il envisage, le changement d'état des propositions ou de la mythologie, n'a de sens que parce que les hommes vivent, ce qui implique changement et innovation. La constance et la stabilité des formes de vie et de ce qui s'y vit et pratique ne saurait être absolue fixité.

⁷²² *De la certitude*, §§ 94-99, *op. cit.*, pp. 49-50. C'est ce texte qui inspire l'article de Joachim Schulte, « Le lit de la rivière et les gonds », *Wittgenstein, dernières pensées*, Agone, Marseille 2002.

Les « sceptiques », du fait de la relation entre formes de vie et règles, sont tentés d'en venir à une position « relativiste », en arguant du fait qu'à chaque forme de vie correspondraient telles ou telles règles pour supposer que seul un accord, une convention, un consensus pourraient les garantir sinon les fonder⁷²³. Mais, ce faisant, outre que, précisément en le refusant, ils reconduisent le point de vue qui consiste à chercher un fondement à la règle, ils négligent quelques éléments essentiels. La règle, tout d'abord, n'est jamais indépendante de son application (de ce que c'est que « la suivre » ou « l'enfreindre »), mais elle en est constitutive, en ce qu'elle en définit la correction ou l'incorrection. D'autre part, s'accorder pour instituer une règle supposerait encore la présence de règles de ce jeu-là, de cette pratique-là. Il s'agit toujours, d'une manière ou d'une autre, dans les interprétations relativistes de Wittgenstein, de négliger le caractère *grammatical* de toute règle auquel, pourtant, on ne saurait échapper. Que le langage lui-même ne soit pas « fondé », qu'il soit à la fois le lieu des règles et de leur mise en œuvre, ne nous empêche pas de parler, au contraire.

« “Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ?” – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie »⁷²⁴. Dire que les hommes s'accordent dans le langage, ce n'est pas reprendre le *topos* du dialogue opposé à la violence, ni supposer que l'accord suppose une convention. C'est seulement dire que c'est, *de fait*, dans le langage, qui précède leurs discussions, leurs évaluations, que les hommes sont conduits à distinguer le vrai du faux. Il ne s'agit pas de s'accorder « à propos » ou « sur » le langage qu'on parle : il se

⁷²³ L'interprétation « sceptique » la plus célèbre des réflexions de Wittgenstein sur les règles est celle de Kripke, qui prétend la résoudre en considérant que suivre une règle ne consiste finalement qu'à se conformer à l'usage ordinaire d'une communauté. De la sorte, il néglige la distinction entre conformité et normativité. Saul Kripke, *Règles et langage privé*, Seuil, Paris, 1996.

⁷²⁴ *Recherches philosophiques*, § 241, *op. cit.*, p. 135.

trouve que les hommes parlent telle ou telle langue⁷²⁵ et pratiquent tels ou tels jeux de langage, ce qui implique l'accord. La grammaire du langage qu'ils partagent et *dans* lequel ils sont leur impose *objectivement* cette distinction, qui suppose « non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître), accord sur les jugements ».

Sandra Laugier, dans un article consacré à Stanley Cavell insiste sur le fait que « rien dans notre forme de vie ne peut être conçu comme le simple résultat de conventions »⁷²⁶, et ce qui importe dans cette expression, semble-t-il, c'est le mot « simple ». Le langage n'a pas plus à être institué qu'à être fondé.

La question de l'accord dans le langage est solidaire d'une question aussi importante que Jacques Bouveresse formule ainsi : « Ce que nous devons essayer de comprendre est justement comment l'usage du langage peut-être, par certains côtés, aussi systématique et prédictible et en même temps, d'une autre manière, aussi imprévisible et novateur »⁷²⁷. S'il en va de même des règles, c'est bien parce que les hommes vivent « une vie avec le langage ».

De même, l'absence d'un fondement assignable aux règles ne saurait les empêcher de normer nos pratiques, de l'intérieur même, sans qu'on ait à en chercher à l'extérieur une garantie de leur « légitimité ». Wittgenstein : « C'est ainsi justement que j'agis »⁷²⁸ ; et encore : « Aucune querelle n'éclate (disons chez les mathématiciens) pour savoir si la règle a été ou non suivie. Par exemple, on n'en vient pas aux mains à

⁷²⁵ On sait que les langues artificiellement construites, comme l'espéranto, inspiraient une profonde répulsion à Wittgenstein.

⁷²⁶ *Recouvrer la parole : Cavell, le sujet et les mots*, Première publication en avril 1996, Multitudes (Mise en ligne le lundi 27 décembre 2004 multitudes.samizdat.net).

⁷²⁷ *La force de la règle, op. cit.*, p. 14.

⁷²⁸ *Ibidem* § 217.

ce sujet. Cela fait partie du cadre qui permet à notre langage de fonctionner (de donner, par exemple, une description) »⁷²⁹.

D'autant plus qu'il y a *des* règles et que toutes n'ont pas le même mode d'existence : « Pensons donc aux cas où nous disons qu'un jeu se joue d'après une règle déterminée. La règle peut contribuer à enseigner le jeu. Elle est communiquée à l'élève et il s'exerce à l'appliquer. – Ou bien la règle est un outil du jeu lui-même. – Ou bien encore : Aucune règle n'est employée ni dans l'enseignement ni dans le jeu même, et aucune n'est consignée dans un registre de règles. On apprend le jeu en regardant les autres jouer. Nous disons néanmoins que le jeu est pratiqué en accord avec telles et telles règles, parce qu'un observateur peut déchiffrer ces règles à même la pratique du jeu – comme s'il s'agissait d'une loi naturelle à laquelle les actions du jeu se comporteraient »⁷³⁰.

Non seulement les règles varient d'un jeu à un autre, mais elles ne se transmettent pas de la même manière, parce qu'elles n'existent pas de la même manière. Et pourtant, cela n'ôte rien au *fait* de leur existence, ni à la *force* de leur caractère normatif.

Il est important de rappeler ici que Wittgenstein ne cherche pas à expliquer, mais plutôt à considérer, à regarder, peut-être même à contempler les différents objets auxquels il s'intéresse, dans une attitude simultanément attentive à ce qu'il peut observer et néanmoins capable d'envisager des cas fictifs, comme autant de « variations imaginaires » qui lui permettent de mieux exercer la réflexion. « S'il peut y

⁷²⁹ *Ibidem*, § 240. Il faudrait néanmoins tenir compte des situations de crise, celles qui manifestent que la règle qui permet l'accord n'est plus « active ». C'est là ce qui correspond aux cas que Bourdieu considère dans ses réflexions sur la codification, évoquées dans le chapitre précédent.

⁷³⁰ *Ibidem*, § 54.

avoir une philosophie, elle doit s'abstenir de toute explication et se contenter d'une description, [les] faits à décrire étant non des super-faits, mais les faits les plus ordinaires que nous avons quotidiennement sous les yeux. Le travail philosophique consiste en un agencement approprié des faits de grammaire aboutissant à une *Übersicht* ou une *übersichtliche Darstellung* [représentation ou vue synoptique] de notre grammaire. Là s'arrête la philosophie », rappelle Christiane Chauviré⁷³¹. « La représentation synoptique nous procure la compréhension qui consiste à “voir les connexions”. D'où l'importance qu'il y a à trouver et à inventer des *maillons intermédiaires* »⁷³². Mais aussi, bien sûr, à respecter ce conseil ou cette injonction : « Ne pense pas, regarde plutôt ! »⁷³³. C'est bien ce souci des « maillons intermédiaires » qui permet à Wittgenstein de déceler les mythologies, lesquelles supposent toujours l'inclination à la généralité. Dans l'examen de la critique de Freud par Wittgenstein, Jacques Bouveresse évoque cette tendance « à généraliser ou à universaliser le cas clair » et rappelle que « l'adoption d'un mode de description extrêmement général apparaît et est interprétée à tort comme correspondant à la découverte d'un fait non moins général qui unifie en profondeur la multiplicité, que l'entendement philosophique ne se résigne pas à accepter, des phénomènes de surface »⁷³⁴.

La méthode de la vision synoptique permet d'échapper à ce genre de généralisation qui fait manquer la diversité des cas à considérer et permet de se déprendre, au moins en partie, des mythologies, à condition de regarder au bon endroit, aux bons endroits.

⁷³¹ Christiane Chauviré, *Wittgenstein, op. cit.*, p. 204.

⁷³² *Recherches philosophiques*, § 122, *op. cit.*, p. 87.

⁷³³ *Ibidem*, §66, p. 64.

⁷³⁴ *Philosophie, mythologie et pseudo-science, op. cit.*, pp. 62-63.

Les règles sont là, à l'œuvre dans nos vies. Les hommes les apprennent, de diverses manières, parce que leur vie est « naturellement » la vie dans des coutumes, des usages, des formes de vie, dont la diversité n'est pas épuisable et ne saurait être pensée au moyen de concepts qui en négligeraient la variété pour satisfaire l'inclination à l'unité et à la généralité. On pourrait les dire « immanentes » à nos pratiques, à condition d'user de ce terme avec « souplesse » : il ne s'agit pas de rester pris dans l'opposition traditionnelle entre transcendance et immanence, mais de tenter de la penser autrement grâce à la notion de grammaire. Les règles du langage nous permettent de parler, sans résider ailleurs que dans la pratique du langage. Les règles de nos diverses activités, quand elles existent, puisqu'il ne faut pas en voir là où il y a simple régularité, nous permettent de les pratiquer parce qu'elles en sont des conditions. Il n'y a pas de vie humaine qui ne suppose l'apprentissage, même quand il passe inaperçu, des règles grammaticales qui lui sont nécessaires.

La lecture de Wittgenstein n'est certes pas épuisée par ces quelques réflexions, mais ce qui importe à l'enquête sur la loi et sur la règle ou sur les règles, c'est qu'il enseigne, sinon à s'y retrouver, au moins à envisager comment s'y retrouver.

Coutume et hasard, habitus contingent et déterminant, règles en œuvre dans la pratiques : apprentissage.

Pascal fait de la coutume le principe des lois et des règles. Il permet de les penser sur le modèle des règles des jeux, dans leur « contingence », tout en les subordonnant aux fonctions qu'elles remplissent – assurer l'ordre, éviter les conflits, faciliter la vie commune.

Bourdieu cherche à comprendre, en tant que sociologue, tout en tenant compte de sa lecture des philosophes, dont Wittgenstein, comment les hommes peuvent avoir

des pratiques si régulières qu'on peut les considérer comme déterminées, sans que pour autant ils cessent d'y être actifs.

Wittgenstein permet, par des chemins différents de ceux qu'on a jusqu'ici cherché à suivre, de reconnaître ce fait qu'*il y a* des règles, qui se manifestent dans les comportements humains et qui les norment, et que ce *fait*, assez banal ou ordinaire en lui-même, est solidaire de la vie avec le langage.

Malgré la très grande distance qui les sépare, en ayant claire conscience que cette formule trop générale ne saurait être véritablement adaptée à Wittgenstein, on pourrait reprendre ce mot de Lacan : « la loi de l'homme, c'est la loi du langage », à condition d'ajouter que le langage est une pratique qui ne saurait être considérée indépendamment des autres pratiques qui font la vie des hommes.

CONCLUSION

« Une pyramide qui ne soit pas synonyme de tyrannie, une transcendance qui soit affranchie du dogmatisme.

Un réseau de mondes enchevêtrés qui ne soit pas synonyme de chaos, une immanence qui soit affranchie de l'insignifiance.

Notre monde ? »⁷³⁵

En tant que tel, un chantier implique l'inachèvement. Et un certain caractère hétéroclite, au moins à première vue, faute de pouvoir montrer la belle apparence (éventuelle) de l'œuvre construite. Encore est-ce le cas des chantiers de construction. Quand il s'agit d'un chantier de fouilles, la belle construction n'est pas même à l'horizon. Excavations en divers endroits du terrain, tranchées plus ou moins profondes ou larges, exhumation de fossiles ou d'objets ordinaires, ce genre de chantier, même s'il a été préparé avec soin, ne présente pas nécessairement un ordonnancement satisfaisant. On peut donc seulement proposer une visite commentée du chantier qui essaie d'en montrer l'intérêt, de mesurer l'état d'avancement des travaux et de décrire ce qui reste à faire.

Le premier objectif était de dégager les différentes significations, voire les différentes strates de signification, du mot loi, en vue d'essayer de « savoir de quoi parlent quand ils en parlent, ceux qui parlent de la Loi ». Il a fallu pour cela mener les recherches en des lieux différents et parfois éloignés, dans l'étendue de l'espace des pratiques discursives, mais aussi dans le temps, ou les temps, qui leur sont propres. Le premier instrument dont on disposait, la distinction, apparemment simple et claire, entre lois descriptives et lois prescriptives, s'est avéré n'être véritablement utilisable

⁷³⁵ François Ost et Michel Van de Kerchove, épigraphe à leur ouvrage *De la pyramide au réseau ?*

que dans certains cas, à certaines époques, dans certains domaines, puisqu'on a d'abord mis au jour un enchevêtrement de significations, un lacis, un tissu diversement travaillé, érodé et réagré, dont la texture n'est pas uniforme et ne semble pas devoir l'être jamais.

Le second objectif était de mettre à l'épreuve les caractères de nécessité et d'universalité ordinairement attribués à la loi. Là encore, il a fallu s'incliner devant l'histoire complexe de la loi et des lois pour reconnaître que ces traits ne lui conviennent que dans certaines conditions qui sont loin d'être toujours réunies et qui semblent ne s'être imposées véritablement qu'entre le XVII^e et le XIX^e siècles, alors même que la *question* de la possible universalisation de la loi demeure une inquiétude contemporaine, ne serait-ce que dans la perspective ouverte par les développements contemporains des réflexions sur les « Droits de l'homme », tandis que celle de sa nécessité semble moins préoccupante, du fait de la relativisation que subit l'idée même de nécessité dans les orientations philosophiques du XXI^e siècle.

