

Actu'

CONCOURS

**2027
2028**

Culture générale



- *L'actualité en fiches synthétiques*
- *Chiffres et données les plus récents*

CONCOURS ADMINISTRATIFS / SCIENCES PO / LICENCE

Louis Dubost



Culture générale

2027-2028

Actu'
CONCOURS

collection dirigée par Julien Sorin

Culture générale

2027-2028

Louis Dubost

Enseignant de Droit et de Culture générale
à Sciences Po



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

Mise en pages : Soft Office

ISBN 9782340-117754

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

Avant-propos

La culture générale a parfois mauvaise presse. Le sociologue Pierre Bourdieu reproche à cette discipline et aux épreuves qui la sanctionnent son hypocrisie. Sous couvert de défendre un humanisme universel, la culture générale ne validerait en réalité que l'*habitus* de l'élite dominante. La dissertation de culture générale faciliterait la réussite des détenteurs d'un capital culturel transmis par la famille. « Le concours ne fait que transformer le privilège en mérite puisqu'il permet à l'action de l'origine sociale de continuer à s'exercer, mais par des voies plus secrètes », écrivent en 1964 Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron dans *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*. Dans une société républicaine égalitaire, la culture générale s'imposerait comme un scandaleux vestige de distinction aristocratique. Est-ce suffisant pour la discréditer ?

« Au fond des victoires d'Alexandre on trouve toujours Aristote ». Dans *Le Fil de l'épée*, en 1932, Charles de Gaulle, qui voit poindre la catastrophe, s'interroge sur les qualités du chef, tant militaire que politique. Celui-ci doit faire preuve d'imagination pour s'adapter à l'inattendu. Il doit séduire pour être suivi, s'arracher aux préjugés qui aveuglent, aux conformismes doctrinaux qui paralysent. Ainsi naît l'autorité indispensable à toute décision. « La véritable école du commandement est donc la culture générale », conclut de Gaulle. Elle permet de guider les hommes, mais aussi de vivre avec eux. La culture générale, insiste en 1987 Allan Bloom dans *L'Âme désarmée*, enseigne à chacun à envisager un point de vue inédit. Elle exige de nous un effort de projection dans une autre époque, une autre civilisation.

À rebours de la culture de masse, conventionnelle et abrutissante, la culture générale affûte des esprits critiques. Elle les prépare à diriger. Aussi cet ouvrage, qui s'adresse aux candidats des concours administratifs et aux étudiants des IEP, prétend-il expliquer la généalogie de phénomènes politiques brûlants. Le recul historique comme la contextualisation intellectuelle et esthétique, où se mêlent les sciences sociales, la littérature, le cinéma, permettent de dégager les dynamiques structurantes de la société contemporaine. Pour comprendre aujourd'hui et agir demain.

Sommaire

Avant-propos	3
Le droit au service de la souveraineté politique	9
Fiche 1. La matrice juridique occidentale : tradition romano-germanique contre <i>Civil Law</i>	10
Fiche 2. L'autorité vacillante de la tradition	14
Fiche 3. Droit naturel classique et droit naturel moderne	24
Fiche 4. Les deux corps du Roi : la construction de la souveraineté étatique	30
Fiche 5. La construction d'un droit naturel moderne : subjectivisation du droit et consécration de l'État	35
Fiche 6. Le biopouvoir, un dépassement de la question de la souveraineté	41
La guerre	47
Fiche 7. Le projet occidental déçu d'un monde pacifié	48
Fiche 8. Les mutations de l'ennemi	53
Fiche 9. La guerre, une expérience concrète de démembrement	57
Fiche 10. Le terrorisme, une guerre de partisans ?	63
Fiche 11. Le nouveau Nomos de la Terre, une logique des grands espaces	69
Fiche 12. La mer, espace de projection de puissance	72
Fiche 13. La dronisation des conflits contemporains	76
Les religions	81
Fiche 14. Le christianisme, « religion de sortie de la religion » ?	82
Fiche 15. Le judaïsme	85
Fiche 16. Les fondements chrétiens de la philosophie antique	91
Fiche 17. Le christianisme, une religion désormais minoritaire ?	97
Fiche 18. L'islam	102
Fiche 19. L'islamisme	108
Fiche 20. La théologie politique	112
Fiche 21. La République, une religion moderne ?	116
Fiche 22. L'antisémitisme	120

