

Actu'

CONCOURS

**2027
2028**

Thèmes essentiels d'actualité



- *Culture générale*
- *Droit public*
- *Thèmes sanitaires et sociaux*
- *Questions européennes*
- *Relations internationales*

Julien Sorin (coord.)



Actu'
CONCOURS

collection dirigée par Julien Sorin

Thèmes essentiels d'actualité

2027-2028

Julien Sorin (coord.)

Louis Dubost

Bénédicte Beauchesne

Nicolas Brault

Christophe Lescot

Guillaume Thobaty

David Terme



Collection
Actu' Concours

Retrouvez tous les titres de la collection
sur www.editions-ellipses.fr



Les opinions soutenues dans cette collection n'engagent que les auteurs
et en aucun cas les institutions au sein desquelles ils exercent leurs activités.

Conception graphique couverture : Éric VIGIER

Conception graphique intérieur : Aline DEVILLARD

ISBN 9782340-117709

Dépôt légal : juillet 2026

©Ellipses Édition Marketing S.A.

8/10 rue la Quintinie 75015 Paris



Le Code de la propriété intellectuelle et artistique n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Sommaire

Culture générale	5
La droite et la gauche : recomposition des forces politiques	
Fiche 1. Dépasser l'affrontement politique par le consensus libéral	9
Fiche 2. La question populiste	13
Fait religieux	
Fiche 3. La théologie politique	23
Fiche 4. La République, une religion moderne ?	27
Géopolitique	
Fiche 5. Le projet occidental déçu d'un monde pacifié	33
Fiche 6. Le terrorisme, une guerre de partisans ?	38
Questions contemporaines	
Fiche 7. La critique des « technosciences »	47
Fiche 8. Les quatre vagues féministes	51
Relations internationales	57
Fiche 9. Les transformations du système international : nature et théories	59
Fiche 10. La répartition mouvante des rôles sur la scène internationale	78
Fiche 11. Les manifestations actuelles du nationalisme et du postnationalisme	106
Fiche 12. L'avenir de la mondialisation	123
Fiche 13. La portée du développement durable	143
Fiche 14. Le Proche et le Moyen-Orient	164
Fiche 15. La répartition des pouvoirs en Russie et en Asie centrale	186
Thèmes sanitaires et sociaux	207
Fiche 16. Santé et santé publique	209
Fiche 17. La santé des Français	220
Fiche 18. La protection sociale en France	233
Fiche 19. Fin de vie	242
Fiche 20. Bioéthique	250
Fiche 21. Contraception et IVG	263
Fiche 22. Procréation médicalement assistée et gestation pour autrui	271
Fiche 23. L'éducation	280
Fiche 24. Vieillesse, retraite et dépendance	289
Fiche 25. Chômage et précarité	299
Fiche 26. Les inégalités homme-femme	306

Questions européennes	321
Fiche 27. L'Europe à géométrie variable.....	323
Fiche 28. L'ordre juridique de l'Union.....	333
Fiche 29. Le marché intérieur.....	346
Fiche 30. L'Union économique et monétaire (UEM).....	372
Fiche 31. L'espace de liberté, de sécurité et de justice.....	399
Fiche 32. Les politiques d'asile et d'immigration.....	404
Fiche 33. La politique étrangère et de sécurité commune.....	418
Fiche 34. L'élargissement et les frontières de l'Union.....	436
 Droit public	 453
Fiche 35. Les imperfections institutionnelles de la V ^e République.....	455
Fiche 36. La sécurité juridique.....	478
Fiche 37. Les évolutions récentes de la notion d'ordre public.....	499
Fiche 38. Le droit des étrangers.....	524
Fiche 39. Laïcité, religion et République.....	550

2027
2028

Culture générale

La droite et la gauche : recomposition des forces politiques

Dépasser l'affrontement politique par le consensus libéral

Introduction

« En chaque cité, il y a deux humeurs différentes [...] le peuple ne désire ni être commandé ni être opprimé par les Grands et les Grands désirent commander et opprimer le peuple ». Cette leçon de Machiavel, sur l'irréductible antagonisme entre deux camps au sein de la cité, a été bien retenue par Chantal Mouffe. La philosophe tente de refonder le projet socialiste après la crise de la pensée de gauche incapable de répondre aux nouvelles contestations. Autant le communisme, dès les années 1960, que la social-démocratie dans les années 1980 (sous les assauts du néo-conservatisme), n'ont su relever les défis qui se présentaient à eux. Le schéma de l'exploitation économique et des rapports de classes n'étaient plus suffisants pour mobiliser et expliquer les dynamiques historiques.

I. « Domestiquer l'hostilité » (Chantal Mouffe) : la démocratie radicale, contre l'illusion de la « modernité réflexive » (Ulrich Beck) post-politique

« Les conflits partisans sont choses du passé ; on peut à présent atteindre un consensus à travers le dialogue ». Chantal Mouffe résume, dans *L'illusion du consensus* (2016), la « post-politique », telle qu'elle émerge dans les années 1960 avec l'annonce de la fin des idéologies et de l'avènement d'une société post-industrielle, et telle qu'elle la combat. Bien qu'elle ne le vise pas nominalement, Chantal Mouffe prend le contre-pied du politologue néerlandais Arend Lijphart qui oppose une « démocratie majoritaire », conflictuelle, compétitive, dans laquelle le pouvoir est exercé strictement par la courte majorité qui a pu s'imposer à la faveur du scrutin, à la « démocratie consensuelle » qui a sa préférence et se fonde sur la dispersion du pouvoir, l'inclusion, la négociation.

La post-politique a ses défenseurs, notamment Ulrich Beck et Anthony Giddens, pour qui le modèle politique structuré autour de grandes entités collectives comme les partis, les syndicats et leurs foules de manifestants, est obsolète. Cette politique « réinventée », selon le vocable d'Ulrich Beck, tient compte de l'intensification des processus d'individualisation, qui discrédite les grandes entités collectives, et de la mondialisation, face à laquelle l'État-nation ne peut plus constituer un paradigme satisfaisant. Pour Ulrich Beck, dans *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), les sociétés contemporaines (du risque donc, qui succèdent à la société industrielle) sont caractérisées par

une « modernité réflexive », consciente que le progrès peut se retourner contre ceux-là mêmes qui l'encensent. Or, les institutions traditionnelles ne sont plus en mesure de réduire à néant les risques que les nouvelles technologies font peser sur chacun. Alors que les conflits de la société industrielle avaient pour acteurs les partis et les syndicats qui cherchaient classiquement la défense des acquis sociaux, l'enjeu de la société du risque est ailleurs. Il est dans la « répartition de la responsabilité », la prévention des risques que la production fait encourir. La droite et la gauche appartenaient à la première modernité, la modernité industrielle, celle des partis politiques et des syndicats forts. Désormais, les conflits idéologiques de la société du risque nécessitent de nouvelles dichotomies, comme le sûr contre le dangereux, le politique contre l'apolitique.

Or, justement, avec la modernité réflexive, le terrain politique change. Émerge ce qu'Ulrich Beck appelle – sans aucune connotation péjorative – la « sous-politique ». Il remarque que la politique traditionnelle, qu'elle soit entendue sous sa forme *Polity* (Quelle Constitution ?), *Policy* (Quels programmes ?) ou *Politics* (Comment se répartir le pouvoir ?), concerne toujours des entités collectives ; l'individu n'y est pas jugé apte d'agir en tant que tel. Cette politique traditionnelle s'exerce dans les assemblées, les conseils, dans les partis, les syndicats. Or, il faut désormais, dit-il, renoncer à affilier la politique aux arènes politiques traditionnelles, devenues apolitiques car incapables de comprendre et de surmonter les obstacles de la société du risque. La politique à présent – ce qu'il appelle donc la « sous-politique », celle qui émerge par le bas – est l'œuvre d'individus, agissant localement, en dehors de tout parti et de tout rapport de classe.

L'organisation politique par la dyade entre droite et gauche reposait sur la distinction du privé, qui relevait de l'intime, et du public, proprement politique. La « sous-politique » y renonce et élargit la sphère politique. Dans une société du risque, où les périls écologiques sont imminents et innombrables, bien des problèmes qui relevaient jusqu'ici du privé (l'alimentation, l'hygiène) sont brusquement politisés. Les progrès des biotechnologies et de la médecine obligent les individus à prendre des décisions dans des domaines qui étaient auparavant laissés à la nature, et à s'engager dans une véritable politique du corps, qu'ils ne doivent pas négliger s'ils ne veulent pas l'abandonner à des experts. Un nouveau consensus peut émerger entre les citoyens, les industriels et les experts, si ceux-ci font preuve de pédagogie, si chacun s'exprime sur des forums et qu'une solution collective est trouvée.

Personne donc, dans le système d'Ulrich Beck, ne détient l'entière vérité. Tout le monde doute et se défie de ses propres opinions. Ici réside l'attitude propre à la modernité réflexive : refus de l'autorité supérieure (de l'expert surplombant) et conscience que personne ne détient l'entière vérité. Beck le formule explicitement : « le scepticisme est le programme politique d'une modernisation radicalisée ». Cette posture modeste et tolérante interdirait, selon Ulrich Beck, le retour des antagonismes, dus à la crispation de chaque camp certain d'être seul détenteur de la vérité unique. Plutôt que d'imposer

leurs idées, les citoyens cherchent à présent le compromis et une solution issue d'une discussion rationnelle. C'est cette dynamique qui permettra l'avènement de l'ordre cosmopolitique qu'Ulrich Beck attend et que Chantal Mouffe redoute puisque, selon elle, sans adversaire, sans reconnaissance d'une altérité, il n'y a plus de politique ni de démocratie. Résumé en un mot : pour les promoteurs de la démocratie dialogique, comme Beck, la politique est échange d'opinions, pour les inspirateurs de la démocratie agonistique, ici Chantal Mouffe, elle est lutte pour le pouvoir. Sans doute y a-t-il des similitudes entre l'approche d'Ulrich Beck et celle de Chantal Mouffe. Les deux s'entendent sur l'anachronisme d'une révolution jacobine, les deux admettent que la politique se joue désormais sur de nouveaux terrains considérés auparavant comme apolitiques (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une démocratie radicale*, 2009), ce qui explique que le canevas de la lutte des classes ne soit plus aussi opératoire qu'autrefois. Oui, il faut élargir le champ de la politique, mais Chantal Mouffe et Laclau réclament, eux, une « démocratie radicale » qui bouleverse les rapports de pouvoir, dévoile l'hypocrisie de l'actuelle démocratie formelle et établisse une nouvelle hégémonie.