Le troisième objectif était d'enquêter sur la question du fondement de la loi. Il s'agissait là de s'orienter à partir de l'opposition constituée dont on disposait entre transcendance et immanence. La loi requiert-elle, pour s'imposer au monde des hommes et y jouer son (ou ses rôles), de leur être donnée par une instance extérieure et supérieure à leur monde ou peut-elle naître de leur monde même, de quelque manière que ce soit ? Il semble d'abord que ce choix relève des représentations du monde et des croyances, religieuses ou non. Mais, par ailleurs, elle est liée à la question précédente. Il s'avère en effet que si la Loi est pensée comme universelle ou universalisable, on peut la considérer comme immanente à l'existence humaine parce qu'on en impute la découverte ou l'invention à la raison, capable d'atteindre le vrai.

Mais, d'une part, cela suppose une certaine conception de la raison qui, même en reconnaissant des limites à son domaine de juridiction, ne cesse de la considérer elle-même comme universellement partagée et constante. D'autre part, cette immanence n'exclut pas que la loi se présente ou se *donne* sous les apparences, au moins imaginaires, de la transcendance, à ceux qui la reçoivent, qu'ils l'observent ou non. Dès lors, en revanche, que la loi est plutôt pensée comme règle et perd de ce fait tout ou partie de son rapport à la vérité, son immanence avérée se noue à une certaine contingence qui paraît la menacer, mais dont semble s'accommoder assez bien l'époque contemporaine, moins soucieuse de fondement que de sens.

Les résultats des fouilles sont encore épars, mais de surcroît, il y a des parties du champ qu'on n'a pas même commencé à explorer. Ainsi, par exemple, du droit romain, grand absent de ce travail, comme la plupart des travaux de juristes pourtant extrêmement riches en matériaux précieux pour poursuivre l'enquête. La question de la Loi les intéresse évidemment au premier chef et la diversité de leurs conceptions et des significations qu'ils attribuent à la règle aussi bien qu'à la loi exige qu'on s'y consacre. Cette absence n'est donc due qu'à la limitation des moyens dont on disposait jusqu'alors pour entreprendre des recherches plus sérieuses. De la réflexion sur le droit comme de sa pratique dans l'Antiquité jusqu'aux travaux récents, des lois de Dracon et du *Digeste* jusqu'aux recherches actuelles des théoriciens ou des praticiens, de L'École du droit naturel ou de Suarez jusqu'à ce qu'on nomme « soft law », le nombre de recherches à mener, ou plutôt à reprendre, est d'autant plus impressionnant qu'il ne manque pas de philosophes pour avoir déjà visité leurs différents sites. Certains de ces travaux figurent au moins dans la bibliographie, pour avoir été consultés ou étudiés, mais d'autres ont été plus ou moins délibérément négligés, sans que leur intérêt soit en cause. Ainsi en va-t-il, en particulier, de tout ce qui concerne le « pré-droit ».

Ce qui vaut du droit concerne aussi l'épistémologie et la philosophie. Il est sûr que les orientations actuelles de la première mériteraient qu'on s'attache de beaucoup plus près au traitement de la loi, ne serait-ce, par exemple, qu'en examinant les thèses de Quine, de Baas Van Fraassen, de Nancy Cartwright – et de tant d'autres. Quant au corpus philosophique, bien des auteurs majeurs pour le sujet, qui devront être repris, ont été traités de façon très superficielle, voire omis ici. C'est le cas, au moins, de Spinoza, de Leibniz, de Locke, de Hume, sans compter les auteurs contemporains comme Deleuze, Foucault, Derrida, Castoriadis, Lefort, Descombes, et, encore une fois, tant d'autres.

C'est donc avec une conscience aiguë de l'ampleur des tâches en attente que ce travail se termine au moins provisoirement. Puisque les perspectives de recherche donnent à elles seules une petite idée de l'infini, il reste à tenter d'exposer les quelques conclusions provisoires, assez modestes, que ce chantier aura permis de découvrir, au sens concret du terme, et de rappeler.

La première conclusion concerne le caractère inévitable du recours à la notion de loi. Banalité, sans doute, mais banalité à reconsidérer : il paraît impossible de faire l'économie de ce mot, de cette notion, de ce concept quand c'en est un, alors même qu'on tente de l'interroger sur sa polysémie, la consistance de ses significations, la pertinence de son emploi ou de ces « applications ».

Si c'est impossible, c'est peut-être que ce terme appartient à une certaine grammaire dont on ne pourrait se passer qu'à condition de modifier radicalement nos façons de considérer les phénomènes du monde des hommes. Même les auteurs qui proclament, comme Nancy Cartwright, que « les lois de la nature "mentent" ou "sont fictives" » ne sauraient renoncer à s'y référer dans la pratique scientifique. De même

que ceux qui contestent, dans la mouvance de la philosophie de Deleuze, par exemple, le « système de la loi », ne sauraient faire fi de son existence. Dans les pensées qui se veulent « critiques » de la loi, ce qui est en jeu, c'est le plus souvent la place ou le sens qu'on lui accorde ou le *pathos* qu'on voit à l'œuvre dans les discours qui en déplorent le déclin.

Ce motif lui-même, du déclin de la loi et de la nécessité de « rappeler la Loi » ou de « rappeler à la Loi », comme on le lit ou l'entend parfois, s'il trouve quelques raisons d'être dans la situation de crise du monde contemporain, mériterait encore d'être repris. Il semble en effet qu'il ne puisse être traité sérieusement que dans une perspective résolument tournée vers les pratiques, qui prendrait véritablement au sérieux la présence effective des lois et des règles dans toute la diversité de leurs manifestations, de leurs effets, de leurs natures, de leurs rôles. Cette perspective exigerait du même coup de prendre acte du souci que manifestent plusieurs des auteurs évoqués ici, qu'ils chantent l'hymne à la Loi ou mettent en valeur la diversité des règles, à savoir le souci de l'apprentissage, qui est aussi celui de l'éducation.

Si cette réflexion est possible, c'est que la seconde conclusion, la plus décevante en un sens, mais aussi la plus inévitable ou la plus forte, peut s'énoncer ainsi : on a beau chercher un *principe* de la loi, on en revient toujours à devoir buter sur le constat irréductible du *fait* de la loi, de la règle, de la norme. Parler de *fait* peut paraître déplacé quand il s'agit de loi, de règle ou de norme, puisqu'une bonne partie de nos façons de penser paraît commandée par l'opposition entre *faits* et *valeurs*, entre *faits* et *normes*, entre *être* et *devoir-être*. Pourtant, de fait, il y a un fait de la loi, dont il faut prendre acte et qu'il faut examiner. L'existence des lois et des règles, la référence que les hommes y font aussi constamment exigent qu'on prenne la peine de penser la constitution de la normativité au sein de l'expérience, c'est-à-dire, pour le dire de façon plus ambitieuse, la constitution de la transcendance au sein de l'immanence.

Il peut s'agir d'une dimension réelle caractéristique de la condition humaine. Il peut s'agir, comme on l'envisage plutôt ici, de ce que la *grammaire* qui régit nos langues et, par voie de conséquence, nos pratiques, nous oriente vers certaines « représentations » (ce qui serait aussi une donnée « réelle » de la condition des êtres parlants). Peu importe. On ne peut que dire et redire à nouveau : « il y a de la Loi ; les hommes en appellent à la Loi et aux lois ». C'est « *il y a* » qui importe ici, plus que les diverses « conceptions » de la loi. Malgré résultat, peut-on penser, que ce constat de la présence sans cesse avérée de la normativité dans les représentations du monde naturel et humain. Peut-être. Mais c'est aussi une occasion de chercher à entendre l'histoire complexe de la loi à partir d'un autre point de vue. Il ne s'agirait pas tant de chercher à *définir* la loi ou les lois, la règles ou les règles, que de les *décrire* en observant les déplacements, les transformations, les bouleversements parfois, dont elles sont l'objet. Par exemple, on peut observer que la représentation d'une Loi transcendante, donnée par Dieu, pour prendre le cas le plus clair, tenant donc de son origine dans la volonté d'un être souverain et tout-puissant une autorité et une force indiscutables, cède la place dans l'histoire à une Loi dictée par la raison, qui tient désormais autorité et force de l'universalité de celle-ci, tandis que dans le cas où les lois, considérées comme des règles, sont pensées dans leur apparente contingence, c'est la présence de la « forme », tout particulièrement quand elle est « grammaticale » qui assure leur consistance. La « forme de vie » commune à l'humanité, malgré la diversité des formes de vie humaines, requiert la dimension de la Loi.

Ce chantier en cours n'a peut-être pas encore fait la preuve de sa productivité, mais malgré la disproportion entre les ambitions du projet et les moyens mis en œuvre, il n'est peut-être tout à fait inutile ni vain de l'avoir ouvert, si on en croit ce que dit Wittgenstein dans *Le cahier bleu* :

« Imaginons que nous devons ranger les livres d'une bibliothèque. Au début, les livres sont pêle-mêle sur le plancher. Il y a alors de nombreuses façons de les trier

et de les mettre à leur place. L'une d'elles serait de prendre les livres un par un et de les mettre chacun à leur place sur les étagères. À l'inverse, nous pourrions ramasser quelques livres sur le plancher et les aligner sur une étagère, simplement pour indiquer que ces livres devraient aller ensemble dans cet ordre. Au cours du rangement de la bibliothèque, cette rangée entière devra changer de place. Mais il serait faux d'en tirer la conséquence que le fait de les avoir mis ensemble sur une étagère ne serait pas une étape vers le résultat définitif. En fait, dans ce cas, il est assez évident qu'avoir mis ensemble des livres qui vont ensemble a été une réussite incontestable, même si toute cette rangée devait encore être déplacée. Mais, certaines des plus grandes réussites de la philosophie seraient simplement comparables au fait de ramasser quelques livres qui semblaient aller ensemble pour les mettre sur différentes étagères ; leur position n'ayant rien de définitif, sinon qu'ils ne traînent plus les uns à côté des autres. Libre au spectateur qui ne connaît pas la difficulté de ce travail de penser que dans ce cas on n'a strictement rien fait. – En philosophie, la difficulté est de ne pas dire plus que ce que nous savons. Par exemple, voir que lorsque nous avons mis deux livres ensemble dans le bon ordre, nous ne les avons pas mis pour autant à leur emplacement définitif »⁷³⁶.

Faute de pouvoir prétendre avoir participé à une « des plus grandes réussites de la philosophie », on peut se référer à cette dernière citation, au moins en guise de consolation.

⁷³⁶ *Le cahier bleu et le cahier brun, op. cit.*, pp. 93-94

ANNEXES

Annexe au chapitre 1 de la première partie

Hans Kelsen*Philosophy of science* volume VIII, 1941

pp. 533 - 556.

Dans cet article⁷³⁷, Kelsen, à la lumière des discussions en cours dans le domaine de la science de son époque, réfléchit à la situation du principe de causalité. Il faut noter qu'il emploie tantôt l'expression « law of causality », tantôt celle de « principle of causality ». En français on est quasi contraint de n'employer que la seconde expression, bien que la traduction pertinente soit parfois difficile.

Il s'agit pour Kelsen d'établir que le principe de causalité, – qui est l'objet, en dehors de la science, d'une croyance commune assez naïve et que les développements de la physique quantique ont amené à reconsidérer –, loin d'être nécessairement parce que naturellement inscrit dans la pensée humaine, s'est constitué dans des sociétés dont le niveau de « développement mental » était relativement haut, à partir du « principe de rétribution ». Le principe de rétribution qu'énonce Kelsen, qui préfère le nommer ainsi plutôt que « principe de réciprocité », est celui selon lequel tout homme rend le bien pour le bien, le mal pour le mal et s'attend à ce qu'une action, que ce soit la sienne ou celle de tout autre, soit punie si elle est mauvaise, récompensée si elle est bonne. Si on ne peut pas parler seulement de « réciprocité », c'est que ce principe a un caractère social et, surtout, une dimension légale et morale d'obligation.

⁷³⁷ L'article paru dans *Society and Nature* reprend un texte intitulé en allemand *Vergeltung und Kausalität*, paru en 1941 à La Haye et réédité en 1982 (*Vergeltung und Kausalität*, mit einer Einleitung von Ernst Topitsch, Böhlau, Wien - Köln - Graz:). D'autre part, on trouve dans *Théorie pure du droit* (Bruylant SGDJ, Paris, 1999), Titre III « Droit et science », 17 -20, un exposé des mêmes idées, Ce qui suit, plutôt qu'un commentaire de l'article de Kelsen, est quasiment une « traduction résumée » du texte anglais, qu'on pourrait juger trop fidèle.

Selon Kelsen, c'est l'ordre politique qui a fourni son premier modèle à la science de la nature en ses premiers commencements, en sorte que l'idée d'une loi universelle de la nature serait d'abord une projection sur le cosmos de la loi de l'État, avant de s'émanciper de son prototype au point qu'on a dû radicalement séparer loi de la nature, causale, et loi de l'État, normative.