Révoltes, contestations, révolutions ?	127
Fiche 23. 1789, l'aboutissement des Lumières. De la Révolution à la République, l'« insurmontable monisme révolutionnaire » (Pierre Rosanvallon)	128
Fiche 24. Liberté, égalité, fraternité	133
Fiche 25. La critique situationniste de la « société du spectacle »	137
Fiche 26. Mai-68	141
Fiche 27. L'élite	147
Fiche 28. Familles, je vous hais ?	152
 De la modernité à la postmodernité	161
Fiche 29. Les Lumières	162
Fiche 30. La liberté des Modernes, la liberté des Anciens ?	167
Fiche 31. La « mort de l'homme » : basculement du sujet au système	172
Fiche 32. La critique de la « métaphysique de la subjectivité »	179
Fiche 33. Hannah Arendt et la critique de la modernité	183
Fiche 34. La culture scolaire face à la crise de l'autorité	189
 La droite et la gauche : recomposition des forces politiques	195
Fiche 35. « Être hybride fait de contradictions » (René Rémond) : la droite introuvable	196
Fiche 36. Le legs du gaullisme	204
Fiche 37. Dépasser l'affrontement politique par le consensus libéral	209
Fiche 38. La question populiste	213
 Le capitalisme et sa critique	221
Fiche 39. L'argent rend-il heureux ?	222
Fiche 40. La pensée libérale contre le mercantilisme	230
Fiche 41. L'ordolibéralisme européen	234
Fiche 42. La globalisation	240
Fiche 43. Le socialisme	246
Fiche 44. Karl Marx, la révolution en réponse à l'exploitation capitaliste	250
Fiche 45. De l'État Providence à l'État protecteur, les politiques françaises de solidarité	257
 L'Occident et l'Europe	263
Fiche 46. L'identité européenne	264
Fiche 47. Les droits de l'homme	271

Culture scientifique	277
Fiche 48. L'homme, « comme maître et possesseur de la nature », un projet progressiste disqualifié	278
Fiche 49. Écologie superficielle contre écologie profonde : les conditions d'une démocratie écologique	284
Fiche 50. La critique des « technosciences »	290
Fiche 51. Le modèle du Big Science en question	294
Fiche 52. La question animale : vers une zoopolitique	301
Féminismes et intersectionnalités	307
Fiche 53. La mise en cause du <i>Female Gaze</i> en réponse à la misogynie structurelle	308
Fiche 54. Les quatre vagues féministes	312

Le droit au service de la souveraineté politique

La matrice juridique occidentale : tradition romano-germanique contre *Civil Law*

Introduction

« Notre droit continental de tradition romaniste, expression de choix éthiques fondamentaux, entre en concurrence avec d'autres traditions juridiques exprimant d'autres objectifs, beaucoup plus terre à terre. La concurrence des droits a commencé de faire rage. Ce n'est pas qu'une question de domination technique, mais de civilisation ». Ce propos de l'historien Jacques Krynen, au sens de son ouvrage *Le Théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit* (2018) se fait l'écho de la thèse fréquemment avancée par les juristes anglo-saxons de la plus grande efficacité du droit de la Common Law sur le droit de tradition romano-germanique.

I. La querelle entre droit romano-germanique et droit de *Common Law*

Droit romano-germanique

« Nous n'avons pour maître que la loi », revendique l'historien grec du ^{ve} siècle Hérodote, qui méprise les barbares obéissant à leurs chefs, aux rois, mais non à la loi produite par le *Démos*. Alors que dans la tradition biblique la loi est confiée par Dieu, chez les Grecs, signale Jacqueline de Romilly (*La Loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, 2002), le *Nomos* peut refléter l'harmonie cosmique, il est le fruit de l'intellect humain seul. Cette importance européenne considérable reconnue à la loi, *Nomos Basileus* disait Pindare, est encore réaffirmée par la Loi des XII Tables de 450 avant J.-C. La plèbe, c'est-à-dire la frange la plus revendicative du *populus*, avait demandé la fixation du droit à l'écrit pour assurer la sécurité juridique. Affichées sur le Forum, ces lois signalent l'affermissement de la République et la distinction du *Ius*, le droit garanti par la loi (*Lex*), du *Mos Maiorum*, la coutume des ancêtres.