■ II. La défense de l'antagonisme politique

Le souhait formulé par ses adversaires libéraux d'une disparition des antagonismes politiques pour aboutir à une « démocratie non partisane », qui écarterait la définition du politique comme la distinction entre « eux » et « nous », semble à Chantal Mouffe non seulement méconnaître les enjeux contemporains de la démocratie mais aussi la menacer. Parce qu'il renonce à une définition politique de la distinction entre « nous » et « eux », qu'il place désormais sur un terrain moral, le consensus libéral, qui ne pense plus le rapport entre « droite » et « gauche », mais n'envisage que la lutte du bien contre le mal, conduit à l'émergence de violences souterraines qu'une politique agonistique avouée aurait évitée. Voilà ce que Chantal Mouffe appelle *le* politique : un pluralisme qui prend acte de l'impossibilité de réconcilier tous les points de vue et admet l'existence de conflits pour lesquels il n'existe pas de solution rationnelle, car la dimension affective fait partie prenante de la politique.

La voie d'une politique antagoniste est suivie par toute une branche de la littérature française contemporaine. L'écrivain contemporain François Cusset défend le retour du conflit, alternative à la « droitisation du monde » (*La Droitisation du monde*, 2016), qui consiste dans la radicalisation de la logique du marché depuis le début des années 1980, dynamique dont il se prétend le grand contempteur. Le cycle progressiste émancipateur laisse la place à un nouveau cycle ultra-libéral et néo-conservateur de déstructuration de l'État puis, progressivement, d'investissement par les libéraux des arcanes de l'État pour ne faire un ami du capital. Très minoritaire au début des années 1980, ce discours devient hégémonique. Internet répond, selon François Cusset, à cette logique en proposant une individualisation des existences. La célébration des

statuts individuels par internet (ma *playlist*, mon profil) participe à l'abandon des identités et des luttes collectives dont François Cusset a la nostalgie : « les intensités perdues de l'engagement, de telles explorations de l'espace suburbain dérivent facilement vers le rêve d'un Grand Soir dont nombre de contemporains nostalgiques imaginent avec délice le chaos et les feux : [...] l'hymne à la violence des "racailles" dans *À l'abri du déclin du monde* de François Cusset, érigé contre notre époque "grasse et douillette" nous ayant réduit à l'état d'"esclaves sous tranquillisants" dans des "camisoles de fils et de câbles" ». « C'est la libération, c'est presser très fort le bouton OFF, c'est : on ne veut plus réparer les machines, les réformer, réprouver un état antérieur » : la littérature se fait appel à la révolte dans *Fabrication de la guerre civile* de Charles Robinson. Ces textes prolongent la voie ouverte en 2007 par le manifeste de l'extrême gauche intellectuelle postmarxiste qu'est *L'insurrection qui vient*. Les clés d'une telle fascination littéraire sont explicitement données : « Les cités dortoirs de la banlieue Nord de Paris, délaissées par une petite bourgeoisie partie à la chasse aux pavillons, rendues à la vie par le chômage de masse, rayonnent plus intensément, désormais, que le Quartier latin. Par le verbe autant que par le feu ».

Conclusion

La socialiste Chantal Mouffe fonde ici une de ses critiques majeures contre le libéralisme : le rationalisme libéral imagine que ces passions sont archaïques et dépassées au profit de l'individualisme et des progrès de la rationalité. Une politique véritablement démocratique ne peut donc pas se contenter d'équilibrer les intérêts ; elle doit aussi prendre en compte les désirs des citoyens, les émotions des foules, ce que le rationalisme individualiste est incapable d'envisager. Et pour mobiliser les passions, la politique – la pratique et les institutions par lesquelles un ordre est créé – doit être partisane, fondamentalement de droite ou (de préférence pour Chantal Mouffe), de gauche.

■ Introduction

« Je suis persuadée que si tant de partis socialistes et sociaux-démocrates sont en déroute, c'est parce qu'ils s'accrochent à une conception inappropriée de la politique » (*Pour un populisme de gauche*, 2018), assure Chantal Mouffe en 2018. Contre une conception archaïque reposant sur un « essentialisme de classe », strictement orientée vers la satisfaction des revendications de la classe ouvrière, Chantal Mouffe plaide pour une approche anti-essentialiste susceptible de fédérer les différentes demandes qui ont émergé ces dernières années, de la part des courants écologistes ou des minorités sexuelles. Le peuple est alors constitué par une « chaîne d'équivalences », une somme de demandes démocratiques insatisfaites dont la totalisation devrait permettre d'assurer ce qu'Antonio Gramsci a appelé une « hégémonie expansive » face à l'oligarchie.

■ I. L'hégémonie et l'antagonisme, deux concepts au service de la refondation d'une démocratie politique

La philosophe s'appuie sur deux concepts principaux pour étayer son approche : l'« hégémonie » et l'« antagonisme ». Chantal Mouffe emprunte à Carl Schmitt la caractérisation de la politique comme antagonisme, le conflit étant la situation ordinaire et indépassable du politique. La politique n'est pas le jeu des experts. Les problèmes politiques exigent toujours une décision qui opte entre différentes possibilités. L'impossibilité du libéralisme à traiter politiquement d'une question a été, pour Chantal Mouffe, parfaitement analysée par Carl Schmitt, dans *La Notion de politique* (1927). Parce que le libéralisme a pour fondement l'individu, il ne peut que nier le politique qui est, pour Schmitt, la discrimination entre l'ami et l'ennemi, le « eux » et le « nous », deux corps collectifs. Toute décision est le fruit d'un rapport de force et par conséquent, toute décision exclut. Il n'y a pas de consensus rationnel parfaitement inclusif. Si Chantal Mouffe rejette autant la négociation d'un compromis entre intérêts concurrents (libéralisme agrégatif) que la recherche d'un consensus rationnel (libéralisme délibératif), c'est pour chercher un pluralisme, fondé sur la distinction de l'ami et de l'ennemi, mais à l'intérieur d'un cadre démocratique, ce que Schmitt n'avait jamais envisagé, lui pour qui la démocratie ne peut exister que si le *Demos* est homogène, donc en l'absence de pluralisme. Non seulement Schmitt a bien pointé l'impossibilité d'une politique libérale, mais il a également insisté sur ce que Henry Staten appelle l'« extérieur constitutif » : toute identité (ici, politique) se construit dans la relation entre « eux » et « nous ». Contre l'idée

propre à Descartes que le sujet rationnel peut se saisir en soi, après avoir fait table rase du monde, Schmitt et Chantal Mouffe assurent que toute identité nécessite l'établissement d'une différence.

D'Antonio Gramsci, Chantal Mouffe conserve la perspective hégémonique. S'il y a toujours dans le politique l'éventualité de l'antagonisme, alors il n'y a pas de fondement ultime à l'ordre social ; celui-ci est nécessairement marqué par la contingence. Une des conséquences les plus fortes est qu'il n'y a pas de droit naturel. Un ordre n'est donc pas le produit d'une nécessité (« c'est le marché ! »), ni d'une quelconque nature humaine, mais de pratiques mises en œuvre qui assurent à la société un certain profil, quand d'autres pratiques hégémoniques auraient abouti à un ordre très différent. La mondialisation néolibérale n'a donc rien d'une fatalité ; elle n'est pas nécessaire, mais politique, donc décidée. Elle n'est que le résultat d'une configuration hégémonique. Et tout ordre hégémonique peut être contrarié par des pratiques contre-hégémoniques. C'est ce qu'appelle de ses vœux Chantal Mouffe contre l'hégémonie néolibérale établie depuis les années 1980 et à laquelle les partis sociaux-démocrates se sont, déplore-t-elle, résignés, au point que le Président de la République française, élu après avoir participé à un gouvernement social-démocrate, mène depuis 2017 une politique conforme aux aspirations des marchés et reconduit largement l'aphorisme trompeur de Margaret Thatcher : *There is no alternative*. La gauche a eu raison de rompre avec le communisme, en acceptant le pluralisme et les institutions démocratiques libérales dont le programme est aussi enviable que sa réalisation décevante. Elle a eu tort quand elle a renoncé à constituer une contre-hégémonie au néolibéralisme, donc quand elle a suivi la réforme de type *one-nation* initiée par Anthony Giddens, qui fonde la social-démocratie dans le néolibéralisme. Les objectifs sociaux-démocrates (amélioration des salaires, protection sociale) ne sont pas oubliés, mais subordonnés à la priorité : la dérégulation économique censée libérer les entreprises de cadres inhibants. Les écarts de richesse ne sont pas, selon Giddens, le fruit d'une politique déterminée, mais un fait de nature incompressible que l'État ne saurait contrarier. Il lui reste alors à responsabiliser les citoyens pour qu'ils apprennent à pourvoir à tous leurs besoins sociaux (instruction, santé, environnement, sécurité) par eux-mêmes, ce qui se traduit par des vagues de privatisation, par exemple lorsque le Premier ministre travailliste Tony Blair délègue à des compagnies privées des missions qui incombaient auparavant à l'administration pénitentiaire, donc au pouvoir régalien.

La politique véritablement démocratique a pour principale mission de désamorcer l'antagonisme latent dont est chargé chaque rapport social en reconstruisant le rapport entre « nous » et « eux » selon d'autres modalités que Carl Schmitt dont le paradigme de l'« ami » et de l'« ennemi » conduit, pour Chantal Mouffe, le politique à sortir de la démocratie : le « nous » aryen de Schmitt peut entraîner la désignation d'un « eux » juif, persécuté puis exterminé. Contre l'antagonisme schmittien (qui est bien de nature politique, à la différence du libéralisme, mais violente la démocratie), Chantal Mouffe propose dans *Le Paradoxe démocratique* (2005) le concept d'« agonisme ». La relation agonistique n'oppose pas deux ennemis qui veulent s'annihiler réciproquement mais deux

adversaires à prétention hégémonique qui, tout en admettant qu'aucun terrain rationnel ne les réconciliera, se reconnaissent comme légitimes. Ils sont en conflit, oui, mais peuvent cependant bien appartenir à la même cité sans la détruire. Cet agonisme se manifeste par exemple dans l'hémicycle parlementaire : les groupes s'y affrontent comme autant d'armées, sinon qu'il n'y a pas de mort réelle. Si l'autrice défend la démocratie parlementaire, c'est dans un sens différent des libéraux : l'adversaire battu n'accepte pas de se retirer parce qu'il aurait été convaincu au terme d'un débat rationnel, mais simplement parce qu'il doit plier devant la loi du nombre.

L'affrontement agonistique n'est pas une menace pour la démocratie, mais au contraire la sauve. Ceux qui professent le consensus contre l'opposition entre la gauche et la droite, prétendument obsolète, démobilisent les citoyens, les précipitent vers l'abstention et laissent les passions irréductibles animer d'autres combats, comme le populisme de droite, qui se prétend seul antagoniste du « Système », ou les groupes religieux radicalisés fournissant un « nous » que les partis politiques ne savent plus incarner. Le modèle « adversarial » défend la nécessité d'un antagonisme régulé, intégré au champ démocratique.