Il mène son argumentation en étudiant tout d'abord, dans une première partie, les textes des Présocratiques, de Thalès à Démocrite, avec quelques références aux Tragiques grecs – Eschyle, Sophocle –, à l'appui. Les premiers présocratiques, en quête d'un principe fondamental qui explique l'univers en termes d'unité, ἀρχή, ont à l'esprit un principe qui gouverne à la manière dont les chefs politiques, voire les despotes (au sens du « despotisme oriental »⁷³⁸) régissent la réalité politique et sociale. Si la cause est « personnifiée », si elle est conçue comme motrice, comme ce qui met intentionnellement quelque chose en mouvement, ce qui gouverne et attire, si elle n'est pas véritablement distincte d'un être doté d'une âme, c'est qu'en cette idée subsiste le principe de rétribution : la cause attire l'effet comme l'injuste attire le châtement. Au passage, Kelsen observe que la notion d'âme, avant d'être conçue comme ce qui, de la personne vivante, subsiste après la mort, a d'abord été pensée comme ce qui commence à exister *après* la mort et dont la fonction originelle, ou le premier effet, est la vengeance. Mais il s'attache surtout au principe qui exige que les êtres qui s'affectent aient la même origine, principe qui serait l'équivalent du principe selon lequel seul le semblable peut affecter le semblable et en être affecté – idée qui subsiste jusque dans la physique du XIX^e –, lequel atteste que l'idée de rétribution joue un rôle décisif dans la notion même d'ἀρχή.

Le principe de rétribution exige une certaine égalité entre l'injustice et le châtement, le mérite et la récompense, égalité d'abord qualitative, mais aussi quantitative. Dans l'ἀρχή, serait essentielle l'idée d'équilibre, à protéger, puis à

⁷³⁸ Kelsen souligne que « l'influence du despotisme oriental » prenait de la vigueur en Grèce au moment où la philosophie de la nature s'y est épanouie. (p. 535).

restaurer, ce qui est la fonction même de la rétribution. L'équilibre exige qu'aucun des éléments ne l'emporte sur les autres, et l'injuste, comme déséquilibre, provoquerait la destruction du monde. Ainsi trouve-t-on chez Anaximandre la notion d'une loi immanente qui gouverne la totalité de l'univers.

Mais d'autre part, la dimension chronologique selon laquelle la cause précède l'effet, comme l'injustice le châtement, en reprenant le principe dynamique de la rétribution, permettrait à la pensée scientifique de prendre conscience des catégories du temps. La science moderne a longtemps caractérisé la relation causale comme relation dissymétrique entre éléments qui ne sont pas interchangeables dans leur succession.

Pour Héraclite, le *λογος* serait le principe de causalité, loi universelle, réglant toutes choses, raison éternelle et transcendante. Cette loi est même identifiée au destin, ce qu'atteste l'emploi du terme *ειμαρμένή*, le sort fixé par le destin, qui appartient à la famille de *μείρομαι*, verbe qui, en son sens actif, signifie *obtenir en partage, partager, diviser*, en son sens passif, *avoir obtenu par le sort ou le destin, avoir en partage*, et qui s'apparente à *ομέριομαι*, lequel signifie *allouer*. Ce serait l'origine du verbe latin « mereo », *mériter*. Ainsi le mot qui exprime la nécessité causale signifierait d'abord le *lot* mérité comme récompense ou punition. Ce serait donc l'idée de rétribution qui mènerait à celle de destin, puisque celui-ci ne serait que ce que chacun reçoit en partage, selon son mérite ou sa faute, d'une divinité dont la volonté inexorable rétribue, récompense ou venge. Le caractère inviolable de la loi selon Héraclite serait celui de la rétribution, la loi universelle ayant un caractère absolument normatif⁷³⁹.

Les lois humaines tiendraient leur validité de la loi divine, parce que la loi divine, inviolable, universelle, principe de la causalité, ne serait que la projection sur le cosmos de la loi humaine au sens juridique. Qu'il s'agisse là, fondamentalement du

⁷³⁹ Kelsen renvoie aux fragments Diels 1, 2, 114.

principe de rétribution s'attesterait encore dans un fragment d'Anaximandre qui évoque⁷⁴⁰ les Érinées, « déesses » de la vengeance qui poursuivent sans relâche le criminel, servantes zélées de Dikè, déesse de la rétribution, « juge de ceux qui n'obéissent pas à la loi divine », que les Orphiques nommaient l'*Inexorable*. Le soleil lui-même ne suit rigoureusement son trajet que par soumission à la loi, nécessité normative que la déesse de la justice veille à ce qu'il respecte. Quant à Euripide, dans *Médée*⁷⁴¹, il évoquerait la loi de la pesanteur comme norme légale. Ce qui importe, c'est que le caractère inviolable de la loi universelle ne consiste donc pas dans le fait qu'elle serait toujours observée, mais précisément dans le fait inverse : il n'est pas exclu que le soleil outre passe ou tente d'outre passer les limites de son parcours. Si la loi est inviolable, c'est au sens où toute violation, sans exception, est punie. Il s'agit bien d'une norme qui s'impose et qui dispose des sanctions. La teneur de cette norme est la volonté inébranlable de la divinité, une loi de rétribution. Ainsi le caractère inviolable de la loi causale, si contesté dans la physique contemporaine, aurait son origine dans l'inviolabilité que le mythe et la première philosophie de la nature qui en a lentement émergé attribuent au principe de rétribution, substance de la volonté divine, qui, de ce fait, lie absolument.

Parménide, dans son « poème théorique », raconte le voyage qui le mène jusqu'à Δίκη πολυποιος, Justice qui « châtie fortement », déesse de la rétribution, laquelle détient la clé de la porte de la route qui mène à la lumière, au vrai savoir. Ainsi, elle n'est pas seulement déesse de la justice, mais aussi déesse de la vérité. Il y aurait là une conception absolument éthique et juridique du monde, la vérité étant identique à la justice dont le caractère inexorable apparaît comme le « cœur sans tremblement » de la vérité « bien persuasive »⁷⁴². La suite du poème évoque la nécessité et le destin, Ἀναγκή et Μοῖρα, qui seraient identifiées à Δίκη. Et la même

⁷⁴⁰ Kelsen renvoie au fragment 94 du classement Diels et cite aussi John Burnet, *Early greek philosophy*, troisième édition, pp. 50 sqq. Références non contrôlées.

⁷⁴¹ *Médée*, 410-411.

⁷⁴² Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, tr. fr. Barbara Cassin, Éd. du Seuil, Points, Paris, 1998.

idée serait présente dans le *Prométhée* d'Eschyle, lorsque Prométhée évoque la nécessité, le destin et les Érinyes⁷⁴³, dont le pouvoir invincible s'impose à Zeus lui-même.

Empédocle, lui, outre qu'il affirme le rôle majeur de la Nécessité, de son oracle, de son décret⁷⁴⁴, reprendrait avec la théorie de la métempsycose une forme particulière du principe de rétribution, la nature elle-même, sous les espèces des quatre éléments qui la constituent, punissant le mal. Le mal ne serait pas une injustice infligée à l'autre homme, mais une atteinte à quelque être que ce soit, parce que la « société » engloberait tous les êtres soumis à la même loi et disposant du même droit à la vie. C'est pourquoi Empédocle proscrirait le meurtre des animaux comme la consommation de leur chair. C'est à la nature elle-même que serait reconnue la fonction de rétribution.

On devrait aux atomistes, Leucippe et Démocrite, la rupture entre principe de causalité et principe de rétribution, du fait qu'ils éliminent tout élément théologique de l'interprétation de la nature en rejetant des causes finales, et qu'ils conçoivent le principe de causalité comme une nécessité objective et impersonnelle. Avec eux, s'achèverait, au moins provisoirement, la conception d'une loi de la nature qui, par analogie avec la norme sociale, la loi juridique, a le caractère d'une norme qui garantisse l'état normal des choses au moyen de sanctions.

Il resterait bien, dans la conception de l'action et de la réaction de la physique atomiste de Démocrite, une idée analogue au principe de rétribution dans les notions de l'accord et du désaccord des atomes, qui reposerait toujours sur le principe selon lequel le semblable attire le semblable. Mais pour l'essentiel, l'interprétation de la nature serait désormais émancipée du principe de rétribution, de même que la loi de la cité le serait dans les conceptions avancées, au même moment, par les premiers Sophistes qui interprètent alors la loi (*νόμος*) comme convention⁷⁴⁵.

⁷⁴³ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 511 sqq.

⁷⁴⁴ Voir le fragment B *cxv* des *Purifications*, cité dans *Les Écoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Gallimard, Folio, 1991, p. 229 ; cité plus haut, dans le chapitre 1^{er} de la première partie.

⁷⁴⁵ Kelsen rappelle que Protagoras (~485 - ~411) est le contemporain de Leucippe (~460 - ~370).

La seconde partie de l'article est consacrée à la nouvelle science qui se constitue à partir de Bacon, Galilée, Kepler..., en rupture avec la domination des conceptions théologiques, chrétiennes, du Moyen-Âge. Le principe de causalité s'y affirme et demeure le principe majeur de l'interprétation de la nature jusqu'à fort récemment. Parler d'une crise de ce principe de causalité exige de préciser qu'elle a commencé, bien avant la physique quantique, avec les attaques venues de Hume. Selon Kelsen, ce que Hume met en cause, c'est l'idée selon laquelle la causalité serait une relation objective entre la cause et l'effet, inhérente aux choses elles-mêmes, l'idée que la cause « agirait ». À cette conception qui permet de concevoir la nécessité de la relation, il opposerait la simple idée d'une succession régulière d'événements, à partir de laquelle se constitue une habitude de pensée qui finit par devenir une solide conviction. Kelsen considère que ce dont l'explication humienne ne rend pas compte, c'est l'origine de cette idée que la nécessité de la relation entre la cause et l'effet est *objective et inhérente* aux événements concernés. L'habitude, l'accoutumance⁷⁴⁶, crée en l'esprit humain l'attente, devant un premier phénomène, de voir le même phénomène que d'ordinaire le suivre. Mais rien dans l'habitude ne peut rendre compte de la constitution de lois qui n'admettent aucune exception. L'accoutumance peut bien être « le grand guide de la vie humaine »⁷⁴⁷, elle ne saurait néanmoins rendre compte de l'idée de nécessité, alors que le principe de rétribution le peut, en tant qu'il admet l'idée d'une volonté transcendante, indépendante des hommes qui lui sont assujettis. En transformant le principe de causalité qui, de relation objectivement nécessaire entre cause et effet, immanente à la nature, devient principe subjectif de la pensée humaine, Hume libère simplement le principe de causalité de la présence en lui d'un élément du principe de rétribution dont il est jusque là l'héritier.

⁷⁴⁶ C'est d'ailleurs l'occasion pour Kelsen de suggérer que la philosophie de Hume doit être considérée dans l'Angleterre du XVIII^e siècle où domine le droit *coutumier*.

⁷⁴⁷ *Enquête sur l'entendement humain*, section V, 1^{ère} partie, p. 91, tr. fr. A. Leroy, Aubier Montaigne, Paris, 1947, rééd. 1966. A. Leroy traduit « custom » par « accoutumance », et non par « coutume ».

Aussi longtemps que subsiste la croyance en une autorité transcendante qui régit tant la société humaine que la nature, il est impossible de distinguer une loi de la nature d'une loi morale et c'est la volonté de cette autorité qui lie objectivement la cause à l'effet, même si l'esprit humain peut avoir distingué entre principe de rétribution et principe de causalité.

La physique moderne a mis en cause un autre élément dans la notion de causalité, à savoir l'idée de l'égalité entre la cause et l'effet. Mach⁷⁴⁸ a montré la vanité de cette idée, laquelle a pourtant eu beaucoup de succès, par exemple dans les travaux de Robert Mayer, qui a formulé le principe de la conservation de l'énergie, en 1842. Mais une autre idée, qui accompagne souvent la précédente, et selon laquelle une cause n'a qu'un effet, un effet n'a qu'une cause, est, elle aussi, problématique. On tend en effet à considérer le principe de causalité comme une relation à deux termes : chaque cause et son effet ou chaque effet et sa cause. Mais du fait que chaque cause est elle-même effet d'une cause et chaque effet cause d'un effet, chaque point d'application de la causalité se trouve pris dans une chaîne causale qui a le caractère d'un continuum. Goethe dit que « cause et effet sont un phénomène indivisible ». Si nous les séparons ou les opposons néanmoins, en isolant de la chaîne continue *la* cause ou *l'*effet, c'est que nous avons l'ancestrale habitude d'interpréter la nature selon le principe de rétribution. Cette méthode qui consiste à isoler les phénomènes, bien qu'issue de la pensée normative, permet cependant de parvenir à d'utiles résultats, sur le plan théorique aussi bien que sur le plan pratique dans le domaine de la science de la nature, pourvu qu'on les corrige par la conscience que chaque effet a un nombre indéfini de causes et un nombre indéfini d'effets. Cette correction est encore plus nécessaire depuis que l'analyse de la réalité permet de savoir que chaque effet n'est pas seulement la fin d'une chaîne causale et le début d'une autre, mais qu'il est le point d'intersection d'un nombre indéfini de chaînes. C'est pourquoi certains

⁷⁴⁸ E. Mach, *La mécanique. Exposé historique et critique de son développement*, 1897, tr. fr. Éd. Jacques Gabay, Paris, 1987.

philosophes ont désormais complètement abandonné la notion de cause, qui serait désormais inutile, pour lui préférer celle de « conditions », ou de « composants » de l'événement considéré, de même qu'ils parlent plus volontiers de « résultant » que d'effet. Le « conditionnisme » l'aurait emporté sur le « causalisme », mais la question ne disparaîtrait pas, dès lors qu'on doit en venir à désigner une « condition décisive » ou un « composant » décisif pour rendre compte de l'apparition de l'événement. Ainsi, la notion de causalité n'est-elle pas réellement abandonnée, mais seulement modifiée et le « conditionnisme », dans sa critique du principe de causalité, n'est parvenu qu'à le séparer du principe de rétribution.