Le droit romano-germanique est celui issu de la tradition romaine et germanique. Il est dû à l'empereur de l'Empire romain d'Orient du ^{vi}e siècle Justinien (*Corpus iuris civilis*) et, au ^{xii}e siècle aux Hohenstaufen qui cherchent à fonder une autorité impériale germanique. Le rôle en revient tout particulièrement à Frédéric Barberousse (1122-1190) qui ressuscite le droit romain.

Hobbes : « C'est l'autorité et non la vérité qui fait la loi ». C'est la capacité à trancher, à fonder un ordre neuf qui fait la souveraineté. « Est souverain celui qui décide d'une situation exceptionnelle » (Carl Schmitt, *Théologie politique*, 1922).

Droit de Common Law

À l'inverse, position conservatrice du juriste anglais William Blackstone, qui consacre l'autorité du précédent judiciaire et écrit les fameux *Commentaries of the Law of England* (1765-1769) qui présente le *Common Law* comme un don de Dieu aux Anglais. Méfiant à l'égard du droit légiféré, le *Statue Law*, Blackstone considère que les juges de la Chancellerie et des trois cours que sont l'Échiquier, les Plaids communs et le Banc du Roi (nouvelles cours royales normandes qui ont dépossédé les cours seigneuriales saxonnes) sont des « oracles vivants » qui font connaître le *Common Law*.

L'état de nature est pour Blackstone un état d'anarchie et la tendance de la société est la tyrannie. Il revient à la loi d'assurer le juste milieu et de garantir les libertés individuelles. Or, le législateur peut s'écarter des principes fondamentaux car il n'est qu'un homme ou une assemblée. À l'inverse, les juges sont capables, par tradition, formation et position politique, de bien juger, c'est-à-dire de garantir la liberté civile, « qui n'est autre que la liberté naturelle aussi limitée par les lois humaines qu'il est nécessaire et commode pour l'avantage général du public ». Le judiciaire freine les initiatives malheureuses du législateur en lui opposant les principes fondamentaux de la loi naturelle, tirés de la coutume, ce que Blackstone appelle la *Lex non scripta* dont le juge est dépositaire. Blackstone voit dans l'autorité du juge celui qui doit guérir les sujets de « la rage de l'amélioration moderne ». Qu'est-ce qui fonde ce droit naturel ? Rien, répond Blackstone, ce sont des conventions arbitraires. Mais « il est bon que la masse de l'humanité obéisse aux lois lorsqu'elles sont faites, sans scruter avec trop de précision les raisons pour lesquelles elles ont été faites ». Et plus ces principes sont anciens, moins ils risquent d'être questionnés. Les hommes appellent dès lors « nature » ce qui n'est jamais qu'une coutume ancestrale, assurant la stabilité sociale.

II. La question de l'unité du droit européen : droit romain, droit canon, Aristote

Conclusion

« L'Europe se singularise par sa focalisation spécifique sur le droit », tranche le publiciste allemand Michael Stolleis, ancien directeur de l'Institut Max Planck pour l'histoire européenne du droit. Les constitutions nationales élaborées tardivement au XVIII^e siècle (1791 en France) serviraient un programme nationaliste mais superficiel qui dissimulerait la réalité d'une unité juridique profonde. Dès le Décalogue, au VII^e siècle avant J.-C. et la Loi des XII Tables romaine du V^e siècle avant notre Ère, les principes cardinaux du droit européen sont gravés

sur la pierre. Le droit doit être accessible à tous, opposable à chacun et ainsi aisé à transmettre. Le droit européen se focalise ainsi sur l'écrit. Le mot peut être à interpréter, mais sa lettre résulte de la volonté d'établir une norme qui fait autorité. La loi écrite exclut l'arbitraire et tous deux qui veulent déroger y doivent argumenter.