Imposer le modèle occidental de la démocratie libérale « conduira à des réactions toujours plus sanglantes de la part de ceux dont les cultures et les modes de vie sont en passe d'être détruits par ce processus », écrit Chantal Mouffe. Le libéralisme occidental n'a pas à imposer sa loi à l'univers qui doit plutôt être envisagé comme « plurivers », un ordre mondial multipolaire et non un « nouvel ordre mondial cosmopolitique », plaide Chantal Mouffe. La philosophe reprend ici à son compte le concept de droits de l'homme « métissés » (*Mestiza*) développé par le sociologue portugais contemporain Boaventura de Sousa Santos. Contre l'intenable universalisme affiché, il plaide en faveur d'une approche multiculturelle, autorisant des interprétations divergentes selon les cultures. Chantal Mouffe se fait très claire : « j'insiste sur la nécessité d'une pluralisation de la notion de droits de l'homme afin que ceux-ci ne deviennent pas un instrument d'imposition de l'hégémonie occidentale ».

La mise à mal de la démocratie libérale et le péril représenté par l'investissement de l'antagonisme dans de nouveaux fondamentalismes invitent Chantal Mouffe et Ernesto Laclau à envisager l'originalité de cette voie inédite, proprement politique, qu'incarne le populisme.

II. L'espoir de dépassement du clivage entre gauche et droite par le populisme : le risque d'une « peuplcratie » ?

« Au lieu de voir le moment populiste simplement comme une menace pour la démocratie, il est urgent de comprendre qu'il peut aussi être l'occasion de sa radicalisation. Mais pour cerner cette opportunité, il est vital de reconnaître que la politique est partisane par nature et qu'elle exige de construire une

frontière entre *eux* et *nous*. Ce n'est qu'en restaurant le caractère agonistique de la démocratie qu'il sera possible de mobiliser les affects et de créer une volonté collective d'approfondissement des idéaux démocratiques». Chantal Mouffe résume sa position défendue depuis plus de trente ans, mais les modalités d'application ont changé. En 2005 encore, dans *L'Illusion du consensus*, la philosophe en appelait à restaurer la fracture entre « nous » de gauche contre l'altérité représentée par « eux », la droite (ou *vice versa*). En 2018, ce clivage ne lui semble plus pertinent. Elle prend acte du succès électoral de Jean-Luc Mélenchon à l'élection présidentielle de 2017 (19,5 % des voix), succès assuré par une ligne populiste franche et succès d'autant plus flagrant que la stratégie de gauche consensuelle suivie pour les élections européennes de 2019 a conduit La France insoumise au désastre des 6,3 %. La démarcation entre la gauche et la droite n'est plus agonistique et ne permet plus d'espérer réunir une « hégémonie expansive » (Gramsci) : « cette frontière n'est plus adéquate pour exprimer une volonté collective à même de rassembler la variété des demandes démocratiques qui s'affirment aujourd'hui ». Il faudrait lui substituer l'opposition entre « le peuple » et « l'oligarchie ».

Les populistes bousculent à ce point les vieux états-majors que les tentatives de contre-attaques sont bien souvent l'occasion de maladresses surprenantes, comme celle commise par le commissaire européen au Budget, l'Allemand Günther Oettinger, qui, en mai 2018, en réaction à la victoire des populistes italiens aurait lancé un menaçant : « les marchés vont apprendre aux Italiens à bien voter ». Les partis populistes n'en demandaient pas tant et Matteo Salvini, le chef de la Ligue de Nord, s'est empressé de condamner le mépris du commissaire allemand et le mépris des banques pour la démocratie. Quelques années plus tôt, Jacques Attali réclamait dans *L'Express* que les sujets essentiels soient tout bonnement soustraits au vote, pour éviter la « dictature du populisme » (« Sanctuariser le progrès », *L'Express*, 2016).

Qu'est-ce alors que le populisme, contre lequel les politiques traditionnels semblent si dépourvus ? La journaliste Élisabeth Lévy le définit comme « le nom que la gauche donne au peuple quand le peuple lui déplaît ». Dès 1967, Isaiah Berlin, évoquant un « complexe de cendrillon » mettait en garde contre le désir irréaliste de fixer un « populisme pur », tant le mot recouvrait des réalités bigarrées. Sans cesse, les scientifiques cherchent à cerner le phénomène en démocratie et l'affublent de concepts nouveaux et passablement éphémères, comme le récent *Popolocrazia*, néologisme inventé par l'universitaire Ilvo Diamanti en 2018 à la suite de la formation d'une alliance inattendue en Italie entre le Mouvement Cinq Étoiles et la Ligue. Rapidement traduit en français par « peuplecratie » (*Peuplecratie. La métamorphose de nos démocraties*, 2019.), le terme signale deux dynamiques conjointes : la montée en puissance de figures populistes et la valorisation du peuple comme corps homogène et acteur politique direct, avec pour évidente conséquence la disparition des contre-pouvoirs puisque le peuple, acteur souverain, se pense sous la forme d'une unité insécable. Au fur et à mesure que la démocratie représentative devient impopulaire, un certain nombre de citoyens en appellent à une « démocratie immédiate » se passant de

tout intermédiaire pour résorber le gouffre en train de se creuser entre *Demos* et *Kratos*. La « peuplecratie » repose sur l'utilisation intensive des NTIC comme « nouvelle *Agora* numérique » permettant à chacun de s'exprimer dans l'espace public virtuel comme jadis les citoyens contemporains de Périclès pouvaient le faire à Athènes.

Trois aspects principaux donc, pour rester synthétique, caractérisent la « peuplecratie » populiste comme dérive de la démocratie. Premièrement, le principe de personnalisation du pouvoir joue un rôle crucial. Les institutions coïncident avec des figures qui les représentent, au risque de passer dans l'opinion comme des canaux du pouvoir mais pas de la représentation populaire. Que le mouvement fondé pour assurer la victoire du Président de la République française élu en 2017 porte les initiales de son champion (En Marche !) confirme cette tendance. Deuxièmement, la confiscation des canaux de communication par des acteurs traditionnels, comme la presse écrite de grand tirage, le journal télévisé, la radio publique, est vivement critiquée. Troisièmement, enfin, tous les acteurs politiques se prêtent à la rhétorique populiste. Imiter l'antipolitique pour tenter de la contrecarrer, ce qu'Emmanuel Macron a appliqué en 2017 en faisant de sa jeunesse et de son inexpérience politique personnelle une force contre l'Olympe gouvernemental vieillissant.

■ Conclusion

« Une République subtilement autoritaire a banalisé son état d'urgence en l'intégrant dans la loi et rogne sans cesse sur des libertés individuelles au nom de la peur et de la nécessité de se protéger contre le terrorisme mondial qui frappe à nos portes », écrit Pierre Serna dans *L'Extrême centre ou le poison français* (2019). Entre une « gauche naïve et dangereuse dans sa radicalité à vouloir l'égalité avant la liberté » et « la droite la plus bête du monde dans son conservatisme petit-bourgeois », la France serait ingouvernable pour la *Doxa* libérale. Pour gérer ces « Gaulois réfractaires au changement », selon l'expression du Président de la République en 2018, la fracture française serait handicapante, il faudrait lui préférer le pragmatisme anglo-saxon, seul ticket pour la modernité. La thèse de Pierre Serna est que ce n'est pas l'affrontement de la gauche et de la droite qui use le pays, mais l'accaparement du pouvoir exécutif, en temps de crise et depuis deux siècles, par l'extrême centre. L'extrême droite et l'extrême gauche se renforcent au gré des crises sociales et politiques. Pour y répondre, les forces traditionnelles se présentent comme le dernier rempart face au chaos. C'est ici que surgit l'extrême centre qui, pour Pierre Serna, se reconnaît à trois caractéristiques : la modération, le « girouettisme » et la concentration sur le pouvoir exécutif.

« Le macronisme [donc l'extrême-centre], argue Pierre Serna, par la perte des repères qu'il impose, par la contradiction permanente entre le discours et le réel, la parole d'un côté, porteuse d'une idéalité présumée, soutenue avec le calme sourire de son président, et de l'autre côté, l'expérience collective d'un

vécu quotidien avec son lot de violences sociales voire policières, ce mouvement permanent et antinomique provoque les symptômes d'une schizophrénie sociétale en train de déstabiliser le pays ». C'est à cette violence que répond le mouvement des Gilets jaunes depuis 2018 : critique de la classe politique, refus de se laisser enfermer dans une identité partisane, organisation horizontale valorisant l'« empowerment citoyen » caractérisé par le « micro-faire » (forums citoyens, jardins partagés...) et pratiques infra-politiques. Autant de réponses populistes à l'extrême-centre libéral. La demande de démocratie locale et participative, dont les RIC seraient pour Pierre Serna une manifestation bienvenue, plaide pour une possibilité de dépassement du clivage stérile imposé par Emmanuel Macron entre l'extrême droite et l'extrême centre. L'historien en appelle à Paul Ricœur contre son élève : le philosophe défend le *coping*, un « art de l'affrontement » indispensable à l'expérience démocratique. La démocratie ne tolère pas le parti unique, elle repose sur le conflit constructif, le compromis, une dialectique que refuse l'extrême centre adepte d'une rhétorique exaspérante et stérile, se posant comme seule alternative au chaos.

Recommandations sur grand écran

- ▶ Antonin Baudry, *La Bataille De Gaulle*, 2026.
- ▶ Yves Boisset, *Le Juge Fayard dit Le Shériff*, 1977.
- ▶ Stéphane Demoustier, *L'Inconnu de la Grande Arche*, 2025.
- ▶ Robert Guédiguian, *Le Promeneur du champ de mars*, 2005.
- ▶ Pierre Granier-Deferre, *Adieu poulet*, 1975.
- ▶ Alain Jessua, *Les Chiens*, 1979.
- ▶ Thomas Kruithof, *Les Braises*, 2025.
- ▶ Gabriel Le Bomin, *De Gaulle*, 2020.
- ▶ François Ruffin, *Au boulot !*, 2024.

Suggestions littéraires

- ▶ Maurice Barrès, *Les Déracinés*, Omnia, 2022 [1897].
- ▶ Michel Houellebecq, *Anéantir*, Flammarion, 2022.
- ▶ Patrice Jean, *La Poursuite de l'idéal*, Gallimard, 2021.
- ▶ Abel Quentin, *Le Voyant d'Etampes*, Éditions de l'Observatoire, 2021.
- ▶ Karine Tuil, *La Guerre par d'autres moyens*, Gallimard, 2025.

Éléments d'actualité bibliographique

Démocratie

- ▶ Marcel Gauchet, *Comment pensent les démocraties : Les ressorts cachés des idéologies*, Albin Michel, 2026.
- ▶ Gilles Finchelstein, *La Démocratie à l'état gazeux*, Flammarion, 2025.
- ▶ Geoffroy de Lagasnerie, *L'Âme noire de la démocratie*, Flammarion, 2025.