Ce principe suppose la distinction chronologique puisque la cause est censée précéder l'effet, du simple fait que les deux termes ne sont pas interchangeables et ne sauraient être simultanés : la faute précède nécessairement le châtement. Or ce schéma ne peut être maintenu dès lors qu'il devient nécessaire d'abandonner l'hypothèse d'une relation immanente de la cause et de l'effet pour adopter celle d'une dépendance purement fonctionnelle, car celle-ci peut associer des événements simultanés et interchangeables. La science moderne connaît de très nombreuses relations où n'apparaît aucune différence temporelle entre éléments connectés. Le choix s'offre désormais entre deux positions théoriques. Soit cesser d'identifier la nouvelle notion de loi (« élargie ») avec celle de l'ancienne loi causale, en raison du caractère indésirable de l'évocation de la causalité à propos d'événements simultanés ; soit reconnaître dans la loi de la nature moderne, qui comprend l'interdépendance fonctionnelle d'événements simultanés, une modification de la loi causale. Si on prend le second parti, on peut formuler le principe de causalité comme suit : « En général, un événement précis, l'effet, se produit quand un autre événement précis, la cause, s'est préalablement produit ou se produit simultanément ». Ainsi, le principe de causalité reste la forme fondamentale de toutes les lois de la nature, bien que ce soit en un sens nouveau, modification qui signe l'émancipation du principe de causalité de la tutelle du principe, essentiellement asymétrique, de rétribution.

On admet généralement que c'est la mécanique quantique qui a porté un coup fatal au principe de causalité, du fait qu'il est impossible de déterminer complètement l'état initial du mouvement des particules de l'atome, – ce qu'énonce le principe d'incertitude, découvert et formulé par Heisenberg –, situation qui contredit l'hypothèse, fondée sur le principe de causalité, que les phénomènes mécaniques sont déterminés à l'avance par leur état initial de mouvement. Si on pose la prédictibilité comme critère de la causalité, comme le fait la philosophie moderne de la nature, et qu'on considère qu'un événement est déterminé par des causes si on peut le prédire de façon sûre, alors, on ne peut pas considérer que la causalité agisse dans la sphère de la mécanique quantique, ou, du moins, on ne peut pas prouver la causalité, même quand elle est « objectivement » donnée. Mais on sait qu'il n'est pas nécessaire que les phénomènes subatomiques soient parfaitement déterminés du point de vue causal pour parvenir à énoncer des lois physiques pour les phénomènes macroscopiques. Bien sûr, de telles lois n'expriment pas une nécessité absolue, mais une simple probabilité statistique.

H. Reichenbach⁷⁴⁹, lui, interprète la crise de la physique moderne, en particulier dans la mécanique quantique, non pas comme un problème qui exigerait qu'on remplace la causalité par des lois statistiques de probabilité, mais comme une modification de la notion de causalité. « Tout énoncé de causalité portant sur un événement naturel a la forme d'un énoncé de probabilité » : il s'agit ici de probabilité statistique. L'hypothèse que la nature est déterminée par le principe de causalité demeure intacte. La « probabilité » remplace simplement la « nécessité » de son ancienne formulation. Il n'est pas nécessaire de décider si à c'est à la mécanique quantique flanquée de son principe d'incertitude qu'il faut attribuer la substitution de la probabilité statistique à la nécessité absolue dans la notion de loi de la nature. Dès avant la découverte de Heisenberg, seul un calcul de probabilités était possible si on utilisait le principe de causalité pour prédire des événements futurs. *L'Essai*

⁷⁴⁹ "Das Kausalproblem in der Physik", in *Die Naturwissenschaften*, vol. 19, 1931, pp. 713 sqq.

philosophique sur les probabilités de Laplace, en 1814, n'affirmait la possibilité d'une connaissance certaine des événements à venir que pour une « *intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse* »⁷⁵⁰. Dans la mesure où c'est impossible à l'esprit humain, celui-ci ne peut prévoir que selon la probabilité. Cela ne concerne d'ailleurs pas seulement la connaissance de l'avenir mais aussi celle du présent, du fait de son incapacité à connaître la totalité du passé. La théologie affirme depuis des temps immémoriaux la finitude de l'homme face à l'infinité de Dieu : la stricte idée de causalité, nécessité absolue de la relation entre cause et effet, ne se réalise que dans le savoir illimité de Dieu, non dans le savoir limité de l'homme.

La norme détermine ce qui advient à l'avenir ; la loi de la nature, au contraire, explique la réalité par la recherche dans le passé la cause des événements présents. La prédictibilité peut être un des critères, mais ne saurait en aucun cas être le seul critère, de la causalité. L'articulation du présent à l'avenir concerne la prophétie, la technique, tout ce qui est de nature à servir la volonté, mais ce qu'on peut saisir de l'avenir au moyen du savoir, ce n'est, au fond, que le passé. Quiconque fait de la prédictibilité l'essence de la loi causale, confirme simplement, même s'il l'ignore, l'origine normative de cette loi.

Alors qu'il a déjà évoqué plus haut la philosophie qui, à partir du XVII^e siècle, se développe « parallèlement » à la physique nouvelle, Kelsen, vers la fin de son article, mentionne Malebranche parce qu'il offre une parfaite illustration de l'idée que la causalité exprime la volonté divine. Il pense que notre expérience ne nous permet pas de percevoir une relation nécessaire entre cause et effet et que nous ne pouvons observer, au mieux, que des successions régulières. Et il considère que, si les choses se comportent conformément à la loi, c'est que Dieu exécute alors le « décret de sa

⁷⁵⁰ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Christian Bourgois, Paris, 1986, p. 32.

volonté ». En désignant ainsi la loi causale comme un décret, il signifie bien qu'il conçoit le principe de causalité comme une norme.

En revanche, le grand apport de Hume, ce n'est donc pas tant qu'il mette au jour qu'il est impossible de supposer la relation nécessaire de la cause et de l'effet à partir de l'expérience, ce dont on s'était avisé auparavant : c'est qu'il cesse de rechercher la nécessité du lien causal dans la volonté de Dieu et l'abandonne avec la totalité de la conception précédente de la nécessité. Le principe de causalité cesse ainsi d'être l'expression d'une volonté divine, une norme. Selon Kelsen, « seule une norme peut revendiquer un caractère inviolable parce qu'elle n'énonce pas la réalité que, de ce fait, elle ne peut jamais contredire ». La réalité, quant à elle, telle qu'elle se présente désormais au savoir humain, n'est compatible avec aucune loi inviolable qui en serait un schème valide d'interprétation.

Annexe 1 au chapitre 3 de la deuxième partie

Destutt De Tracy*Commentaire sur L'esprit Des Lois**de Montesquieu⁷⁵¹.**Des lois en général.*

Les lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature.

Voilà l'Esprit des Lois

« Les lois ne sont pas, comme le dit Montesquieu, *les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*. Une loi n'est pas un rapport, et un rapport n'est pas une loi. Cette explication ne présente pas un sens clair. Prenons le mot *loi* dans son sens spécifique et particulier : cette acception des mots est toujours la première qu'ils aient eue ; et il faut toujours y remonter pour les bien entendre. Dans ce sens nous entendons par une *loi*, une règle prescrite à nos actions par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de faire cette loi. Cette dernière condition est nécessaire ; car lorsqu'elle manque, la règle prescrite n'est plus qu'un ordre arbitraire, un acte de violence et d'oppression.

« Cette idée de la loi renferme celle d'une peine attachée à son infraction, d'un tribunal qui applique cette peine, d'une force physique qui la fait subir. Sans tout cela, la loi est incomplète ou illusoire.

« Tel est le sens primitif du mot loi. Il n'a été et n'a pu être créé que dans l'état de société commencée. Ensuite, quand nous remarquons l'action réciproque de tous les êtres les uns sur les autres, quand nous observons les phénomènes de la nature et ceux de notre intelligence, quand nous découvrons qu'ils s'opèrent tous d'une manière

⁷⁵¹ A.- L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire de l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Réimpression de l'édition de Paris, 1819, Slatkine Reprints, Genève, 1970.

constante dans les mêmes circonstances, nous disons qu'ils suivent certaines *lois*. Nous appelons par extension *lois de la nature*, l'expression de la manière dont ces phénomènes s'opèrent constamment. Ainsi nous voyons la chute des graves. Nous disons que c'est une loi de la nature, qu'*un corps grave, abandonné à lui-même, tombe par un mouvement croissant comme la série des nombres impairs, en sorte que les espaces parcourus sont comme les carrés des temps employés* ; c'est-à-dire que les choses se passent comme si une autorité invincible eût ordonné qu'elles fussent comme cela, sous peine de l'anéantissement inévitable des êtres agissants. De même nous disons que c'est une loi de la nature, qu'*un être animé soit jouissant ou souffrant, c'est-à-dire qu'il s'opère en lui, à l'occasion de ses perceptions, une sorte de jugement qui n'est que la conscience qu'elles le font jouir ou pâtir ; qu'en conséquence de ce jugement, il naisse en lui une volonté, un désir de se procurer ces perceptions ou de les éviter, et qu'il soit heureux ou malheureux suivant que ce désir est accompli ou non*. Cela veut dire qu'un être animé est tel par l'ordre éternel des choses, et que s'il n'était pas tel, il ne serait pas ce que nous appelons un être animé.

« Voilà ce que c'est que les *lois naturelles*. Il y a donc des lois naturelles que nous ne pouvons pas changer et auxquelles nous ne pouvons pas désobéir impunément. Car nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, et nous n'avons rien fait de ce qui nous entoure. Ainsi tant que nous laisserons un corps grave sans appui, nous serons écrasés par sa chute. Tant que nous ne nous arrangerons pas pour que nos désirs soient accomplis, ou ce qui revient au même, tant que nous fomenterons, en nous-mêmes, des volontés inexécutables, nous serons malheureux. Cela est hors de doute. Là, l'autorité est suprême, le tribunal infaillible, la force insurmontable, la punition certaine ; ou du moins tout se passe, comme si tout cela était ainsi.

« Or, dans nos sociétés, nous faisons ce que nous appelons des lois positives, c'est-à-dire des lois artificielles et conventionnelles, au moyen de nos autorités, de nos tribunaux, de nos forces factices. Il faut donc que ces lois soient conformes aux lois de notre nature, qu'elles en dérivent, en soient des conséquences, et ne leur soient pas

contraires ; sans quoi il est certain que celles-ci les surmonteront, que notre objet ne sera pas rempli, que nous serons malheureux. C'est là ce qui fait que nos lois positives sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes. Le *juste* est ce qui produit le *bien*, l'*injuste* est ce qui produit le *mal*.

« Le *juste* et l'*injuste* existent donc avant les lois positives, quoiqu'il n'y ait que celles-ci que nous puissions appeler *justes* ou *injustes* ; les autres, les lois de la nature, sont simplement *nécessaires* : notre rôle n'est pas plus de les juger que de les contredire. Sans doute, il y a *juste* et *injuste* avant aucune de nos lois. Si cela n'était pas, il n'y en aurait jamais ; car nous ne créons rien. Ce n'est pas à nous qu'il appartient de faire qu'une chose soit conforme ou contraire à notre nature. Nous ne faisons que voir et déclarer ce qui est, à tort ou avec raison, suivant que nous nous trompons ou non. Quand nous proclamons *juste* une chose qui ne l'est pas, c'est-à-dire, quand nous l'ordonnons, nous ne la rendons pas telle pour cela, ce qui serait hors de notre pouvoir : seulement nous proclamons une erreur ; et nous faisons une certaine quantité de mal, en donnant pour appui à cette erreur la quantité de force dont nous disposons ; mais la loi, la vérité éternelle qui y est contraire, reste la même.

« Ceci ne veut pas dire, prenons-y bien garde, qu'il soit toujours juste de résister à une loi injuste, toujours raisonnable de s'opposer actuellement et violemment à ce qui est déraisonnable. Il faut savoir avant tout si la résistance ne fait pas encore plus de mal que l'obéissance. Mais c'est là une question très secondaire dont la solution dépend des circonstances, et dont les éléments seront discutés par la suite. Nous sommes loin d'y être encore.

« Reste donc que les lois de la nature existent antérieurement et supérieurement aux nôtres ; que le juste fondamental est ce qui leur est conforme, et que l'injuste radical est ce qui leur résiste ; et que, par conséquent nos lois postérieures doivent, pour être réellement bonnes, être conséquentes à ces lois plus anciennes et plus puissantes. C'est là l'esprit (ou le vrai sens) dans lequel doivent être faites les lois positives ; mais cet esprit n'est pas aisé à saisir et à démêler. Il y a loin

des premiers principes aux derniers résultats. C'est cette série de conséquences qu'un *Traité de l'esprit des lois* doit indiquer. Ses maximes doivent beaucoup se modifier suivant les circonstances et l'organisation particulière de nos sociétés. Examinons donc leurs différences principales. »

A.- L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire de l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Réimpression de l'édition de Paris, 1819, Slatkine Reprints, Genève, 1970

À en juger par ses premières lignes, ce texte critique la formule inaugurale de *l'Esprit des lois*. Il se poursuit pourtant par une présentation assez fidèle de ce qu'affirme le Livre premier. En privilégiant, comme d'autres, dont Spinoza, le « sens spécifique et particulier » du terme, « *une règle prescrite à nos actions par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de faire cette loi de commandement* », Destutt de Tracy s'oppose donc de front à Montesquieu. Mais c'est pour reprendre ensuite ce qui lui paraît essentiel dans le texte, à savoir l'existence de ces « rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ». Alors qu'il prend grand soin d'établir que ce n'est que de façon seconde et dérivée qu'on peut parler de « lois de la nature », il mentionne ensuite « l'ordre éternel des choses », soit ce que Montesquieu lui-même laisse entendre en évoquant les lois selon lesquelles Dieu, qui « a du rapport avec l'univers », comme « créateur et comme conservateur », a créé, et qui « sont celles selon lesquelles il conserve ».