L'originalité du droit européen se situe selon Michael Stolleis à la confluence de trois « miracles ». D'abord, l'identité juridique européenne doit beaucoup au droit romain. Dans *Ius*, *L'invention du droit en Occident*, en 2008, le juriste Aldo Schiavone considère même que le droit est une invention romaine et donc européenne. Jamais auparavant un ensemble de règles cadrant chaque aspect de la vie sociale n'avait échappé au contrôle de la religion. Les hommes de loi médiévaux du ^{xii}^e siècle s'en souvinrent pour élaborer une théorie de la souveraineté du Prince autonome du Pape. Autant le droit civil européen est d'inspiration romaine, autant le droit pénal lui emprunte au Corps de droit canon canonique réuni là encore dès le ^{xii}^e siècle par le juriste Gratien et qui fonde le principe de la responsabilité personnelle pour faute. Enfin, le troisième miracle réside dans la traduction et la diffusion dans toute l'Europe grâce des textes d'Aristote. Les universités, à Bologne comme à Orléans, détiennent du Roi le monopole de l'interprétation du droit et de l'enseignement d'Aristote. Le « bien commun », les mérites de la « constitution mixte » qui inspireront à Montesquieu sa théorie de la séparation des pouvoirs. Le philosophe grec pose les bases d'une théorie rationnelle du droit et de l'État s'appliquant à toutes les communautés et garantissant des principes fondamentaux. Aristote est donc au fondement du droit public européen. Il inspire un proto-constitutionnalisme européen qui prendrait forme dès 1215 avec la Magna Carta accordée par le roi anglais Jean-sans-Terre qui proscriit les arrestations arbitraires et conditionne les levées d'impôts à l'assentiment des assemblées.

Malgré les irréductibles variations d'un pays à l'autre, s'est affirmé à l'échelle de l'Europe un droit original et précieux. Laïque, scientifique, mobilisable par tous, le « droit commun européen » est échafaudé bien avant le mouvement des nationalités qui, par une entreprise de codifications propre à chaque État, brouille temporairement l'unité juridique et culturelle de l'Europe. Toutefois, l'identité juridique européenne profite de l'effondrement de la modernité qui entraîne la chute de la forme politique européenne qu'elle a générée, l'État-nation souverain. Le droit européen, tel qui s'est combiné sur le temps long de l'histoire, n'est pas centré sur la souveraineté démocratique du peuple, mais sur la défense des droits fondamentaux des justiciables. Ceux-ci sont progressivement consacrés par le *Petition of Right* de 1628 qui reconnaît les droits des sujets devant le roi, l'*Habeas Corpus Act* de 1679 qui inaugure un nouveau droit fondamental, celui de ne pas être incarcéré sans jugement, et enfin le *Bill of Rights*, de 1689 qui soumet l'action du roi à l'accord du Parlement. Les juristes européens ont ainsi dégagé les principaux cardinaux d'un ordre constitutionnel prénational commun à l'ensemble du continent. C'est avec cet ordre que se réconcilierait l'Europe postérieure à 1945, lucide de l'impasse des nationalismes. Institué par le Traité de Londres en 1949, le Conseil de l'Europe qui garantit grâce à CEDH le

respect des engagements de la Convention de 1950, mais aussi la Cour de justice européenne (aujourd'hui CJUE), fondée en 1952, perpétuent ainsi un héritage authentiquement européen. Sur le terrain juridique, une identité européenne pluriséculaire peut donc être défendue et s'avère d'autant plus précieuse qu'elle n'a pas à assumer les errements politiques de la modernité et ne peut pas non plus se voir reprocher de servir les seuls intérêts mercantiles de l'économie de marché.