Droite & gauche

- ▶ Marcel Gauchet, *La Droite et la gauche. Histoire et destin*, Gallimard, 2021.
- ▶ Jean-Pierre Jouyet, *L'Ombre du Général. De Gaulle et ses successeurs : qu'ont-ils fait de son héritage ?*, Albin Michel, 2025.
- ▶ Baptiste Roger-Lacan (dir.), *Nouvelle histoire de l'extrême droite. France 1780-2025*, Le Seuil, 2025.

Populismes

- ▶ Christophe Boutin, Olivier Dard, Frédéric Rouvillois (dir.), *Le Dictionnaire des populismes*, Le Cerf, 2019.
- ▶ Marc Lazar, *Pour l'amour du peuple. Histoire du populisme en France XIX^e-XXI^e siècle*, Gallimard, 2026.
- ▶ Chantal Mouffe, *La Révolution démocratique verte*, Albin Michel, 2023.
- ▶ Pierre Rosanvallon, *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Le Seuil, 2020.

Sujets

- ▶ La grandeur en politique.
- ▶ Sommes-nous décadents ?
- ▶ Choisir entre la liberté et l'égalité.
- ▶ La démocratie se méfie-t-elle du peuple ?

Fait religieux

Introduction

Le juriste Carl Schmitt (1888-1985) est auteur en 1922 d'une première *Théologie politique*. La continuité du théologique au politique est totale : la politique moderne est la reproduction pure et simple de la théologie chrétienne. L'organisation politique d'une société est le reflet de ses croyances religieuses : la monarchie est le versant politique du monothéisme et le libéralisme, qui propose un ordre juridique où l'intervention souveraine est inutile, s'apparente au déisme, où aucune figure divine omnisciente ne régit l'ordre du monde. Toute forme d'organisation politique est sous-tendue par une image métaphysique du monde, ce qui l'autorise à qualifier la modernité de « théocratie athée ».

I. Le fondement théologique de la politique

Penser la sécularisation comme l'introduction, dans le champ politique, de concepts théologiques permet à Schmitt, en 1922, d'amorcer la réflexion qui orientera tout son travail ultérieur sur la souveraineté. « Souverain est celui qui décide de la situation exceptionnelle ». Schmitt commence ici sur une ambiguïté : le souverain décide en cas d'exception, certes, mais il déciderait aussi de quand la situation bascule dans l'exceptionnalité. Ainsi, c'est la décision prise en situation exceptionnelle qui révèle où se trouve sa souveraineté légitime. Le souverain légitime n'est donc pas nécessairement celui qui jouit du pouvoir légal. Ce qui fait la souveraineté, ce n'est pas le « monopole de la violence physique légitime » (Max Weber, dans *Le Savant et le politique*, 1919), c'est la décision. Aussi ne faut-il pas limiter le politique à l'État.

Le décisionnisme schmittien ne dénie pas la pertinence de la règle ; au contraire, la décision doit permettre de revenir à la règle. Mais, par principe, la règle est générale, elle s'applique parfaitement aux situations normales, pas à une situation d'exception qui échappe au droit ordinaire. Le souverain qui la prend accomplit un acte démiurgique car comme Dieu qui crée un monde où il n'y avait avant que le néant, sa décision naît à partir de rien : ni code, ni jurisprudence, ni précédent.

Décisionniste, Schmitt conteste ici le positivisme juridique et le normativisme libéral (théorie de l'État de droit) qui prétendent soumettre le politique au juridique. Il s'en prend donc au néo-kantien Hans Kelsen (1881-1973) qui, avec sa « théorie pure du droit » à prétention scientifique cherche à ériger une structure juridique totalement objective et applicable partout, en toutes circonstances. Schmitt lui oppose une doctrine concrète : il n'y a de droit qu'en situation, dans un contexte précis. La règle ne vient que dans un deuxième temps, elle consacre

la décision humaine. Pour citer le *Léviathan* (1651) de Hobbes, « c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi ». L'affirmation d'une rationalité bureaucratique, constatée par Weber (*Le Savant et le politique*, 1919), ne constitue donc pas pour Schmitt une réorientation du politique, mais sa disparition, en promouvant une organisation sociale reposant sur des normes, des règles et non sur des personnes. Le gouvernement des choses et le gouvernement des hommes ne répondent pas aux mêmes exigences et la Constitution ne saurait reposer sur une norme. La constitution doit se fonder sur une décision d'un être politique manifestant sa volonté constituante. En refusant ce principe d'incarnation, l'État de droit dissimule la source de souveraineté par la répartition des compétences. Il se condamne alors à une grande faiblesse, car il s'interdit de répondre à la question de « qui est compétent quand l'ordre juridique ne donne pas de réponse à la question de la compétence » (*Théologie politique*, 1922).

Aux yeux de Carl Schmitt, l'Église est un corps politique qui doit être considéré comme le fondement de l'État moderne, afin de répondre point par point à l'illusion libérale. Alors que le libéralisme a pour postulat la bonté humaine, pour Schmitt, l'homme est marqué par le Pêché originel. Cette optique réaliste est associée à la finalité eschatologique de l'Église, au décisionnisme de l'autorité pontificale et à son interprétation de l'Incarnation. Le Christ assure la médiation entre le visible et l'invisible. Cette médiation devient celle de l'Église en tant qu'institution qui représente juridiquement le peuple. L'individu s'intègre dans une communauté, qui lui confère sa dignité. C'est là le rôle de l'État pour Schmitt : constituer une médiation qui permet à l'homme de s'affilier à une communauté politique structurante sans pour autant cesser d'appartenir à l'humanité. La politique n'est possible qu'à condition qu'émerge une figure d'autorité, qui représente et ordonne la communauté. La transcendance apparaît essentielle à Schmitt, à rebours de la pensée libérale dominante des Lumières.

II. Bolchevisme et nazisme sont-ils des religions politiques ?

Éric Voegelin est le premier, dès 1938, à qualifier le nazisme de « religion politique » (*Les religions politiques*, 1938). Raymond Aron, lui, retient le terme de « religions séculières » (*Machiavel et les tyrannies modernes*, 1937). Les formulations ici, sont nettement péjoratives mais, au-delà de leurs différences, puisent toutes la même source : *La Psychologie des foules* (1895), de Gustave Le Bon.

L'effondrement des paradigmes antérieurs appelle l'avènement de « l'ère des foules ». Or la foule, puissance redoutable, n'est pas un acteur rationnel ; la foule croit, elle ne pense pas. Le « sentiment religieux » qui l'habite ne laisse aucune place à Dieu, mais il soumet les volontés au service d'une cause qui guide les pensées de la foule, l'entraîne, selon Le Bon, au fanatisme et à l'intolérance, au service d'un chef charismatique. Alors donc que Hobbes et les contractualistes (exception faite de Rousseau) attribuent l'obéissance à la loi à un calcul rationnel

des agents, pesant le ratio entre le coût et les avantages, Gustave Le Bon soutient que l'obéissance du collectif est fondée sur la ferveur religieuse.

Voegelin, dans *Les Religions politiques* (1938), estime que la sacralisation de certaines idéologies politiques (le bolchevisme, le nazisme) est due aux conséquences de la sécularisation, qui a abouti à la séparation du politique et du religieux. Le besoin de sacré n'a pas disparu, mais s'est déplacé des religions mortes vers l'immanence des idéologies modernes. Les fins dernières, promises par les grandes religions du salut, sont désormais à accomplir sur terre. Nazisme et bolchevisme sont donc les conséquences, aux yeux de Voegelin, de l'effondrement du christianisme. Ils relèveraient d'une forme de monothéisme exclusiviste qui établirait un culte étatique pur et dont Voegelin identifie la première manifestation au ^{xiv}^e siècle avant J.-C., quand le pharaon Amenotep IV prend le titre d'Akhenaton et substitue au polythéisme populaire le culte exclusif d'Aton, le feu solaire. Ce raisonnement a été poursuivi, récemment, par l'égyptologue Jan Assman pour qui les « religions secondaires », les religions monothéistes, en affirmant que Dieu est exclusif mais transcendant et extérieur au monde qu'il crée, affirment leur juridiction universelle. Les autres dieux sont niés et leurs fidèles persécutés. De la même manière, les totalitarismes rejettent les modèles alternatifs et en traquent les tenants. En récusant toute sphère privée autonome, ils agissent comme Akhenaton ou les « religions secondaires » s'attaquant aux dieux privés et familiaux.

Enfin, si les totalitarismes s'intègrent dans un vaste mouvement de sécularisation, ils s'inscrivent dans la continuité du millénarisme chrétien, pathologie religieuse qui se dessine dès le ^{ix}^e siècle et tente de récuser l'augustinisme. Le millénarisme est un courant religieux qui, en s'appuyant sur l'*Apocalypse* de Jean, annonce l'avènement de la Parousie. Alors que *La Cité de Dieu* affirme la radicalité de la transcendance et son extériorité au monde, le millénarisme, tout particulièrement porté par Joachim de Flore à la fin du ^{xii}^e siècle, estime que le règne de Dieu est à venir. Il s'intègre dans un horizon historique. Après le règne du Père (l'Ancien Testament) et le règne du Fils (le Nouveau Testament), doit advenir le règne de l'Esprit-Saint. Le millénarisme, commente Éric Voegelin, immamentise le processus de la Révélation et propose aux hommes de participer à la réalisation eschatologique du Paradis terrestre. Parce qu'elles envisagent l'histoire comme une situation initiale parfaite qui s'est dégradée et doit être restaurée, les grandes philosophies de l'histoire de l'époque contemporaine (à commencer par le marxisme) reproduisent, selon Voegelin, le millénarisme médiéval. La Trinité chrétienne se trouve maquillée mais bien reproduite dans ces philosophies aux rythmes systématiquement ternaires : thèse-antithèse-synthèse chez Hegel, communisme primitif-société de classe-communisme final chez Marx, ^I^{er}-^{II}^e-^{III}^e *Reich* chez les nazis.

Cette interprétation du totalitarisme comme religion politique a été vigoureusement remise en cause par Hannah Arendt.

III. La critique par Hannah Arendt du concept de « religion séculière »

Dans un article de 1953, « Religion et politique », Hannah Arendt récusé frontalement l'application aux totalitarismes de la notion de religion séculière. Une controverse, très connue, s'engage alors entre elle et Voegelin, qui ne cache pas ses réserves sur *Les Origines du totalitarisme*. Éric Voegelin estime que la sécularisation consiste en une immanentisation des religions du salut et une récupération d'une pathologie proprement religieuse qu'est le millénarisme. Au contraire, Arendt campe sur des positions discontinuistes : la sécularisation serait un affranchissement de la religion, « essor du séculier et éclipse concomitante d'un monde transcendant » (*La Crise de la culture*, 1961). Hannah Arendt avance trois arguments principaux.