Ce ne sont donc pas tant les thèses majeures de Montesquieu que Destutt de Tracy vise, mais la présentation de la notion de loi. Il lui paraît essentiel de dégager deux mouvements quasi inverses. Le premier concerne l'usage du mot : son sens « primitif » naît dans la pratique humaine, dans la vie sociale « commencée », où une autorité légitime règle les actions humaines ; ce n'est qu'ensuite qu'on le transfère « par extension » aux phénomènes naturels. Ce qui permet cette « extension » du sens

du terme « loi », c'est « l'action réciproque de tous les êtres les uns sur les autres » : c'est parce qu'on pense les différents « êtres naturels » comme agissants qu'on peut supposer qu'une loi règle leur action, « *comme si* une autorité invincible eût ordonné qu'elles fussent comme cela, sous peine de l'anéantissement inévitable des êtres agissants ». « L'ordre éternel des choses » est donc désormais pensé, par analogie, comme subordonné à une « autorité invincible », qu'il s'agisse de Dieu ou de la Nature. Premier mouvement : de l'ordre de l'action humaine à l'ordre de la nature.

Mais le second mouvement est aussi intéressant. Cette fois, Il ne s'agit plus de mots, mais des actes humains. On doit régler les lois positives que les hommes instituent, lois « artificielles et conventionnelles », sur les « lois naturelles » qui régissent les phénomènes humains. En tant qu'êtres naturels, les hommes sont soumis à des « lois naturelles » : « il faut donc que [les lois positives] soient conformes aux lois de notre nature, qu'elles en dérivent, en soient des conséquences, et ne leur soient pas contraires ; sans quoi il est certain que celles-ci les surmonteront, que notre objet ne sera pas rempli, que nous serons malheureux ».

Or le ressort de cet argument réside dans une phrase qui ne saurait passer inaperçue : « Car nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, et nous n'avons rien fait de ce qui nous entoure ». On ne saurait mieux inscrire les hommes dans l'ordre des phénomènes naturels ni circonscrire leur marge et leur liberté d'action : les lois positives sont certes « artificielles et conventionnelles », mais dans les limites que leur assigne un ordre qui dépasse la volonté humaine.

Annexe 2 au chapitre 3 de la deuxième partie

Barbeyrac⁷⁵²

Nécessité et Obligation

« Il est honteux, que des gens qui se piquent d'une Philosophie exquise, se fassent grossièrement illusion, ou veuillent donner le change, par une espèce de jeu de mots. Les termes de *Loi*, de *Droit*, et autres qui y ont du rapport, n'emportent autre chose selon leur signification propre et naturelle, qu'une Règle prescrite à des Agents libres, c'est-à-dire, que l'on suppose et capables de connaître la Règle, et obligés de s'y conformer, et disposés de telle manière, que, comme ils peuvent ne pas la suivre actuellement, ils peuvent aussi la suivre, et ils la suivent toutes les fois qu'ils agissent selon la Raison et leur propre intérêt. Comme cette Règle, tant qu'elle demeure règle est constante et invariable, surtout la Loi de Nature, qui par elle-même ne saurait cesser d'être telle : il est arrivé, qu'on a appliqué métaphoriquement le nom de *Loi* aux mouvements non seulement des Bêtes, mais encore des Choses Inanimées, produits en conséquence d'un ordre naturel, qui ne change point. C'est ainsi que VIRGILE, parlant de la différence des Climats, oui fait qu'une chose croît dans l'un, plutôt que dans l'autre, dit, que la Nature a donné à chacun ses qualités, comme autant de Lois éternelles :

Continuo has LEGES AETERNAQUE FOEDERA certis
Imposuit natura locis...

Georgic, Lib. I, vers. 60,61.

Il emploie la même figure, en parlant des Abeilles :

... Magnisque agitant sub LEGIBUS aevum.
Lib. IV, vers. 154.

Et en ce sens, les anciens Philosophes, surtout les *Stoïciens*, appellent souvent *Loi de*

⁷⁵² Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, II, II, § 3, note 7.

la Nature, ce qui se fait en conséquence de l'Ordre des Causes Physiques : comme les Philosophes Modernes disent, que telle ou telle chose se fait selon les *Lois du Mouvement*, qu'ils détaillent. Mais tout cela est nécessaire d'une nécessité physique, qui n'a rien de commun avec l'Ordre Moral, dont il s'agit, et auquel on ne se soumet que par une détermination libre de la Volonté ; de sorte que, quand on est invinciblement déterminé à une chose, dès-là il ne faut point y chercher, à cet égard, d'*obligation* proprement ainsi nommée, qui réponde à une *Loi*. Il n'est pas d'un Sage Législateur, de prescrire de telles choses, qui se feront soit qu'il l'ordonne ou qu'il ne l'ordonne pas [...]. Mais on voit bien que SPINOZA, et ceux qui d'une manière ou d'autre suivent ses idées, détruisent entièrement la Liberté des Actions Humaines, et par-là en même temps toute sorte de Droit et de Moralité. Ainsi il est inutile de disputer avec de telles gens, tant qu'on ne conviendra pas de ce qui fait le sujet de la dispute. Il faut leur laisser le plaisir de croire que, quoiqu'ils fassent en s'abandonnant à leurs passions, ils suivent d'autant mieux le Droit Naturel, qu'ils cèdent de bon coeur au penchant invincible qui les entraîne ».

Ce texte de Barbeyrac se trouve dans Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, II, II, § 3, note 7.

Il est cité par Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Éd. Vrin, Paris, 1974, à la note 17 de la page 197.

Annexe au chapitre 6 de la deuxième partie

Moritz Schlick

*Questions d'éthique*⁷⁵³

2. Les deux sens du mot « Loi »

Tout commence par une interprétation erronée du mot « loi ». Dans la pratique, on n'entend⁷⁵⁴ par là une règle par laquelle l'État prescrit un comportement déterminé à ses membres. Ces prescriptions contredisent souvent les désirs naturels des individus (si ce n'était pas le cas, elles n'auraient pas besoin d'être prescrites), et tandis que certains ne s'y conforment donc effectivement pas, les autres qui s'y tiennent les ressentent comme une *contrainte*. Et c'est un fait que l'État, par des sanctions spécifiques (punitions), contraint les citoyens à concilier leurs désirs avec ce que prescrivent les lois.

Dans la science de la nature, dans la théorie, le mot « loi » signifie tout autre chose. La loi de la nature n'est pas une prescription disant comment une chose quelconque doit se comporter, mais une formule qui décrit la manière dont quelque chose se comporte effectivement. Les deux types de « lois » n'ont en commun que d'être habituellement l'une et l'autre exprimées par une *formule*. Elles n'ont pour le reste absolument rien à voir l'une avec l'autre et il est extrêmement fâcheux que l'on utilise le même mot pour deux choses aussi différentes – et encore plus fâcheux que les philosophes se soient si lourdement laissés induire en erreur par l'usage de ce mot. Dans la mesure où les lois de la nature ne sont que des descriptions de ce qui arrive, il ne saurait dans leur cas être question d'une « contrainte ». Les lois de la mécanique

⁷⁵³ *Questions d'éthique*, pp. 128-129, PUF, Paris, 2000.

⁷⁵⁴ *Sic*. Il faut sans doute lire sans la négation qui est vraisemblablement une *coquille*.

céleste ne prescrivent pas aux planètes comment elles doivent se mouvoir, comme si les planètes désiraient au fond se mouvoir tout autrement et n'étaient contraintes que par ces maudites lois de Kepler à rester dans leurs orbites habituelles ; non, ces lois ne « contraignent » en aucune manière les planètes, mais énoncent seulement ce qu'elles font.

Si l'on applique cela à la volonté, alors on a compris avant même d'avoir découvert les autres confusions. Quand nous disons que la volonté « obéit à des lois psychologiques » il ne s'agit pas de lois juridiques qui lui « imposeraient » certaines décisions, lui dicteraient des désirs qu'elle n'aurait pas d'elle-même ; mais il s'agit de lois de la nature qui disent seulement quels sont les désirs que les hommes ont effectivement dans des circonstances déterminées : elles décrivent la nature de la volonté de la même manière que les lois astronomiques la nature des planètes. Il y a « contrainte » quand l'homme est empêché de satisfaire ses désirs naturels : comment la règle selon laquelle ces désirs naturels surgissent pourrait-elle être elle-même à son tour considérée comme une « contrainte » ?

Annexe au chapitre 8 de la deuxième partie

Kafka

Devant la Loi

Devant la porte de la Loi se tient un gardien. Ce gardien voit arriver un homme de la campagne qui sollicite accès à la Loi. Mais le gardien dit qu'il ne peut le laisser entrer maintenant. L'homme réfléchit, puis demande si, alors, il pourra entrer plus tard. « C'est possible, dit le gardien, mais pas maintenant. » Comme la grande porte de la Loi est ouverte, comme toujours, et que le gardien s'écarte, l'homme se penche pour regarder à l'intérieur. Quand le gardien s'en aperçoit, il rit et dit : « Si tu es tellement attiré, essaie donc d'entrer en dépit de mon interdiction. Mais sache que je suis puissant. Et je ne suis que le dernier des gardiens. De salle en salle, il y a des gardiens de plus en plus puissants. La vue du troisième est déjà insupportable, même pour moi. » L'homme de la campagne ne s'attendait pas à de telles difficultés ; la Loi est pourtant censée être accessible à tous à tout moment, pense-t-il; mais en examinant de plus près le gardien dans sa pelisse, avec son grand nez pointu, sa longue barbe de Tartare maigre et noire, il se résout à attendre tout de même qu'on lui donne la permission d'entrer. Le gardien lui donne un tabouret et le fait asseoir à côté de la porte. Il y reste des jours, des années. Il fait de nombreuses tentatives pour être admis et fatigue le gardien par ses prières. Le gardien lui fait fréquemment subir de petits interrogatoires, lui pose toutes sortes de questions sur son pays et sur bien d'autres choses, mais ce sont des questions posées avec indifférence, comme le font les gens importants ; et il conclut à chaque fois en disant qu'il ne peut toujours pas le laisser entrer. L'homme, qui s'est muni de beaucoup de choses pour ce voyage, les utilise toutes, si précieuses soient-elles, pour soudoyer le gardien. Celui-ci accepte bien tout, mais en disant : « J'accepte uniquement pour que tu sois sûr de ne

rien avoir négligé. » Pendant toutes ces années, l'homme observe le gardien presque sans interruption. Il oublie les autres gardiens et ce premier gardien lui semble être l'unique obstacle qui l'empêche d'accéder jusqu'à la Loi. Il maudit le hasard malheureux, à voix haute et sans retenue les premières années ; par la suite, avec l'âge, il ne fait plus que grommeler dans son coin. Il retombe en enfance : étudiant le gardien depuis des années, il connaît même les puces de son col de fourrure, et il supplie jusqu'à ces puces de l'aider à fléchir le gardien. Finalement, sa vue baisse et il ne sait pas s'il fait réellement plus sombre autour de lui, ou bien si ce sont seulement ses yeux qui le trompent. Mais il distingue bien dans l'obscurité une lueur que rien n'éteint et qui passe par la porte de la Loi. Alors il n'a plus longtemps à vivre. Avant qu'il meure, toute l'expérience de tout ce temps passé afflue dans sa tête et prend la forme d'une question, que jamais jusque-là il n'a posée au gardien. Il lui fait signe d'approcher, car il ne peut plus redresser son corps de plus en plus engourdi. Le gardien doit se pencher de haut, car la différence de taille entre eux s'est accentuée nettement au détriment de l'homme. « Qu'est-ce que tu veux encore savoir, dit le gardien. Tu es insatiable.

N'est-ce pas, dit l'homme, tout le monde voudrait tant approcher la Loi. Comment se fait-il qu'au cours de toutes ces années il n'y ait eu que moi qui demande à entrer? » Le gardien se rend compte alors que c'est la fin et, pour frapper encore son oreille affaiblie, il hurle : « Personne d'autre n'avait le droit d'entrer par ici, car cette porte t'était destinée, à toi seul. Maintenant je pars et je vais la fermer. »...