Introduction

« Je suis ton père ». Aucun ordre ici, mais une demande de reconnaissance et d'amour. La supplique de *Darth Vador* à Luke Skywalker dans *L'Empire contre-attaque* (1980), d'Irvin Kershner, peut être entendue comme une variation du thème d'*Hamlet* (1609), de William Shakespeare. « Le serpent qui a mordu ton père mortellement / Porte aujourd'hui sa couronne », murmure le Spectre du Roi défunt à son fils dans la scène 5 de l'Acte I. Il lui apprend qu'il a été assassiné par Claudius, son propre frère. Dans l'épisode précédent de *Star Wars*, Obi-wan, substitut paternel et ancien frère d'armes d'Anakin, avait déjà désigné à Luke le Seigneur noir comme parricide, non ici pour éveiller le désir de vengeance, mais bien pour protéger le fils de son emprise néfaste. *Star Wars* corrige *Hamlet* pour mieux donner au fils, au crépuscule d'une décennie contestataire, l'occasion d'assurer la rédemption *in extremis* du père et de le tuer enfin. Luke fait triompher la filiation biologique sur la paternité d'élection toxique qui liait Vador à Palpatine. Bon sang ne saurait mentir. Le *Jedi* conforte finalement une tradition pour mieux l'exécuter et rétablir l'ordre patrilinéaire dans la galaxie autant que dans la famille.

Max Weber a longuement étudié le déclin de la tradition comme source légitime d'autorité, entendue comme la capacité d'obtenir l'obéissance. À de l'autorité celui dont le pouvoir est reconnu et donc augmenté par la légitimité que lui accordent librement ceux sur qui il s'exerce (d'*Augere*, « augmenter »). Comme l'exprime bien Bertrand de Jouvenel, « c'est un acte libre que de suivre l'autorité », sans avoir à subir la force du maître (*De la souveraineté*, 1955). Parent ou professeur, celui qui est nanti de cette autorité n'est pas la source du pouvoir qu'il incarne, il se contente de l'interpréter, il s'appuie sur des valeurs qui lui sont antérieures et supérieures. « Pour autant que le passé est transmis comme tradition, il fait autorité ; pour autant que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition », développe Hannah Arendt au chapitre « Qu'est-ce que l'autorité ? » de *La Crise de la culture* (1961). L'autorité s'appuie donc premièrement sur le passé ; elle garantit par la transmission de l'expérience des critères de jugement qui ont été perdus avec la modernité. Voilà pourquoi le métaphysicien Julius Evola définit la tradition comme la « transcendance immanente » dans *L'Arc et la massue* (1968). La tradition consiste en une autorité supra-individuelle qui agit dans le monde par le biais du politique qui doit, dans son contexte contemporain, apprécier les directives du supramonde et les adapter au cas concret. Avec la modernité, l'autorité rentrerait en crise et la tradition perdrait la déférence qui l'entourait au profit de nouvelles manifestations d'autorité, le charisme et la loi, à l'égard duquel chaque citoyen se situe à même distance que son voisin. Avec *Reprendre le pouvoir* (1977), le philosophe conservateur Pierre Boutang voit dans la fraternité républicaine une conception horizontale

du pouvoir qui repose sur le meurtre du père, incarnation verticale de l'autorité traditionnelle déchue depuis 1793.