D'abord, les idéologies totalitaires sont radicalement nouvelles ; les rabattre sur la religion ne relève que de la facilité trompeuse. Le parti unique, l'atomisation de la société, la disparition de l'espace public, la propagande qui s'invite jusque dans la sphère privée : voilà des traits spécifiquement totalitaires qui ne se retrouvent pas, argumente-t-elle, dans les religions.

État, les totalitarismes procèdent non de la prégnance du fait religieux mais au contraire de la déshérence religieuse, continue Hannah Arendt dans *La Nature du totalitarisme* (1990 pour la traduction). À partir du XIX^e siècle, l'espoir du Paradis et la peur de l'Enfer s'estompent. Les méchants ne craignent plus la damnation éternelle, les bons n'ont plus l'espoir d'une juste récompense céleste. Or, les masses ont besoin d'être encadrées par la peur et l'espoir. Elles sont donc attirées par tout ce qui s'apparente au Paradis (la société sans classe de Marx) et à l'Enfer (les camps de concentration et d'extermination nazis).

Enfin, alors que les grandes religions monothéistes ont besoin d'un Dieu transcendant, les idéologies s'en passent très bien. Il n'y a pas de substitut à Dieu et la place métaphysique laissée par le Dieu absent est laissée vacante.

Conclusion

Les enjeux du débat entre Arendt et Voegelin sont éminemment politiques. Éric Voegelin cherche à démontrer que la perte de la foi chrétienne est à l'origine de cette pathologie de la modernité qu'est le totalitarisme. Le remède, chez lui, est dans la restauration de la foi et de la transcendance. Arendt se refuse à considérer que le retour de Dieu constituerait la réponse adéquate aux dérives de l'Occident. Elle cherche donc plutôt au phénomène totalitaire des causes immanentes, historiques et sociales. Certes la crise a pour fondement l'effondrement de l'autorité. Mais, à ses yeux, cette autorité bafouée n'est pas tant chrétienne que romaine, ainsi qu'elle le développe dans *Qu'est-ce que l'autorité ?* La crise totalitaire provient de la contestation de cette forme particulière de la transcendance qu'est l'autorité de la tradition. La philosophe se garde bien d'en appeler à une réaction passéiste : elle invite au contraire à forger de nouveaux concepts pour refonder la république.

Introduction

Comment les hommes, en démocratie, parviennent-ils à accorder leurs volontés disparates ? L'enjeu est essentiel, car au fondement divin du pouvoir s'est substitué le consentement de la volonté générale à ce pouvoir. L'expression de cette volonté générale exige le maintien de l'unité du peuple. Pour l'assurer, deux voies divergent : l'option libérale et l'option républicaine.

La voie libérale est celle poursuivie par notamment par Locke et Hobbes. Pour Locke, Les hommes ne cherchent que leurs intérêts particuliers et ceux-ci ne cohabitent que par la « main invisible du marché » (Adam Smith, *La Richesse des nations*, 1776). Mais les hommes sont limités : leurs discours sont imprécis, leur intelligence laisse à désirer. Ils ne peuvent pas seuls résoudre les litiges que leurs appétits suscitent. Pour cela, il y a les juges, dont la force est de se reposer sur l'accumulation de cas concrets résolus et d'avoir ainsi une perspicacité toute pragmatique mais supérieure à n'importe quelle intelligence. Tel est le fonctionnement de la *Common Law*.

La voie républicaine est celle de Rousseau. Il est impossible de fonder une communauté sur la seule poursuite d'intérêts particuliers. Il faut avant tout susciter un sentiment communautaire, et ce sentiment est d'essence religieuse. Le souverain doit fixer les articles d'une profession de foi, développe Rousseau dans *Du Contrat social* (1762), pour assurer un sentiment de sociabilité nécessaire au bon citoyen. Le citoyen ne choisit pas d'y adhérer ou pas : il y est contraint. Rousseau rétablit donc l'intolérance au fondement de la communauté politique. Il exclut ainsi les athées, inaccessibles à la volonté générale, mais aussi les catholiques, en raison de leur allégeance au Pape (en cela, il est d'accord avec Locke). Pour Rousseau, « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion ». Si le citoyen ne croit pas à la vie après la mort, comment pourrait-il accepter de sacrifier son existence terrestre pour l'État ? Rousseau prend ici le contre-pied d'Aristote : il n'y a pas de sociabilité humaine naturelle ; au contraire, la société tend à détruire les liens sociaux. Ce sont toutes les situations d'anomie sociale, dont la religion civile doit contrecarrer les effets.

I. La religion civile de Jean-Jacques Rousseau

La religion sert à exhausser les hommes au-dessus de leur condition particulière en les unissant dans une foi commune. Tout ce que ne peut pas accomplir l'athée. Chez Rousseau, athéisme est synonyme d'individualiste. L'athée ne peut croire qu'en lui-même ; c'est une liberté d'aristocrate qui jouit trop de sa vie actuelle pour en espérer une plus belle au ciel, alors que le peuple,

lui, a besoin de se projeter dans un au-delà heureux pour tolérer sa condition. La religion est donc indispensable à l'État car elle garantit le maintien et la protection des lois, conditions de la liberté.

Marcel Gauchet, lorsqu'il affirme que le christianisme est une religion de sortie de la religion, a puisé dans la philosophie de Rousseau. À ceci près que Rousseau en fait grief à l'Église et admire dans l'islam la totalisation du politique et du religieux. La faiblesse du christianisme tient en ce qu'il laisse subsister une religion indépendante de la religion civile ; les citoyens sont détournés de leurs devoirs civiques tant Saint Augustin a appris aux chrétiens que primait la Jérusalem céleste. Au contraire, « Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes, ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela » (*Du Contrat social*, 1762).

Le peu de cas que fait Rousseau de la liberté individuelle, subordonnée à la communauté, et ses attaques contre la tolérance libérale lui ont valu des accusations infamantes, notamment de Jacob Talamon dans *Les Origines de la démocratie totalitaire* (1952). La thèse est que la Révolution française de 1789 et la Révolution bolchevique de 1917 partagent de nombreuses similitudes : à l'inverse des « bonnes révolutions » libérales (selon Jacob Talamon) de 1688 en Angleterre et 1776 en Autriche, la Révolution française aurait été inspirée par une religion de la raison, née au XVIII^e siècle et due à Rousseau, Mably, Condorcet ou Helvétius, philosophes rationalistes qui auraient défendu la liberté collective au mépris de la liberté individuelle, menant au « totalitarisme de gauche ». L'ouvrage est provocateur mais a le mérite de porter l'attention sur la difficile cohabitation de la liberté et de la religion dans l'entreprise révolutionnaire française qui entretient une conception holiste de la société.

II. « La religion de la république est née des ruines de la chrétienté » (Octavio Paz) : La religion civile sous la Révolution

La Révolution reconduit l'absolutisme, mais transfère à la nation les prérogatives qui étaient auparavant celles du Roi. Le thème de la « régénération » (Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, 1989), omniprésent dans ces années cruciales, migre dans le vocabulaire politique tant les révolutionnaires s'emparent du thème de l'« homme nouveau », jadis forgé par Saint Paul : la nature humaine peut être radicalement transformée par l'action politique.

C'est toutefois, plus explicitement, le projet de Constitution civile du clergé de 1790 qui annonce le long débat conflictuel autour du statut de la religion sous la Révolution. L'Assemblée constituante vote ce texte censé appliquer au domaine religieux les principes qui les avaient guidés dans les domaines administratifs et judiciaires : uniformisation, centralisation, égalisation des conditions. Les

circonscriptions ecclésiastiques correspondent désormais au cadre général : autant de diocèses que de départements. Les curés seront élus par les citoyens actifs de la paroisse ou du département. L'investiture canonique par l'évêque ou l'archevêque n'intervient que dans un second temps. Les prérogatives du roi ou du pape (qui n'est même plus informé) disparaissent. Le clergé est intégré à la nation (qui l'a privé de ses biens), perd ses privilèges financiers et judiciaires.

Cette constitution correspond aux aspirations d'une partie notable du clergé, engagée dans le processus révolutionnaire, comme l'abbé Grégoire, et fait écho aux positions gallicanes des jansénistes. Mais son application pose problème. Les prêtres sont fonctionnarisés ; ils doivent donc prêter serment à « la nation, à la loi, au Roi », ce qui rentre en contradiction avec la fidélité apostolique et romaine, si le pape refuse de reconnaître la constitution civile. Le roi hésite à ratifier le texte car il n'est pas sûr de la réaction de Pie VI. En réaction, l'Assemblée force le pas et impose le serment à tous les prêtres, les « réfractaires » ne pouvant pas être rémunérés. Le serment est imposé en janvier-février 1791 ; de là date le schisme : le haut-clergé, majoritairement réfractaire, est qualifié d'« insermenté ». 52 % des curés et vicaires du royaume prêtent en revanche serment, devenant les « assermentés », les « jureurs », les « constitutionnels ». En mars-avril 1791, le Pape rejette la Constitution civile ; la rupture devient définitive. Alors que l'opinion publique s'était montrée dans un premier temps favorable à la Constitution, les positions se braquent brusquement : la contre-révolution se nourrit du refus de la Constitution, les prêtres réfractaires émigrent, les assemblées haussent le ton, le clergé assermenté est condamné à une fuite en avant. La situation n'est partiellement débloquée que par la « séparation de l'Église et de L'État » en 1795, selon les préconisations de Boissy d'Anglas.

Conclusion

La ligne révolutionnaire semble erratique ; elle révèle au contraire une remarquable constance. Elle suit le vœu de Robespierre (1758-1794) d'instituer une véritable religion civile. Il s'agit de contrôler la comptabilité des religions privées avec les principes de la Révolution, véritable « religion civile » (*Rapport sur la liberté des cultes, fait au nom des comités de salut public, de sûreté générale et de législation réunis*, 1795). Le culte catholique est relégué aux espaces privés, les processions et le port des habits ecclésiastiques sont interdits. Le culte est soumis au contrôle de la police d'État. La religion traditionnelle est confinée dans le for intérieur. En revanche, de 1790 à 1795 se multiplient les catéchismes révolutionnaires exposant les principes de la foi politique nouvelle. L'apport principal est ici dû à Robespierre qui, empreint de philosophie rousseauiste, dans un discours du 18 floréal an II (1794), *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains sur les fêtes nationales*, enjoint la Convention d'instituer le culte de l'Être suprême. Il espère ainsi éviter les affrontements de classes et fédérer tous les partis révolutionnaires tout en donnant un nécessaire fondement divin à la morale, nécessaire pour assurer

le règne de la vertu. C'est sur la vertu, et rien d'autre, selon Robespierre, que se fonde toute communauté : « le fondement unique de la société civile, c'est la morale », qui repose sur le dogme de l'immortalité de l'âme rappelle-t-il dans le discours déjà cité. À son tour, Boissy D'Anglas insiste sur l'importance des cérémonies qui émeuvent et peuvent ainsi faire aimer les lois (Olivier Ihl, *La Fête républicaine*, 1896). Robespierre n'envisageait de vertu que personnelle ; Boissy d'Anglas, lui, prend en compte les masses et leur sensibilité, annonçant les travaux de Gustave Le Bon, notamment *Psychologie des foules* (1895).