BIBLIOGRAPHIE

- Alquié, Ferdinand *La critique kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968.
- Althusser, Louis *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1959.
- Amselek, Paul « Kelsen et les contradictions du positivisme juridique », *Revue internationale de philosophie*, n°138, Bruxelles, 1981.
- « À propos de la théorie kelsénienne de l'absence de lacunes dans le droit », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 17, Université de Caen, 1990
- Arendt, Hannah *La tradition cachée*, tr. fr. Christian Bourgois éditeur, Paris, 1987
- Aristote *Rhétorique*, Livres I et II, Belles Lettres, Paris 1991.
- Constitution d'Athènes*, Belles Lettres, 2002.
- Politique*, Vrin, 1962, rééd. 1995.
- Aron, Raymond *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965, réédition Folio Essais, 2001.
- Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, rééd. 2006.
- Augustin *De magistro*, 389 ; traduction française : *Le maître*, Paris Klincksieck, 2002.
- De libero arbitrio*, 388 – 395 ; édition bilingue de G. Madec, dans la « Bibliothèque augustinienne », Desclée de Brouwer, Paris, 1976.
- Auzou, Georges *La tradition biblique*, Éditions de l'Orante, Paris, 1957.
- De la servitude au service*, Étude du livre de l'Exode, Connaissance de la Bible, Éditions de l'Orante, Paris, 1961.
- La parole de Dieu*, Éditions de l'Orante, Paris, 1960.
- Bachofen, Blaise *La condition de la liberté*, Rousseau critique des raisons politiques, Payot, Paris, 2002.
- Balaudé, Jean-François « Aristote sur la "science pratique" et l'éthique » in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 7, éd. Le Portique, Strasbourg, 1998.

- Balmès, François *Le nom, la loi, la voix*, Érès, Paris, 1997.
- Bastit, Michel *Naissance de la loi moderne, la pensée de la loi de St Thomas à Suarez*, PUF, Paris, 1990
- Battistini, Olivier *Les Saisons de la loi*, Klincksieck, Paris, 2000.
- Battistini, Yves *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, Gallimard, Paris, 1955.
Empédocle, Légende et œuvre, Sur la Nature, Purifications, Imprimerie Nationale, Paris, 1997.
- Belaval, Yvon *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 1969.
- Bergson, Henri *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, 140^e édition PUF, Paris, 1965.
- Benveniste, Émile *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Éditions de Minuit, Paris, 1970.
- Beyssade, Jean-Marie *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Paris, 2001.
Études sur Descartes, Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Blanché, Robert *La Science actuelle et le rationalisme*, PUF, Paris, 1967.
Introduction à la logique contemporaine, Armand Colin, Paris, 1968.
La logique et son histoire, Armand Colin, Paris, 1970.
Les catégories esthétiques, Vrin, Paris, 1974.
- Blumenberg, Hans *La légitimité des temps modernes*, Francfort, 1966 ; tr. fr. Gallimard, Paris, 1999.
- Bobbio, Norberto « Quelques arguments contre le droit naturel », in *Le droit naturel*, Institut international de philosophie politique, annales de philosophie politique - 3, PUF, Paris, 1959.
« Sur le principe de légitimité », *Annales de philosophie politique*, n° 7, PUF, Paris, 1967.
- Bourdieu, Emmanuel *Savoir faire*, Seuil, Paris, 1998.
« Dispositions et actions », *La régularité*, EHESS, Paris, 2002.
- Bourdieu, Pierre *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
Choses dites, Minuit, Paris, 1987.
Raisons pratiques, Seuil, Paris, 1994.

- Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.
- Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000.
- Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1984, rééd. 2002.
- Boutroux, Émile *Les vérités éternelles chez Descartes*, F. Alcan, Paris 1927.
- Bouveresse, Jacques *La parole malheureuse*, Minuit, Paris, 1971.
- Wittgenstein, la rime et la raison : science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris, 1973.
- Le mythe de l'intériorité*, Minuit, Paris, 1976.
- La force de la règle*, Minuit, Paris, 1987.
- Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Éditions de l'Éclat, Combas, 1991.
- Dire et ne rien dire : l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1997.
- Bourdieu, savant & politique*, Agone, Marseille, 2003.
- (avec Laugier, S. et Rosat, J.-J.) *Wittgenstein dernières pensées*, Agone, 2002.
- Boyer, Charles *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1920.
- Brethe de la Gressaye, J. « La philosophie du droit de Montesquieu », *Archives de philosophie du droit*, 7, pp. 199 - 210, Sirey, Paris, 1962.
- Breton, Stéphane « Le droit, le sujet et la norme », *Esprit*, Paris, juin 2002.
- « Norme juridique et normativité sociale », *Esprit*, Paris, juin 2002.
- Buber, Martin *Moïse*, Zürich 1948, tr. fr. PUF, Paris 1957.
- Butler, Judith *Antigone : la parenté entre vie et mort*, tr. fr. Guy Le Gaufey, EPEL, Paris, 2003.
- Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005.
- Capeillères, Fabien *Kant philosophe newtonien*, Éd. Du Cerf, Paris, 2004.
- Cassin, Barbara (dir.) *Vocabulaire européen des philosophies*, Éditions du Seuil, Le Robert, Paris 2004.
- Cassirer, Ernst *La philosophie des Lumières*, tr. fr. Fayard, Paris, 1966.

- Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. fr., Hachette, Paris, 1987.
- Castillo, Monique *Kant*, Vrin, Paris, 1997.
- Castoriadis, Cornelius *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- Les Carrefours du Labyrinthe*, 5 volumes, Seuil, 1978-1997.
- Cavell, Stanley *Must we mean what we say ?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, 1989, tr. fr. Éditions de l'Éclat, Combas, 1991.
- Les voix de la Raison*, tr. fr. Seuil, Paris, 1996.
- Chantraine, Pierre *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Éditions Klincksieck, Paris, 1968.
- « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », in *L'antiquité classique*, Tome XXII, Bruxelles, 1953.
- Châtelet, François *Platon*, Gallimard, Paris, 1965.
- Chauviré, Christiane *Ludwig Wittgenstein*, Seuil, Paris, 1989.
- La philosophie dans la boîte noire*, Kimé, Paris, 2000.
- Voir le visible: la seconde philosophie de Wittgenstein*, PUF, Paris, 2003.
- Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Kimé, Paris, 2004.
- « Wittgenstein, les sciences et l'épistémologie aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, avril-juin 2005, PUF, Paris.
- « Dispositions ou capacités ? », *La régularité*, EHESS, Paris, 2002.
- avec Ogien Albert, (dir.) *La régularité*, EHESS, Paris, 2002.
- avec Sackur, Jérôme *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipses, Paris, 2003.
- Cléro, Jean-Pierre *Hume*, Vrin, Paris, 1998.
- Cometti, Jean-Pierre *Philosopher avec Wittgenstein*, PUF, Paris 1996.
- La maison de Wittgenstein*, PUF, Paris, 1998.
- Coppens, Philippe *Normes et fonctions de juger*, L.G.D.J., Paris 1998.

- Courtine, Jean-François *Nature et empire de la loi, études suaréziennes*, Vrin, Paris 1999.
- Couturat, Louis *La logique de Leibniz*, rééd. Olms, 1969.
- Delbos, Victor *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris, 1926.
- Deleule, Didier *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier Montaigne, Paris, 1979.
- Deleuze, Gilles *Empirisme et Subjectivité*, PUF, Paris, 1953.
- La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963.
- Derathé, Robert *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1950, rééd. 1970.
- « Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », in *Souveraineté et Pouvoir*, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1978.
- Derrida, Jacques « Préjugés, devant la loi », in *La Faculté de Juger*, ouvrage collectif, Collection „Critique“, Colloque de Cerisy, Éditions de Minuit, Paris 1985.
- Descartes, René *Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1953.
- Œuvres philosophiques*, édition de Ferdinand Alquié, trois volumes, Garnier éditeur, Paris 1963-1973.
- Descombes, Vincent *Grammaire d'objets en tous genres*, Minuit, Paris, 1983.
- « Philosophie du jugement politique », *La pensée politique*, 2, Gallimard Le Seuil, 1994.
- La denrée mentale*, Minuit, Paris, 1995.
- Les institutions du sens*, Minuit, Paris, 1996.
- Devillairs, Laurence *Descartes, Leibniz, Les vérités éternelles*, PUF, Paris, 1998.
- Diamond, Cora *L'esprit réaliste*, MIT, 1995, tr. fr. PUF, Paris 2004.
- Diatkine, Gilbert Jacques Lacan, PUF, Paris, 1997.
- Draï, Raphaël *La Thora, La législation de Dieu*, Michalon, Paris, 2000.
- La traversée du désert, l'invention de la responsabilité*, Fayard, Paris, 1988.
- Freud et Moïse*, Anthropos, Paris, 1997.

- Drury, Maurice, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, PUF, Paris, 2002.
- Dubouchet, Paul *Les normes de l'action, Droit et morale, Introduction à la science normative*, L'HERMÈS, 1990.
- Duchesneau, F. *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.
- Eisenmann, Charles « La classification des formes politiques selon Hans Kelsen », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 17, Université de Caen, 1990.
- Freud, Sigmund *Totem et tabou*, 1912, tr. fr. Payot, Paris, 1947.
- Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1973.
- Frydman, Benoît (et Haarscher, Guy) *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1998.
- Le sens des lois*, Bruylant – L.G.D.J., Bruxelles, Paris, 2005.
- Genette, Gérard et Todorov Tzvetan(dir.) *Pensée de Rousseau*, Points, Seuil, Paris, 1984.
- Gernet, Louis *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1917.
- Commentaire au livre IX des Lois*, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1917.
- « Introduction » (deuxième partie) à l'édition des *Lois*, de Platon, Belles Lettres, Paris, 1951.
- Les Grecs sans miracle*, textes 1903-1960, La Découverte Maspero, Paris, 1983.
- Gil, Fernando « Attente et remplissement chez Wittgenstein », *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Journées Internationales Créteil- Paris, 16-21 juin 1989 à l'occasion du centenaire de la naissance de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Méridiens Klincksieck, Paris, 1992.
- « De la Typique de la raison pratique au schématisme de la communauté ... E. Kant », *Archives de philosophie*, tome 64, cahier 1, Janvier mars 2001.
- Gilson, Étienne *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Éd. Vrin, Paris, 1929, 3^e éd. 2003.
- Le thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Éditions Vrin, Paris, 1942. (1^e édition Strasbourg, 1919).

- Glock, Hans-Johann *Dictionnaire Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, tr. fr. Gallimard, Paris, 2003.
- Goldschmidt, Victor *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Éd. Vrin, Paris, 1974.
- Introduction à l'édition Garnier Flammarion de L'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris, 1979.
- Goyard-Fabre, Simone *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, P.U.F., Paris, 1993.
- « L'État du droit et la démocratie selon Kelsen », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 17, Université de Caen, 1990.
- Granger, Gilles-Gaston *La Raison*, PUF, Paris 1955.
- Pensée formelle et sciences de l'homme*, Montaigne, Paris, 1960.
- Wittgenstein*, présentation, choix de textes, bibliographie, Seghers, Paris, 1969.
- Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1990.
- Philosophie, langage, science*, EDP sciences, Les Ulis, 2003.
- Guenancia, Pierre *Lire Descartes*, Gallimard, Paris, 2000.
- Guérout, Martial *Leibniz, Dynamique et métaphysique*, rééd. Aubier, Paris, 1967.
- Guyomard, Patrick *La jouissance du tragique, Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Aubier, Paris, 1992.
- Hadot, Pierre *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris, 2004.
- Herrera, Carlos Miguel *La philosophie du droit de Hans Kelsen, une introduction*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004.
- Hobbes, Thomas *Éléments de la loi naturelle et politique*, 1640, tr. fr. de Dominique Weber, LGF, Paris, 2003.
- Leviathan*, 1651. Édition de C. B. Macpherson, Pelican Books, 1968. Traduction de François Tricaud, Éditions Sirey, Paris, 1971.
- Du Citoyen*, 1642, tr. fr. de Gérard Mairet, LGF, Paris, 1996.
- Body, man and citizen*, textes sélectionnés et édités par Richard S. Peters, Collier Books, New York, 1962, rééd. 1967.

- Hottois, Gilbert *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1976.
- Du sens commun à la société de communication*, Vrin, Paris, 1989.
- Hume, David *Enquête sur l'entendement humain*, tr. fr. A. Leroy, Aubier Montaigne, Paris, 1947, rééd. 1966.
- Traité de la nature humaine*, tr. fr. A. Leroy, Aubier Montaigne, Paris, 1946, rééd. 1968.
- Irigaray, Luce *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.
- Julien, Philippe *Pour lire Jacques Lacan*, EPEL, Paris, 1990, rééd. Seuil 1995.
- Kafka, Franz *Journal intime*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Grasset, Paris, 1945.
- Préparatifs de noce à la campagne*, tr. Marthe Robert, Gallimard, Paris, 1957, rééd. 1985.
- Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, tr. Bernard Lortholary, Garnier Flammarion, Paris, 1971.
- Kelsen, Hans « L'essence de l'État », 1^{ère} édition « Das Wesen des Staates », *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, n° 1, 1926, tr. Inédite de Pierre-Henri Tavoillot, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 17, Université de Caen, 1990.
- La démocratie, sa nature, sa valeur*, reprise de la seconde édition de 1929 de la traduction française de Ch. Eisenmann, Economica, Paris, 1988.
- « La méthode et le notion fondamentale de la théorie pure du droit », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, Librairie Armand Colin, Paris, 1934.
- Théorie pure du droit*, Leipzig, 1934, tr. fr. Paris Bruxelles, L.G.D.J Bruylant, 1999.
- « Droit et État du point de vue d'une théorie pure », *Annales de l'Institut de droit comparé*, Paris, 1936.
- « Causality and retribution », in *Philosophy of science*, volume VIII, Baltimore 1941.
- « Justice et droit naturel », in *Le droit naturel*, Institut international de philosophie politique, *Annales de philosophie politique* - 3, PUF, Paris, 1959.