La tradition aurait vécu. Si l'autorité et la tradition sont largement associées, elles sont généralement cantonnées à un camp politique, celui des vaincus, d'une France réactionnaire et passéiste, qui ne se définirait que dans la négation du progrès. « Ce qu'on appelle couramment la droite dans les luttes politiques se définit moins par un contenu positif que par une opposition générale aux formes les plus avancées de la subversion et de la révolution sociale, formes gravitant autour du marxisme et du communisme », déplore Julius Evola dans *Le Fascisme vu de droite*, en 1964. Nationalistes, traditionalistes et conservateurs feraient figure de *Katechon*, de retardateurs d'une irrépressible modernité contre laquelle ils se crispent dans une posture peut-être chevaleresque mais désespérée. Ce camp est balayé et réduit politiquement à rien. Depuis 1789, le camp traditionaliste a opéré sa mue, que ce soit en adhérant au vichysme – la « divine surprise » de Maurras – ou à l'intégrisme lefebvriste, mais demeure résiduelle, tant dans l'histoire politique que dans celle des idées. La confusion est d'autant plus vive que les traditions sont multiples sans qu'aucune ne puisse, au nom de sa prétendue antériorité, l'emporter. Tradition chrétienne ou européenne, bourgeoise ou aristocratique ? La Tradition s'efface derrière les traditions, entendues comme les coutumes. Simone Weil, pour qui l'enracinement culturel d'un peuple est « le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » (*L'Enracinement*, posthume, 1949) met en garde contre la tentation de l'enracinement traditionnel par le nationalisme moderne. « Poser la patrie comme un absolu que le mal ne peut pas souiller est une absurdité éclatante. La patrie est, argue-t-elle, un autre nom de la nation ; et la nation est un ensemble de territoires et de populations assemblées par des événements historiques où le hasard a une grande part [...]. La nation est un fait, et un fait n'est pas un absolu ». La nation peut s'appuyer sur le folklore populaire, elle n'est qu'une forme politique contingente, quand la tradition relève de l'ontologie, elle est un « besoin de l'âme ».

Si la cause de ceux qui « n'ont rien appris ni rien oublié » semblait entendue, la tradition comme besoin de transmission retrouve une autorité nouvelle en renfort d'un pouvoir contesté. La tradition reste-t-elle une force déliquescence et passéiste figeant les représentations politiques dans les glaces d'une histoire révolue ou révèle-t-elle le besoin de transcendance d'une société sans doute désacralisée mais pourtant en recherche d'autorité et de principes fermes, incarnés par une élite consciente de son héritage pour endiguer le nihilisme caractéristique de l'ère des masses ?

Dans une société progressiste, qui valorise l'innovation perpétuelle et dévalue le passé, la tradition, fondée sur l'expérience et la répétition de gestes ancestraux, ne peut avoir par principe aucune valeur (I). La « crise de l'autorité » identifiée par Hannah Arendt, qui est une crise de toute forme de transcendance, risque pourtant de conduire au nihilisme face auquel la tradition, fondée paradoxalement sur de nouveaux principes, s'avère indispensable (II).

I. L'assaut révolutionnaire contre l'autorité de la tradition

Dans *Économie et société* (1922), Max Weber distingue les différents types d'autorité et reconnaît que la manifestation la plus ancienne d'autorité, mais aussi la plus fragilisée par la modernité, repose sur la tradition, c'est-à-dire sur le respect des coutumes qui tire sa légitimité de la force immémoriale du précédent. La mise en cause de la tradition, qu'amplifie la victoire de la société bourgeoise avec la Révolution de 1789 s'ancre dans la modernité politique telle qu'elle a été largement dessinée par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* (1641). Pour faire le tri entre les opinions infondées et les connaissances solides, Descartes commence par « détruire généralement toutes [ses] anciennes opinions », grâce au doute hyperbolique, soit l'évacuation de tout ce qu'il croit savoir, une annulation de tout ce qui lui a été transmis par ses pères et ses maîtres.

La tradition est déconsidérée et appelée à être constamment dépassée par de nouvelles attitudes et de nouvelles pratiques plus performantes. Voilà pourquoi, développe Marx, le capitalisme s'impose comme une force révolutionnaire. Marx le développe en 1848 dans son *Manifeste du Parti communiste* : « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales [...]. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste ». Alors que les classes dominantes précédentes cherchaient la stabilité, le capitalisme fonctionne par ruptures successives. Parce qu'elle aspirait à faire prévaloir les lois du marché, la bourgeoisie capitaliste ne pouvait que saper les bases de l'Ancien régime, à commencer par la hiérarchie des ordres. En effet, la force de travail ne peut se présenter sur le marché comme marchandise que si elle est vendue par son possesseur, le travailleur lui-même. La bourgeoisie doit donc balayer la société d'ordres, les corporations, pour libérer formellement les paysans et les artisans, soit, en réalité, les contraindre à vendre leur force de travail.