La religion civile est abrogée par le Directoire en 1801, sans avoir rencontré de grand succès. Le Directoire, en revanche, conserve le projet de Boissy d'Anglas et, sur le modèle des fêtes antiques, institue des fêtes civiques. C'est à cette tradition que se rattache la célébration du 14 juillet.

Géopolitique

■ Introduction

« Le conflit est père de toute chose, de toutes les lois ». La formule d'Héraclite compte parmi ses *Fragments*. Le philosophe grec du VI^e siècle avant J.-C. signale ici que le conflit réglé (*Polemos*) est essentiel au fonctionnement du monde. Il permet d'opposer les contraires et ainsi de reconnaître à chacun sa place. Le conflit est inhérent à la nature. Pour les Grecs déjà, le conflit n'est pas propre aux hommes mais règle les rapports des êtres entre eux autant qu'il permet de trouver sa place au sein du *Cosmos* et de réaliser sa nature. L'agressivité est en effet bien présente dans les sociétés animales. L'éthologue Konrad Lorenz, dans *L'Agression* (1963), souligne que l'agressivité est un processus naturel, notamment à l'intérieur d'une même espèce. Elle permet de réguler le nombre d'individus sur un territoire aux ressources par principe limitées. Elle permet aussi à l'animal le plus fort d'imposer sa domination à son adversaire qui capitule, préservant l'espèce de son extinction génétique. En cela, l'homme, agressif par nature, est bien un animal. En 1996, l'anthropologue Lawrence Keeley démontre dans *La Guerre précivilisationnelle. Le mythe du bon sauvage* que, dès la Préhistoire, 4,5 % des morts humaines sont dues à des actes de violence que l'homme exerce sur ses semblables (contre 1,5 % aujourd'hui, à l'échelle mondiale).

Cependant, l'homme est l'unique « animal politique » (Aristote, *La Politique*, IV^e siècle avant J.-C.). Or, celle-ci consiste à distinguer l'ami de l'ennemi (« La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi », Carl Schmitt, *La Notion de politique*, 1927). La relation d'hostilité constitutive du politique envisage le conflit armé comme une potentialité irréductible du politique. Voilà pourquoi, selon la formule célèbre de Clausewitz, la guerre n'est que « la continuation de la politique par d'autres moyens ». Enfin, parce qu'il doit compenser son indétermination originelle en créant des objets techniques, l'homme seul conçoit des outils uniquement déterminés à affronter son adversaire. Ainsi, vers 1700 avant J.-C. l'homme forge les premières épées. Un artefact à pour exclusif usage de blesser et tuer. Si l'agressivité est partagée par l'ensemble du vivant, il n'y a que l'homme, animal politique et technicien, qui connaisse la guerre au sens strict.

I. Les illusions du pacifisme

La permanence de la guerre interdit d'y voir une maladie sporadique. Elle est un phénomène social aux causes structurelles. Père de la « polémologie », l'étude du conflit armé, le sociologue Gaston Bouthoul considère dans *Sauver la guerre* (1962), que le « phénomène guerre » est une constante humaine. Plus profondément que les causes politiques conjoncturelles, tous les 30 ans une guerre modérée et une fois par siècle une guerre majeure permettraient de réguler la démographie. Des déséquilibres sociaux pousseraient à la turbulence et rendraient les membres d'une société collectivement agressifs. Cette « impulsion belliqueuse » précipiterait la guerre, indispensable car elle opérerait une sélection, ce que Gaston Bouthoul appelle la « relaxation démographique », entre les éléments jeunes, vigoureux, qui se distingueraient et les individus faibles et sacrificiables.

En 1977, l'ethnologue anarchiste Pierre Clastres, dans *Archéologie de la violence*. La guerre dans les sociétés primitives, conteste le basculement proposé par Thomas Hobbes (*Léviathan*, 1651) de la « guerre de tous contre tous » dans l'état de nature à la paix qui doit régner dans l'état social, sous l'égide du « Dieu mortel », cette puissance publique qui impose sa loi aux hommes, « pouvoir commun qui les tient tous en respect ».

Le problème, estime Pierre Clastres, c'est que Thomas Hobbes n'envisage l'état de nature que comme un état de sauvagerie. Pour Pierre Clastres, la société qui précède l'État est aussi un monde social. « Qu'est-ce que la société primitive ? C'est une multiplicité de communautés indivisées qui obéissent toutes à une même logique du centrifuge. Quelle institution à la fois exprime et garantit la permanence de cette logique ? C'est la guerre, comme vérité des relations entre les communautés, comme principal moyen sociologique de promouvoir la force centrifuge de dispersion contre la force centripète d'unification. La machine de guerre, c'est le moteur de la machine sociale, l'être social primitif repose entièrement sur la guerre, la société primitive ne peut subsister sans la guerre. Plus il y a de la guerre, moins il y a de l'unification, et le meilleur ennemi de l'État, c'est la guerre. La société primitive est société contre l'État en tant qu'elle est société-pour-la-guerre », écrit Pierre Clastres. Il y insiste : « se tromper sur la guerre, c'est se tromper sur la société » car dans ces communautés primitives pré-étatiques, chaque homme est avant tout un guerrier. L'État, lui, n'existe que pour prévenir la guerre.

Hobbes pense, résume Pierre Clastres, que « la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre ». La société serait donc, à en croire le philosophe anglais, un état de paix. Pour Pierre Clastres, au contraire, la guerre, qui permet d'assurer l'unité du groupe, est une constante des sociétés humaines. Et cette violence, par laquelle les communautés assurent leur autonomie, est une force de dispersion qui résiste à la tentative d'unification de l'État. Par la guerre, et la violence de manière générale, les communautés conjurent le risque d'atomisation tout en contrariant la volonté d'absorption de l'État. En conséquence, prévient Pierre

Clastres, les sociétés étaient structurées avant l'État et la guerre ne s'effacera pas avec l'affirmation de sa souveraineté.

« Acte de violence ayant pour but de contraindre un adversaire à accomplir notre volonté », selon la définition de Clausewitz (*De la guerre*, 1882), la guerre, modalité du conflit attaché à l'ordre du monde, n'est donc pas nécessairement destructrice. En revanche, s'alarme déjà Héraclite, l'homme est toujours tenté, y compris lorsqu'il entame un conflit, de céder à l'*Hybris*, la démesure, comme une guerre dévastatrice qui prétend exterminer l'ennemi. Si abolir la guerre, pour les Grecs, n'a aucun sens, l'encadrer par le droit s'avère indispensable.

Jusqu'aux Traités de Westphalie de 1648, la légitimité de la guerre est conditionnée à sa « juste cause », selon l'expression de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 1276). Il conditionne à trois critères :

1. La guerre doit être déclarée par une autorité légitime comme l'État, excluant les guerres privées.
2. La guerre doit être déclarée pour un juste motif, comme la réparation d'un tort subi.
3. La guerre doit suivre une intention louable, ce qui interdit la disproportion de la réplique et la « sauvagerie dans le combat ». Une guerre juste est menée de manière loyale, sans perfidie.

Celui qui menait une guerre sans établir une juste cause s'exposait à des peines criminelles de droit commun. À partir du XVIII^e siècle, et en s'appuyant sur les textes de Cicéron qui, au I^{er} siècle appelait à la retenue dans les combats (*De Republica*), le droit élabore un cadre dans lequel la guerre doit se dérouler. Le juriste prussien Emer de Vattel dans *Le Droit des gens* (1758) théorise la « guerre en forme ». Les modalités de l'affrontement ne sont plus laissées à la discrétion des belligérants. Elles sont bornées par des règles.

Signe d'une judiciarisation du droit, dans sa *Métaphysique des mœurs* (1797), le philosophe Emmanuel Kant distingue pour la première fois le *Ius ad Bellum* (« droit à la guerre ») du *Ius in Bello* (« droit s'appliquant durant la guerre »). Cependant, l'espoir kantien d'une « paix perpétuelle » (*Vers la paix perpétuelle*, 1795) grâce au droit qui refoulerait la guerre, voire la mettrait hors la loi selon les velléités des Européens après la Grande Guerre (protocole de Genève de 1924, Pacte Briand-Kellogg de 1928...), est rapidement déçu.

Après 1945, le nouveau droit international public élaboré par l'Organisation des nations unies généralise l'expression « conflit armé » en escamotant la « guerre » pour envisager la situation floue des résistants, combattants des guerres de décolonisation, partisans, terroristes... mais les velléités de domestication de la guerre par le droit ne l'ont pas effacée.

II. Le partisan, nouvelle figure de l'ennemi, irrégulier, politisé, mobile

Dans sa *Théorie du partisan* (1963), Carl Schmitt détermine trois critères propres à ce nouvel ennemi : l'« irrégularité » (il n'a pas d'uniforme et ne bénéficie pas des protections accordées par les conventions de La Haye de 1899 et 1907), le « haut degré de mobilité du combat actif » et le « haut degré de l'intensité de l'engagement politique ». Mais, distingue Carl Schmitt, le partisan est tellurique, c'est-à-dire qu'il ne prend pas les armes au nom d'un hypothétique Au-delà mais pour conquérir un territoire : le partisan de la Guerre d'indépendance espagnole (1808-1814) par exemple se battait pour récupérer concrètement une terre, celle que les Français lui avaient volée. Par souci d'efficacité sur le champ de bataille, le partisan annonce certes ne pas craindre la mort – *Viva la Muerte!*, s'apostrophaient les nationalistes espagnols de 1936 à 1939 – mais ses motifs ne sont pas eschatologiques. Au contraire, le terroriste révolutionnaire, dont Schmitt devine en Lénine la première incarnation notable, s'identifie à « l'agressivité absolue d'une idéologie » et prétend agir au nom d'une justice abstraite. Avec le terroriste apparaît l'hostilité absolue, de part et d'autre : celui qui est convaincu de mener une guerre juste se radicalise, considère inmanquablement l'ennemi criminel et, en retour, reçoit la même désignation.

Les guerres contemporaines consacrent le partisan. Le terrorisme islamiste impose l'ennemi plus imprégné d'idéologie que jamais. La dronisation des conflits et les attaques de pirates consacrent un ennemi très mobile, qui investit tous les éléments (la terre, mais aussi l'eau et les airs). Enfin, la cyberguerre, élément des guerres hybrides actuelles, impose un ennemi ubiquiste, qui brouille les frontières entre infrastructures civiles et militaires, front et arrière, soldat et innocent.