- Théorie générale des normes*, Vienne, 1979, tr. fr. PUF, Paris, 1996.
- Koyré, Alexandre *Études galiléennes*, Hermann, Paris 1939.
- Du monde clos à l'univers infini*, John Hopkins Press, Baltimore, 1957 ; trad. fr. PUF 1962 et Gallimard, 1973, Paris.
- Kremer Marietti, A. *La symbolicité ou le problème de la symbolisation*, PUF, Paris, 1982, (surtout ch. V, La symbolicité ou la loi comme négation).
- La Morale*, Que sais-je? Paris, 1982.
- L'Éthique*, Que sais-je? Paris, 1987.
- Les Racines philosophiques de la science moderne*, Mardaga, 1987.
- Lacan, Jacques *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.
- Séminaire XX*, Seuil, Paris, 1975.
- Séminaire XVII*, Seuil, Paris, 1991.
- Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001.
- Lanteigne, Josette *La question du jugement*, L'Harmattan, Paris, 1993.
- de Lara, Philippe *L'expérience du langage, Wittgenstein, philosophe de la subjectivité*, Ellipses, Paris, 2005.
- Le rite et la raison, Wittgenstein anthropologue*, Ellipses, Paris, 2005.
- Laugier, Sandra *Du réel à l'ordinaire*, Vrin, Paris, 1999.
- Recommencer la philosophie*, PUF, Paris, 1999.
- « Où se trouvent les règles ? », *Wittgenstein, Archives de philosophie*, Tome 64, cahier 3, juillet septembre 2001.
- « Ce que le behaviorisme veut dire », *La régularité*, EHESS, Paris, 2002.
- Une autre pensée politique américaine*, Michel Houdiard Éditeur, Paris, 2004.
- (coordination) *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, PUF, Paris, 2001.
- (Bouveresse, Rosat) « Le sujet de la certitude », *Wittgenstein dernières pensées*, Agone, 2002.

- Lefort, Claude *Les Formes de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1978.
Écrire : à l'épreuve du politique, Calmann Lévy, Paris, 1994
L'Invention démocratique, Fayard, Paris, 1981.
- Lenoble, Jacques (et André Bertin) *Dire la norme, Droit, politique et énonciation*, L.G.D.J. Paris, 1990, 2^e édition 1996
- Leroy, A.L. *Locke, sa vie son œuvre*, PUF, Paris, 1964.
David Hume, PUF, Paris, 1953.
- Lévi-Strauss, Claude *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949, réédition 1967.
- Loraux, Nicole « Antigone sans théâtre », in *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Albin Michel, Paris, 1991.
La cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1997, réédition 2005.
Introduction, notes et postface (*La main d'Antigone*) à l'édition d'*Antigone*, Belles Lettres, Paris, 1997, réédition 2002.
- Liotard, Jean-François *Témoigner du différend, quand phraser ne se peut*, Osiris, 1989 (Francis Guibal : « Penser (avec Jean-François Lyotard) : le temps du risque » ; Jacob Rogozinski : « Lyotard : le différend, la présence »).
- et Thébaud, Jean-Loup *Au juste*, Christian Bourgois, Paris, 1979.
- Mac Dowell, John « Non cognitivisme et règles », *Wittgenstein, Archives de philosophie*, Tome 64, cahier 3, juillet septembre 2001.
- Macpherson, C. B. *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, Oxford Paperbacks, Oxford University Press, 1962, rééd. 1970.
- Mairet, Gérard *Le Dieu mortel*, PUF, Paris, 1987.
La Fable du monde, Gallimard, Paris, 2005.
- Malherbe, Michel *La philosophie empiriste de D. Hume*, Vrin, Paris, 1976.
Kant ou Hume, Vrin, Paris, 1993.
- Manent, Pierre *La cité de l'homme*, Flammarion, Paris, 1994.
Cours familial de philosophie politique, Fayard, 2001.
- Mann, Thomas *La loi (Das Gesetz, 1944)*, tr. fr. Mille et une nuits, 1996.

- Marin, Louis *Pascal et Port Royal*, Collège international de Philosophie, PUF, 1997.
- Mattéi, Jean-François
Nice, (dir.) *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du congrès de mai 1987, PUF, Paris 1990.
- Michaud, Yves *Locke*, Bordas, Paris, 1986.
Hume et la fin de la philosophie, PUF, Paris, 1983.
- Mohammed H. *L'amour de la loi, Essai sur la normativité en islam*, PUF, Paris, 1997.
- Monk, Ray *Wittgenstein, le devoir de génie*, Odile Jacob, Paris, 1993.
- Mosès, Stéphane *L'Éros et la Loi*, Lectures bibliques, Seuil, Paris, 1999.
- de Muralt, A., Dufour, A.,
Derathé, R., Philonenko, A. *Souveraineté et pouvoir*, Cahiers de la revue de théologie et philosophie, 2, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1978.
- Ocqueteau, Frédéric et
Soubiran-Paillet, Francine « Champ juridique, juristes et règles de droit : une sociologie entre disqualification et paradoxe », *Droit et société*, n° 32, L.G.D.J., 1996.
- Ost, François *Le temps du droit*, Odile Jacob, 1999.
Raconter la Loi, Odile Jacob, 2004
- et Van de Kerchove, M. *De la pyramide au Réseau ?* Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002.
- Philonenko, Alexis *L'Œuvre de Kant*, Vrin, Paris, 1981-1983.
- Platon *Apologie de Socrate, Criton*, in « Œuvres complètes », vol. I, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1985 (1^{ère} édition 1920).
Apologie de Socrate, Criton, traductions, introductions et notes de Luc Brisson, Garnier Flammarion, Paris, 1997.
Apologie de Socrate, Criton, Phédon, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier Frères, Paris 1965.
Le politique, Belles Lettres, Paris, 1970.
Les Lois, Belles Lettres, Paris, 1951.
République, Belles Lettres, Paris, 1956.
- Postiglia, Alberto « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIX, Jullien, Genève, 1972-1977.

- Pury A. (de) et Römer Th. (édité par) *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève, 1989.
- Perelman, Chaïm *Justice et raison*, Presses universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1963.
- Logique juridique, Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 1979.
- Éthique et Droit*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990.
- Philonenko, Alexis *L'Œuvre de Kant*, 2 volumes, Vrin, Paris, 1989.
- Picavet, Emmanuel *Approches du Concret*, Ellipses, Paris, 1995.
- Polin, Raymond *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris, 1952.
- Pradeau, Jean-François « Remarques sur les *Lois* (VII 792c-739e) et le *Politique* (300b-c) de Platon », in *Les Lois et les Mœurs*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 11, Printemps 2001, Le Portique, Strasbourg.
- Puech, Michel *Kant et la causalité*, Vrin, Paris, 1990.
- « Pour une notion philosophiquement acceptable de loi en théorie de la connaissance », *Le Portique* n° 15, *La Loi*, éd. du Portique, Strasbourg, 2005.
- Renaut, Alain *Qu'est-ce que le droit ?*, Vrin, Paris, 1992.
- Kant aujourd'hui*, 1^{ère} édition Aubier, Paris, 1997, rééd. Champs Flammarion, Paris, 1999.
- Ricœur, Paul *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, « Entre philosophie et théologie, I, La règle d'or en question ».
- Riley, Patrick *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, 1986.
- Rogozinski, Jacob *Kanten, Esquisses kantienne*, Kimè, Paris, 1996.
- Le don de la Loi*, Collège International de Philosophie, PUF, Paris, 1999.
- Romilly, Jacqueline (de) *La loi dans la pensée grecque*, Les belles lettres, Paris, 1971, réédition 2001.
- Rosenzweig, Franz *Livret sur l'entendement sain et malsain*, Éd. Du Cerf, Paris, 1988.

- Safouan, Moustapha « "Il n'y a qu'un sujet qui parle" : Psychanalyse et interdisciplinarité », *Homme et sujet : la subjectivité en question dans les sciences humaines*, l'Harmattan, Paris, 1993.
- Saussure, Ferdinand de *Cours de Linguistique générale*, Payot, Paris, 1916, réédition 2005.
- Schlick, Moritz *Questions d'éthique*, PUF, Paris, 2000.
- Schuhl, Pierre Maxime *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1934.
- Schulte, Joachim *Lire Wittgenstein*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1989, tr. fr. Éditions de l'Éclat, Combas, 1992.
- Sève, Bernard *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, rééd. 2000.
- Sichère, Bernard *Le moment lacanien*, Grasset, Paris, 1983.
- Soulez, Antonia *Wittgenstein et le tournant grammatical*, PUF, Paris, 2004.
- Spector, Céline *Montesquieu, « Les lettres persanes »*, PUF, Paris, 1997.
- Starobinski, Jean Préface à Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987.
- Steiner, George *De la Bible à Kafka*, 1996, traduction française, Hachette Littératures, 2002.
- Préface à la Bible hébraïque*, Albin Michel, Paris, 2001.
- Strauss, Leo *La persécution et l'art d'écrire*, Chicago, 1952 ; tr. fr. Éd. De l'Éclat, Paris - Tel Aviv, 2003.
- Études de philosophie politique platonicienne*, Belin, Paris, 1992, traduction par O. Berrichon-Sedeyn de *Studies in Platonic Political Philosophy*, With an Introduction by Thomas L. Pangle, Chicago UP, 1983.
- Droit naturel et histoire*, Chicago, 1953 ; tr. fr. Plon, 1954, repris en Champs Flammarion, 1986.
- Nihilisme et politique*, édition française Rivages et Payot, Paris, 2001, repris en Rivages Poche, 2004.
- Terrel, Jean *Les théories du pacte social*, Éd. du Seuil, Paris, 2001.
- Thireau, Jean-Louis *Introduction historique au droit*, Flammarion, Paris, 2001.

- Thomas d'Aquin *Somme théologique*, (I^a-II^{ae}).
Le « Traité des Lois » est constitué des questions XL à CVIII de la première section de la deuxième partie de la Somme Théologique.
Les Lois, édition de P. Téqui, Aurore, Paris, 1998.
- Timsit Gérard *Archipel de la norme*, PUF, Paris, 1997.
Les noms de la loi, PUF, Paris, 1991.
- Trigano, Shmuel *Philosophie de la loi*, Éditions du Cerf, Paris, 1991.
- Vaysse, Jean-Marie *La stratégie critique de Kant*, Ellipses, Paris, 2005.
- Vernant, Jean Pierre *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, F. Maspero, Paris 1971.
(avec Pierre Vidal-Naquet) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris, 1972.
Les origines de la pensée grecque, PUF, Paris 1981.
Entre mythe et tragédie, Éd. du Seuil, Paris 1996.
L'univers, les dieux, les hommes, récits grecs des origines, Éd. du Seuil, Paris 1999.
- Verneaux, Roger *Le vocabulaire de Kant*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.
- Vernière, Paul *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, SEDES, Paris, 1977.
- Villey, Michel *Questions de saint Thomas sur le Droit et la Politique*, PUF, Paris 1987.
« Réflexions sur la philosophie et le droit », *Les Carnets*, textes préparés et annotés par M.-A. Frison-Roche et Christophe Jamin, PUF, Paris 1995.
- Vullierme, J. L. « La loi dans le droit, les sciences, la métaphysique : premières tentatives d'orientation », in *La Loi*, Archives de philosophie du droit, tome 25, Éd. Sirey, Paris 1980.
- Weil, Éric « La philosophie politique de Kant », *Annales de philosophie politique*, PUF, Paris 1962.
Essais et Conférences, Plon, Paris, 1971.
Problèmes kantians, Vrin, Paris, 1970.
- Wittgenstein, Ludwig *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993
Carnets 1914-1916, tr. fr. G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1971.

Carnets secrets, 1914-1916, Farrago, Tours, 2001.

Carnets de Cambridge et de Skjolden, PUF, Paris, 1999.

Leçons et conversations, Gallimard, Paris, 1971.

Le cahier bleu et le cahier brun, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, Paris, 1996.

Recherches philosophiques, tr. fr. F. Dastur et alii, Gallimard, Paris, 2004.

De la certitude, Gallimard, Paris, 1965, réédition 1976.

Leçons sur la liberté de la volonté, PUF, Paris, 1998.

Remarques sur le Rameau d'or de Frazer, L'Âge d'homme, 1982.

Remarques mêlées, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990.

Wunenburger, J.-Jacques *Une utopie de la Raison*, éd. La Table ronde, Paris, 2002.

Zarka, Yves Charles *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris, 1995.

La décision métaphysique de Hobbes, Vrin, Paris, 1987, réédition 1999.