III. Le mensonge du « court xx^e siècle »

« Gâtés à la paix » depuis 1945, selon l'expression en 2024 de l'historien allemand Karl Schlögel dans *L'Avenir se joue à Kyiv. Leçons ukrainiennes*, les Européens refusent de considérer la guerre comme partie prenante de la civilisation. La guerre n'existait plus que comme métaphore, face à la pauvreté (Lyndon Johnson, dans son discours de 1964) ou face à un virus (Emmanuel Macron, le 16 mars 2020). Depuis l'invasion russe en Ukraine, lancée le 24 février 2022, la guerre en Europe a fait mentir ceux qui prophétisaient sa mort. Lors du premier Congrès de la paix, en 1849, son président, Victor Hugo, promettait le silence des armes. La Grande Guerre, la « Der des Ders », avait chez les pacifistes patriotes animé la certitude que la victoire des Alliés signerait la fin de la guerre pour trancher d'un différend politique. La fondation de l'ONU en 1945 puis la fin du Pacte de Varsovie après la dissolution de l'URSS en 1991 entretiendront de mêmes illusions.

La guerre se trouvait enfermée dans le « court xx^e siècle » théorisé en 1994 par l'historien Eric Hobsbawm dans *L'Âge des extrêmes*. La guerre se trouvait

enclavée, résolument cantonnée au passé expiré. Le gaulliste Raymond Aron avait pourtant en 1951 mis en garde les Européens dans *Les Guerres en chaîne* : « il importe cette fois d'abattre le monstre, sans qu'il puise dans le sang versé et dans la défaite même des forces nouvelles ». Lui qui avait connu l'euphorie pacifiste de 1918 savait qu'il n'y a de victoire qu'admise par l'adversaire et que dans l'humiliation de sa débâcle, celui qui refuse de s'avouer défait rassemble les forces indispensables à son retour. C'est l'énergie qui avait garanti depuis 1870 la préparation française d'une revanche face à l'Allemagne. Or, si l'Occident triomphait en 1991, les Russes, eux, n'admettaient pas leur capitulation et ont tiré des « forces nouvelles » de l'affront que l'Ouest leur faisait. Vladimir Poutine ne s'en cache pas quand, dans un discours prononcé au Kremlin en 2005, le Président de la Fédération de Russie déclare qu'« il faut reconnaître que l'effondrement de l'Union soviétique a été la plus grande catastrophe géopolitique du siècle. Pour le peuple russe, ce fut un véritable drame. Des dizaines de millions de nos concitoyens et compatriotes se sont retrouvés hors du territoire russe. L'épidémie de décomposition s'est également propagée en Russie même ». L'impérialisme russe, mêlant traditionalisme et ingénierie sociale stalinienne, multipliant les références à la « grande guerre patriotique » de 1941-1945, était déjà encapsulé dans le discours de 2005. Son actualisation en 2022, insiste l'historien Stéphane Audoin-Rouzeau dans *Notre déni de guerre* (2026), périme le « court xx^e siècle » pour un « long xx^e siècle ». La Guerre froide se perpétue et court à l'affrontement de haute intensité.

Conclusion

La réitération de cet espoir explique, d'après l'historien Stéphane Audoin-Rouzeau, que les Européens aient refusé de considérer les conséquences de la concentration de troupes par Moscou aux frontières de l'Ukraine dès 2021. Ni l'attaque de la Géorgie en 2008, ni l'annexion de la Crimée en 2014, ni le soutien apporté à Bachar Al-Assad en 2015 n'ont suffi à ce que l'Europe occidentale renonce à la prophétie qu'ils espéraient auto-réalisatrice d'une paix intangible. « Je pensais qu'on pouvait trouver, par la confiance, la discussion intellectuelle, un chemin avec Poutine », confiera en 2022, dépité, Emmanuel Macron, qui avait en 2017 pris soin d'accueillir en hôte de marque Vladimir Poutine à Versailles. L'attente du Président français serait doublement fautive. D'abord, envisager la guerre comme une réalité tangible aurait pu l'éviter, pronostique Stéphane Audoin-Rouzeau. Car alors l'OTAN aurait envoyé des forces en Ukraine qui auraient pu faire renoncer la Russie. État, la guerre ne répond pas uniquement à une logique rationnelle. L'évidence du coût exorbitant pour l'Europe des deux guerres mondiales, en termes démographique, moral, économique et politique (Ernst Nolte, *La Guerre civile européenne. 1917-1945*, 1987) ne les a pas empêchées. Le temps de la guerre ne se confond pas avec le temps de la paix. La guerre répond à une « logique de puissance » et pas de rationalité économique ou financière, constate Stéphane Audoin-Rouzeau.

Introduction

À en croire Giorgio Agamben, la forme la plus contemporaine de cette guerre si particulière reste le terrorisme, défini comme une « exposition inconditionnelle à la mort ». La guerre civile serait un moment de haute tension qui sert de sas entre la vie privée et la politique : « le terrorisme mondial est la forme que prend la guerre civile quand la vie comme telle devient l'enjeu de la politique. [...] La seule forme où la vie comme telle peut être politisée est l'exposition inconditionnelle à la mort ». Moment de mobilisation politique (chacun doit prendre parti), le terrorisme exige de chacun se range dans un camp, il repolitise les sociétés occidentales.

I. Les origines du terrorisme d'État

Le terrorisme est devenu une obsédante réalité. La facilité avec laquelle le terme est brandi tient notamment à son ambiguïté et à l'immédiate réprobation qui accompagne l'action qualifiée de terroriste. Mais alors qu'aujourd'hui l'acte terroriste désigne l'attentat perpétré par un individu ou une organisation, jusqu'au milieu du XIX^e siècle en France (1848, pour être exact), le terrorisme est une terreur d'État, définie par Bernhard Zangl et Michael Zürn comme un « État policier sans État de droit » ((cité par Heinz-Gerhard Haupt, « De la Terreur au terrorisme », in Étienne François, Thomas Serrier, *Europa*, 2017) qui exerce, à l'égard de groupes d'individus, une violence extrême. Le premier terrorisme de l'histoire contemporaine française est donc un terrorisme d'État, dont la mémoire est résolument entretenue par une partie (minoritaire) de la recherche universitaire, qu'elle concentre son feu sur la Terreur (Pierre Chaunu, *Le Livre noir de la Révolution française*, 2008) – expliquant qu'il n'y ait pas eu de rue Robespierre à Paris avant les années 1880 – ou les guerres de Vendée.

Cette dernière, tout particulièrement, qui embrase tout l'Ouest armoricain entre 1793 et 1796, avec des résurgences en 1799, 1814 et enfin 1832, a suscité une frénésie historiographique toujours virulente, entre les tenants d'une minimisation des massacres pour ne pas écorner la mémoire révolutionnaire et les contempteurs d'un prétendu « génocide vendéen » (Reynald Seycher, *La Vendée vengée*, 1986). La polémique est entretenue par la republication, en 1989, pour gâcher l'unanimité désiré par François Mitterrand du Bicentenaire de la Révolution, d'un libelle fielleux de Gracchus Babeuf (1760-1797), *La Guerre de Vendée et le système de dépopulation* (1794), qui mettait en cause Robespierre, accusé d'avoir exigé la répression sans pitié de l'Ouest insurgé et d'avoir ainsi commis un « populicide », s'appuyant, au-delà de la querelle des chiffres, sur les 200 000 morts que le conflit entraîna, indice de la dureté des combats.

La mémoire du terrorisme d'État reste donc très vive et structure des groupes politiques, à droite, mais aussi à gauche. À compter de 1885, des cérémonies de souvenir sont organisées dans le cimetière du Père-Lachaise et devant le Mur des Fédérés pour rendre hommage aux fusillés de la Commune, victimes de la Terreur d'État. Mais, là encore, la mémoire des martyrs est disputée. Qu'est-il advenu en 1871 ?

Entre l'Assemblée majoritairement monarchiste, réunie à Versailles, et la Commune parisienne, qui refusait de rendre les armes, s'étaient accumulées haine politique, haine de religion, haine de classe. Jusqu'à la Semaine sanglante de 1871, c'est sur le champ du symbole que la lutte avait été menée. La Chapelle expiatoire, l'hôtel particulier de Thiers, la colonne Vendôme (jugée comme un « attentat à la fraternité » et abattue le 16 mai 1871) avaient été particulièrement visées sous la Commune. Mais dès avril 1871 les affrontements se firent aussi fusil à la main. Le 5 avril 1871 la Commune vote le décret sur les otages : tout complice des Versaillais est arrêté, tous les accusés sont les otages de Paris et pour un Parisien communard tué, trois otages seront exécutés. La violence agite de plus en plus la capitale. Le 26 mai 1871, la population parisienne force la prison de La Roquette, massacre 36 gardiens de la paix et 10 prêtres. De l'autre côté, la presse versaillaise entretient toutes les légendes noires, comme celle des « pétroleuses », ces prétendues incendiaires qui n'ont jamais existé. La honte de la défaite face aux Prussiens doit être lavée en écrasant l'émeute. Les Versaillais font 20 000 morts quand les persécutions à Paris ne peuvent aligner qu'une centaine de victimes. Après la Semaine sanglante, du 21 au 28 mai 1871, près de 40 000 arrestations et procès : 10 000 condamnés, dont près de la moitié fut déportée en Nouvelle-Calédonie.

Au xix^e siècle, la Terreur d'État était montrée à des fins de dissuasion : tel Créon, roi de Thèbes, qui refuse d'ensevelir le corps de Polynice, pour décourager toute dissidence, Adolphe Thiers, chef du gouvernement en 1871, avait demandé que les corps des communards tués soient laissés sans sépulture afin d'avoir un effet dissuasif sur la population parisienne. Au xx^e siècle, au contraire, les manifestations de la Terreur furent largement masquées, autant pour ne pas s'attirer les foudres de la communauté internationale que pour empêcher la cristallisation de la mémoire. Les nazis, qui interdirent aux anciens déportés dès 1933 de témoigner de ce qu'ils avaient vécu dans les camps de concentration, tentèrent ainsi, en 1945, de cacher l'entreprise exterminatrice, notamment en multipliant les marches à la mort, ces courses de prisonniers faméliques vers l'ouest. Les traces des attentats individuels furent également gommées : les dégâts provoqués en 1892 par les bombes visant des magistrats et le restaurant où l'anarchiste Ravachol avait été arrêté sont déblayés, tant le spectacle de ces destructions suscitait une fascination dérangeante pour le pouvoir désireux d'accélérer le retour à l'ordre.

Dans la seconde moitié du xx^e siècle, la commémoration des attentats, en Europe, ne parvint pas à susciter un véritable unanimisme européen, comme en témoigne la réception très contrastée des attentats gauchistes perpétrés en Italie

pendant les Années de plomb (1968-1982). Il en va de même à l'échelle mondiale. Le premier attentat islamiste – commandité par *Al-Qaïda* – qui toucha en 1993 le *World Trade Center*, attentat à la voiture piégée responsable de plusieurs morts et plus de mille blessés, n'est pas resté dans les mémoires, éclipsé par la série d'attaques de 2001, cause de près de 3 000 décès à New-York. Le géopoliticien Gérard Chaliand n'a cessé de dénoncer, notamment dans *Les Guerres irrégulières. Guérillas et terrorisme* (2008), la cécité des experts qui ont fait mine de découvrir pour le grand public l'hyperterrorisme en 2001 sans considérer ses racines profondes et la vigueur de la matrice islamiste depuis les années 1970.

En effet, à la lueur de l'attentat massif qui ouvre le *xxi^e* siècle, le 11 septembre 2001, il semble que les stigmates de l'attentat soient utilisés dans une démarche fédératrice. Le Mémorial de *Ground Zero*, à l'emplacement des deux tours abattues de New York, illustre la volonté d'entretenir, là encore, une mémoire des victimes du terrorisme. Bien sûr New York est un des cœurs de la mondialisation, ce qui explique le large écho des cérémonies. Mais le 11 janvier 2015, les Français ne sont pas seuls pour commémorer les victimes des attentats commis, quatre jours plus tôt, notamment contre le journal *Charlie Hebdo*. Quarante-quatre chefs d'États les accompagnent. Non seulement l'attentat n'est plus masqué pour précipiter le retour à l'ordre, mais son souvenir n'est plus enfermé dans le cadre national ; il permet de constituer une identité plus large et de replacer le terrorisme mondialisé dans le cadre explicatif international qui permet désormais de l'appréhender.

II. Le terroriste, nouveau partisan

Si le terroriste apparaît comme un ennemi radical, c'est aussi qu'il fut construit comme tel. En 1991, Georgy Arbatov, conseiller de Gorbatchev, avait mis en garde les Américains : « nous allons vous porter le coup le plus terrible : nous allons vous priver d'ennemi ». La disparition de l'« empire du Mal » soviétique, selon l'expression de Reagan, mettait en péril la légitimité de l'hégémonie américaine sur le Monde libre. En théorisant en 2003 la guerre globale contre le terrorisme, les États-Unis d'Amérique ont désigné l'ennemi de substitution.

La Terreur, dans l'histoire européenne, est avant tout une terreur d'État et s'accompagne des premières guerres totales, dès 1792, où les distinctions habituelles entre militaires et civils sont abolies, guerres d'autant plus farouches qu'elles sont menées au nom d'impératifs moraux, comme la liberté, que la Révolution française prétend exporter de force dans toute l'Europe, à coups de canon. À partir du *xix^e* siècle, progressivement, le terrorisme devient principalement une forme illégale d'action dirigée contre l'État par des individus qui se réclament de la légitimité contre la légalité. Dans sa *Théorie du partisan* (1963), Carl Schmitt détermine trois critères propres à ce nouvel ennemi : l'« irrégularité » (il n'a pas d'uniforme et ne bénéficie pas des protections accordées par les conventions de La Haye de 1899 et 1907), le « haut degré de mobilité du combat actif » et le « haut degré de l'intensité de l'engagement politique ». Mais,

distingue Carl Schmitt, le partisan est tellurique, c'est-à-dire qu'il ne prend pas les armes au nom d'un hypothétique Au-delà mais pour conquérir un territoire : le partisan de la Guerre d'indépendance espagnole (1808-1814) par exemple se battait pour récupérer concrètement une terre, celle que les Français lui avaient volée. Par souci d'efficacité sur le champ de bataille, le partisan annonce certes ne pas craindre la mort – *Viva la Muerte!*, s'apostrophaient les nationalistes espagnols de 1936 à 1939 – mais ses motifs ne sont pas eschatologiques. Au contraire, le terroriste révolutionnaire, dont Schmitt devine en Lénine (1870-1924) la première incarnation notable, s'identifie à « l'agressivité absolue d'une idéologie » et prétend agir au nom d'une justice abstraite. Avec le terroriste apparaît l'hostilité absolue, de part et d'autre : celui qui est convaincu de mener une guerre juste se radicalise, considère immanquablement l'ennemi criminel et, en retour, reçoit la même désignation.

La difficulté à traiter du phénomène terroriste vient du caractère désormais infamant de l'expression (ce qui n'était le cas ni en France en 1793, ni en Russie en 1918). Bien souvent, celui qu'un camp appelle terroriste, celui d'en face le reconnaîtra résistant, ce qui a des implications autres que sémantiques puisque les quatre Conventions de Genève de 1949 attribuent aux résistants la plupart des privilèges reconnus à l'armée régulière.

En 1979, lorsque les Soviétiques envahirent l'Afghanistan, la CIA finança la résistance des Moudjahidines, ces « combattants de la liberté », jusqu'au retrait des forces russes, en 1989. Ce sont des islamistes proches de leurs compagnons d'armes d'hier, les Talibans, que Washington qualifie de « terroristes » depuis l'opération de 2001 destinée à renverser l'Émirat islamique d'Afghanistan. Le territoire afghan est un bon terrain d'observation des mutations contemporaines du terrorisme, basculant du mouvement de libération d'un territoire (le combattant est ici un partisan) à une organisation intégrée à la mondialisation, comme le TTP pakistanais (talibans), lié à Al-Qaïda et vantant un califat mondial. Aux États-Unis, puissance maritime cherchant à instaurer un nouvel ordre mondial pour garantir sa sécurité, ordre fondé sur l'accès aux ressources, la suppression des régulations, des frontières et l'ouverture des marchés, répond un ennemi sans enracinement, parfaitement inséré dans la double dynamique de déterritorialisation et de globalisation. États-Unis d'Amérique et terrorisme participent donc à un même mouvement, l'un à l'échelle le monde, l'autre, son revers, de l'antimonde : la maritimisation du politique.

Or, c'est justement cette logique libérale que la guerre au terrorisme fait trembler. *Justice infinie* ; c'est le nom donné par la Maison-Blanche, en 2001, à sa guerre contre le terrorisme, une guerre qui, paradoxalement, est une guerre en temps de paix. Si elle est infinie, par définition, elle ne connaît pas de limite. Se dessinent les deux caractéristiques de la guerre contre le terrorisme : la guerre y est totale et ne s'achève jamais puisqu'aucun des deux belligérants ne peut espérer sérieusement vaincre l'autre définitivement. Alors, que faire ?

III. Face au terrorisme, le risque d'un état d'exception permanent

Face à un péril extrême et inopiné, l'État peut user de moyens exceptionnels. Le propre de l'exception étant son imprévisibilité, il serait vain, argumente Carl Schmitt dans sa première *Théologie politique* (1922), de tenter de déterminer en amont les moyens de répondre à une menace dont personne ne sait ni quand ni comment elle se manifestera. Ce serait là une des nombreuses limites du libéralisme, qu'elle s'appuie sur le formalisme néokantien ou sur le positivisme de Hans Kelsen : parce qu'il élabore une conception strictement juridico-formelle de l'ordre social, fondée sur le principe qu'une règle *a priori* peut s'appliquer à n'importe quelle situation, la démocratie libérale est incapable de faire face à l'exception. Alors qu'en Allemagne au début des années 1930 les nazis et les communistes sont aux portes du pouvoir, Carl Schmitt cherche à leur faire barrage pour préserver la République de Weimar. « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » (*Théologie politique*, 1922) : le décisionniste Carl Schmitt appelle ainsi au contraire à suspendre la norme légale, constatant que ce n'est pas là que réside la vraie souveraineté, définie comme la capacité à décider très concrètement de la solution à apporter à une situation donnée. La suspension temporaire de la norme légale, face à une exception, est donc la manifestation la plus haute de la souveraineté politique qui donc n'est pas tant le pouvoir de faire la loi, mais bien de la suspendre.

Cette exception ne permet pas au souverain de se montrer arbitraire ; au contraire, il est obligé de décider au détriment de la loi parce que ses responsabilités l'y obligent. Tout comme l'ancienne dictature romaine, la suspension de la norme n'est pas son effacement ; ni l'ordre légal ni la nature de l'État ne sont altérés et la décision extra-légale du souverain n'a de légitimité que tant qu'elle cherche à restaurer l'ordre légal. Schmitt se fait ici le continuateur de Machiavel qui illustre cette idée en rappelant le cas de Cincinnatus. Cet ancien consul romain du ^v^e siècle avant J.-C. avait accepté des sénateurs la dictature en 439 pour réduire une révolte plébéienne et fit pour cela assassiner Spurius Maelius, un plébéien qui menaçait de restaurer la royauté. Ce crime de sang était nécessaire, et quand l'ordre revint, rapporte Machiavel, Cincinnatus renonça tout naturellement à ses pouvoirs et s'effaça devant le Sénat (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1517-1518).

Il n'y a chez Machiavel comme chez Schmitt aucun mépris des lois : pour comprendre une règle, il faut en connaître les limites, les circonstances dans lesquelles la règle est inapplicable : « la règle ne prouve rien ; l'exception prouve tout : elle confirme non seulement la règle mais aussi son existence, qui ne dérive que de l'exception ». En reliant le droit à une source non juridique, la décision souveraine (et non la loi), le juriste allemand écarte le rationalisme constitutionnel et la théorie de l'État de droit qui dispose que le souverain doit être, en toutes circonstances, respectueux des règles. La constitution ne peut qu'être incomplète : elle est inapte à prévoir l'exceptionnel.

■ Conclusion

Incontestablement, les États libéraux ont apporté la preuve de la capacité à envisager l'état d'exception. En attestent la loi de 1955 sur l'état d'urgence et l'article 16 de la Constitution française de 1958, accordant au Président de la République des pouvoirs considérables au cas où le fonctionnement normal des institutions serait interrompu. Mais bien souvent, cette exceptionnalité est devenue la norme, en raison d'une conception renouvelée de l'ennemi, considéré selon des critères moraux, théologiques, et non plus politiques. Parce que le terroriste n'est pas appréhendé comme un ennemi politique, mais bien comme un criminel essentiellement mauvais, les mesures pour le combattre ne sauraient relever de l'exception, mais bien de la norme, comme le remarque déjà le philosophe Walter Benjamin (1892-1940) : « ce qui est désormais effectif, c'est l'état d'exception dans lequel nous vivons et que nous ne saurions plus distinguer de la règle ». L'illustraient déjà les « lois scélérates » qui furent adoptées entre 1893 et 1894 pour réprimer les auteurs d'attentats anarchistes. La loi du 28 juillet 1894, qui faisait de la propagande anarchiste un « délit d'opinion » ne fut abrogée qu'en 1992.