Index des noms propres

- Aaron Althusser Anaximandre Anouilh
 Antigone Antiphon Aristote Armstrong
 Aron Augustin Auzou Bachofen Bacon
 Balibar Barbeyrac Bastit Battistini
 Bauchau Belaval Bellarmin Benjamin
 Benveniste Bergson Berkeley Beyssade
 Blanché Blanchot Blum Bodin Bollack
 Bonewitz Bourdieu Bouveresse Boyle
 Brèthe de la Gressaye Brisson Bruno
 Brunschvicg Butler Calliclès Canto-
 Sperber Capeillères Cartwright Cassin
 Cassirer Castillo Castoriadis Cavell
 Cercle de Prague Cercle de Vienne
 Chambry Chantraine Châtelet Chauviré
 Chevalley Cicéron Clarke Cléanthe
 Cléro Clisthène Colliot-Thélène Comte
 Copernic Couturat Crampe-Casnabet
 Créon Criton Croiset Davidson Davy de
 Lara de Pury de Romilly de Saussure
 Deleule Deleuze Démocrite Derathé
 Derrida Descartes Descombes Destutt
 de Tracy Deutéronome Diamond
 Diderot Domat Dracon Draï Dretske
 Dufour Dumont Duns Scot Durkheim
 Duroux Eisenmann Empédocle Épicure
 Eschyle Euripide Exode Faguet
 Foucault Fraisse Freud Frydman Galilée
 Gernet Gigante Gilson Glock, Glotz
 Goethe Goldman Goldschmidt Goyard-
 Fabre Granger Grotius Guattari
 Guenancia Guérault Guyomard Hacking
 Harvey Hegel Heisenberg Henel
 Héraclite Hérodote Herrera Hésiode
 Hillel l'Ancien Hobbes Homère Hume
 Ildefonse Irigaray Jaeger Jaffro
 Jakobson Judet de la Combe Kafka
 Kant Kelsen Kepler Khodoss Klossovski
 Kott Koyré Kripke Labdacides Lacan
 Lallot Langlois Laplace Laugier Lecerf
 Lecourt Lefort Leibniz Leiris Leroy
 Leucippe Lévêque Lévi-Strauss
 Lévitique Lewis Locke Loraux Lortholary
 Löwy Lucrèce Lycurgue Mach Mairet
 Malebranche Malherbe Manent Mann
 Marin Martineau Mauger Mauss
 Michaud Moïse Monod Montesquieu
 Mosès Mouy Needham Nadaud Newton
 Numa Occam Œdipe Orphiques Ost
 Parménide Pascal Pellegrin Périclès
 Philonenko Piaget Picavet Peirce
 Pindare Pinto Platon Plotin Plutarque
 Postiglia Pradeau Présocratiques
 Prométhée Protagoras Puech Pufendorf
 Rabelais Reichenbach Rhees Ricœur
 Riley Rogozinski Römer Rosset
 Rousseau Sackur Sade Saint Augustin
 Saint Hippolyte Saint Thomas Schlick
 Schulte Serres Sigwart Simmel
 Skinner⁸ Socrate Solon Sophocle
 Spinoza Steiner Stoïciens Strauss
 Suarez Terrel Thalès Thèbes Theis
 Thirouin Thomas d'Aquin Thucydide
 Todorov Tremblay Tricot Trigano
 Troubetskoï Tycho Brahé Van de
 Kerchove Van Fraassen, Vaysse
 Vernant Vernière Vialatte Vidal-Naquet
 Wacquant Wallon Watkins Weil
 Wittgenstein Wolff Xénophon. 90, 92, 96,
 102, 105
 Althusser⁶⁴, 75, 77, 78, 139, 142, 145, 163,
 343
 Anaximandre.....31, 321, 322
 Anouilh.....118
 Antigone.....25, 86, 111, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 125, 130, 131, 135,
 136, 211, 287, 345, 349, 352
 Antiphon.....25, 133
 Aristote.....25, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 64,
 66, 67, 71, 115, 125, 146, 147, 150, 152,
 156, 170, 276, 277, 343
 Armstrong.....61
 Aron.....67, 139, 148, 149, 151, 343
 Augustin.....33, 34, 35, 37, 40, 68, 206, 343,
 348
 Auzou.....99, 343
 Bachofen.....161, 164, 171, 174, 343
 Bacon.....47, 324
 Balibar.....24
 Barbeyrac.....72, 140, 160, 166, 337, 338
 Bastit.....35, 37, 70, 344
 Battistini.....30, 344
 Bauchau.....118, 120
 Belaval.....52, 344
 Bellarmin.....73
 Benjamin.....233, 234
 Benveniste.....29, 112, 114, 214, 276, 344
 Bergson.....22, 344
 Berkeley.....54
 Beyssade.....40, 344
 Blanché.....59, 213, 246, 344
 Blanchot.....90, 105, 234
 Blum.....95, 101
 Bodin.....72
 Bollack.....30
 Bonewitz.....270
 Bourdieu 232, 267, 268, 269, 270, 272, 273,
 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282,
 283, 284, 285, 286, 287, 304, 306, 344,
 345
 Bouveresse. 7, 19, 274, 289, 296, 298, 299,
 303, 305, 345, 351
 Boyle.....47
 Brèthe de la Gressaye.....140
 Brisson.....126, 128, 130, 131, 353
 Bruno.....27, 42
 Brunschvicg.....249, 252, 265, 267

- Butler.....118, 345
Calliclès.....132, 133
Canto-Sperber.....66
Capeillères.....46, 50, 345
Cartwright.....61, 312
Cassin.....112, 322, 345
Cassirer.....159, 171, 212, 215, 345, 355
Castillo.....185, 346
Castoriadis.....312, 346
Cavell.....303, 346
Cercle de Prague.....216
Cercle de Vienne.....206
Chambry.....128, 129, 353
Chantraîne.....115, 346
Châtelet.....126, 135, 346
Chauviré.....268, 289, 292, 295, 305, 346
Chevalley.....24, 28, 42, 58
Cicéron.....71
Clarke.....46
Cléanthe.....28
Cléro.....48, 73, 346
Clisthène.....108, 113, 116
Colliot-Thélène.....285
Comte.....27, 62, 76, 78, 139
Copernic.....42
Couturat.....52, 347
Crampe-Casnabet.....46, 183, 188
Créon.....117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 136
Criton.....86, 111, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 136, 353
Croiset.....111, 126, 128, 129, 353
Davidson.....61
Davy.....77, 78
de Lara.....297, 351
de Romilly.....112, 116, 122, 123, 124, 125, 132, 143
de Saussure...212, 213, 215, 217, 223, 270
Deleule.....48, 347
Deleuze.....48, 52, 235, 312, 313, 347
Démocrite.....320, 323
Derathé.....73, 78, 160, 162, 165, 166, 176, 177, 178, 347, 353
Derrida.....90, 230, 231, 312, 347
Descartes.....8, 9, 12, 25, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 55, 56, 57, 61, 69, 141, 243, 344, 345, 347, 349
Descombes.....312, 347
Destutt de Tracy.....140, 144, 331, 334
Deutéronome.....87
Diamond.....294, 298, 347
Diderot.....171, 289
Domat.....141, 146, 147
Dracon.....108, 115, 311
Draï.....99, 107, 347
Dretske.....61
Dufour.....69, 70, 73, 74, 353
Dumont.....30, 133, 323
Duns Scot.....36
Durkheim.....76, 77, 78, 139
Duroux.....118
Eisenmann.....164, 348, 350
Empédocle.....30, 323, 344
Eschyle.....113, 117, 320, 323
Euripide.....322
Exode 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 237, 343
Faguet.....78
Foucault.....312
Fraise.....214
Freud.....218, 222, 223, 234, 305, 347, 348
Frydman.....121, 348
Galilée.....24, 27, 40, 42, 47, 69, 324
Gernet.....25, 66, 112, 114, 133, 348
Gigante.....112
Gilson.....34, 35, 36, 348
Glock.....290, 349
Glutz.....112, 114
Goethe.....118, 325
Goldman.....260
Goldschmidt...140, 141, 144, 147, 153, 227, 338, 349
Goyard-Fabre.....146, 152, 153, 156, 349
Granger.....289, 349, 356
Grotius.....72, 73, 74, 79, 141, 166
Guattari.....235
Guenancia.....38, 44, 349
Guéroult.....52, 349
Guyomard.....118, 349
Hacking.....61
Harvey.....69
Hegel.....116, 118, 121
Heisenberg.....58, 59, 60, 327
Henel.....234
Héraclite.....30, 321, 344
Hérodote.....131
Herrera.....201, 349
Hésiode.....112, 114
Hillel l'Ancien.....194
Hobbes...69, 70, 71, 72, 151, 152, 155, 164, 166, 349, 352, 354, 357
Homère.....114, 115
Hume...47, 48, 54, 139, 184, 185, 312, 324, 329, 346, 347, 350, 352, 353
Ildéfonse.....276
Irigaray.....118, 350
Jaeger.....31
Jaffro.....277
Jakobson.....216, 218
Judet de la Combe.....114, 115
Kafka. 14, 86, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 341, 350, 355
Kant....9, 12, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 86, 150, 173, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 204, 205, 212, 213, 220, 247, 345, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 356
Kelsen29, 86, 136, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,

- 223, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 328,
329, 343, 348, 349, 350
- Kepler.....24, 27, 42, 324, 340
- Khodoss.....175, 277
- Klossovski.....235
- Kott.....238
- Koyré.....42, 43, 45, 351
- Kripke.....302
- Labdacides.....117
- Lacan.....86, 116, 118, 187, 212, 216, 217,
218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
307, 347, 349, 350, 351, 352
- Lallot.....276
- Langlois.....182
- Laplace.....45, 328
- Laugier1, 289, 294, 298, 300, 303, 345, 351
- Lecerf.....289
- Lecourt.....24, 28
- Lefort.....99, 312, 352
- Leibniz. 46, 49, 52, 173, 312, 344, 347, 349
- Leiris.....214
- Leroy.....47, 48, 184, 324, 350, 352
- Leucippe.....323
- Lévêque.....113
- Lévi-Strauss.....23, 86, 212, 215, 216, 217,
218, 219, 247, 269, 273, 352
- Lévitique.....194
- Lewis.....61
- Locke.....47, 48, 54, 312, 348, 352, 353
- Loroux.....116, 352
- Lortholary.....227, 342, 350
- Löwy.....227, 229
- Lucrèce.....30
- Lycurgue.....108, 115, 177
- Mach.....206, 325
- Mairet.....69, 349, 352
- Malebranche.....171, 328, 353
- Malherbe.....48, 352
- Manent.....148, 159, 352
- Mann.....7, 89, 352
- Marin.....255, 256, 262, 353
- Martineau.....249, 267
- Mauger.....287
- Mauss.....215, 277
- Michaud.....47, 48, 353
- Moïse.....7, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 98, 100,
101, 102, 105, 107, 177, 345, 347
- Monod.....60
- Montesquieu. 63, 64, 75, 76, 77, 78, 79, 86,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
159, 160, 161, 166, 177, 178, 195, 331,
334, 343, 345, 349, 355, 356
- Mosès.....94, 353
- Mouy.....30
- Nadaud.....235
- Needham.....24
- Newton 27, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 146, 150,
155
- Numa.....177
- Occam.....36, 70
- Orphiques.....322
- Ost.....208, 209, 227, 239, 309, 353
- Parménide.....30, 322, 344
- Pascal...249, 250, 252, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
267, 272, 287, 306, 353
- Peirce.....60
- Pellegrin.....67
- Périclès.....124
- Philonenko.....173, 353, 354
- Piaget.....214
- Picavet.....31, 354
- Pindare.....63, 132, 143, 146
- Pinto.....287
- Platon....7, 30, 31, 34, 64, 66, 71, 108, 111,
112, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133,
134, 170, 283, 346, 348, 353, 354
- Plotin.....30, 33
- Plutarque.....63, 143
- Postiglia.....171, 353
- Pradeau.....66, 354
- Présocratiques.....28, 133, 320
- Prométhée.....112, 323
- Protagoras.....112, 133, 323
- Puech.....45, 47, 48, 132, 150, 354
- Pufendorf....72, 74, 79, 141, 160, 166, 337,
338
- Rabelais.....221, 222
- Reichenbach.....327
- Rhees.....211
- Ricœur.....212, 354
- Riley.....171, 354
- Rogozinski.....187, 192, 228, 352, 354
- Römer.....87, 354
- Rosset.....258, 259, 260, 261, 264, 287
- Rousseau. 12, 75, 77, 78, 79, 86, 108, 140,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 183, 184, 192, 225, 338, 343,
346, 347, 348, 349, 353, 354, 355
- Sackur.....292, 346, 357
- Sade.....187, 220
- Saint Augustin.....26, 68, 70, 345
- Saint Hippolyte.....30
- Saint Thomas.....25, 61, 70, 277, 348
- Schlick.....200, 206, 339, 355
- Schulte.....289, 301, 355
- Serres.....52
- Sigwart.....203
- Simmel.....204
- Socrate 64, 65, 86, 111, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 211,
287, 353
- Solon.....108, 115, 177
- Sophocle...25, 86, 111, 116, 119, 121, 122,
123, 125, 320
- Spinoza.....8, 19, 24, 312, 334
- Steiner...102, 104, 116, 118, 228, 229, 355
- Stoïciens.....28, 30, 337

Strauss.....	64, 66, 131, 161, 170, 216, 219, 355
Suarez.....	36, 73, 311, 344
Terrel.....	73, 355
Thalès.....	320
Thèbes.....	111, 117, 120, 125, 127, 130
Theis.....	182, 190, 193, 194
Thirouin...	249, 252, 254, 257, 258, 262, 264
Thomas d'Aquin.....	33, 36, 276, 356
Thucydide.....	69, 124
Todorov.....	212, 348
Tremblay.....	77
Tricot.....	67
Trigano.....	108, 224, 356
Troubetskoï.....	215, 216
Tycho Brahé.....	42
Van de Kerchove.....	208, 209, 309, 353
Van Fraassen.....	60, 312
Vaysse.....	187, 190, 356
Vernant...	113, 117, 119, 121, 122, 123, 356
Vernière.....	141, 143, 356
Vialatte.....	227
Vidal-Naquet..	113, 117, 119, 121, 122, 123, 356
Wacquant.....	268, 284
Wallon.....	214
Watkins.....	69
Weil.....	159, 162, 180, 183, 186, 189, 356
Wittgenstein.....	5, 7, 11, 19, 142, 143, 211, 243, 259, 267, 268, 274, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 314, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356
Wolff.....	46, 49
Xénophon.....	126
Épicure.....	30
Œdipe.....	117, 119, 218, 220

TABLE DES MATIÈRES