« La régénération du genre humain », ainsi Alexis de Tocqueville décrit le projet d'ingénierie sociale de la Révolution dans son ouvrage *Principes, De la démocratie en Amérique* (1835-1840). La construction *ex nihilo* d'un ordre nouveau exige de contrevenir à la force des traditions qui tirent leur force de l'ancienneté et de leur enracinement. La coutume désigne un ensemble d'usages juridiques locaux – 400 coutumes locales en France en 1789 – qui ont acquis une autorité avec le temps. Des traditions gauloises et romaines prétendent immémoriales sont brandies par les forces centrifuges. L'historien Jacques Krynen dans *Le Théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit* (2018) insiste sur le caractère artificiel d'un tel discours : c'est avec l'affaiblissement du pouvoir royal au x^e siècle, sous les premiers Capétiens, que les seigneurs se voient reconnaître par Hugues Capet un pouvoir sur leurs terres fondées sur des coutumes locales opportunément déterrées. Le droit coutumier seigneurial s'affirme pour faire résistance à la volonté réformatrice du Prince dont les juristes brandissent à partir de la Renaissance un « droit français » – l'expression apparaît sous la

plume de Michel de L'Hospital vers 1560 – uniforme sur tout le territoire. Sous l'Ancien Régime, tout l'effort du Roi dès le xv^e siècle, avec l'Ordonnance royale de Montils-lès-Tours de 1454, est d'exiger la rédaction du droit coutumier pour le contrôler, tout particulièrement dans le Nord de la France où le droit commun coutumier fait plus de résistance que dans le Sud de la France, davantage gagné par le droit romain individualiste. Ces conceptions féodales volent en éclats en 1789 au nom de l'isonomie et le code de 1804 abolit définitivement toutes les coutumes provinciales. La législation romaine l'emporte définitivement sur les traditions coutumières locales.

La confrontation de la force du précédent contre la loi positive, fruit du volontarisme politique exprimé par une autorité centrale, manifeste l'opposition structurante entre les pays de *Common Law* anglo-saxons et la culture romano-juridique continentale. Sans surprise, la première offensive contre-révolutionnaire pour entamer le prestige de la Révolution et lui opposer la force de la tradition vient d'outre-Manche, avec les *Réflexions sur la Révolution française* (1790), d'Edmund Burke. Les Lumières européennes réduisaient la tradition à une somme de préjugés à conspuer, des comportements que l'homme reproduit en situation d'hétéronomie sans en chercher les fondements rationnels. Burke prend le contrepied de ses contemporains. La réflexion abstraite de l'individu reste sans valeur, alors que le préjugé, que les Lumières avaient si vertement attaqué, se trouve réhabilité : il serait porteur de toute une sagesse latente, maturée par la longue expérience d'un peuple. Tel est le poids juridique de la coutume : source d'un consentement général sur la longue durée, elle reste, sous l'influence du *Common Law*, source de droit.

Aux yeux des romanciers antimodernes – Chateaubriand, Balzac, ou Barbey d'Aurevilly au xix^e siècle, Philippe Muray ou Houellebecq à l'époque contemporaine – le matérialisme démocratique est cause du désastre en cours et avant tout d'un abandon de l'exigence esthétique. La modernité démocratique signale l'avènement du nihilisme (de *nihilum*, « celui qui n'est attaché à rien »), caractérisé par une conception strictement utilitaire de la vie, où rien n'existe en dehors de soi, une vie purgée de toute sacralité, qui fait de la vile matière la vraie boussole des hommes et inverse les hiérarchies traditionnelles. « Le but de la vie humaine est d'établir ordre et harmonie dans son corps et son âme, à l'image de l'ordre éternel du *Cosmos* ». La hiérarchie traditionnelle posée par Platon dans son *Timée*, qui soumet le corps à l'esprit, est renversée par la modernité au profit de la partie désirante désormais dominante.

Attachés à combattre la modernité, les penseurs traditionalistes ont à l'époque contemporaine cherché à revenir sur le legs révolutionnaire. Pour Edmund Burke ou Joseph de Maistre, l'individu moderne et ses prétentions rationalisantes pèsent peu face au poids de l'expérience pleine de sagesse. Pour les penseurs traditionalistes, l'homme ne naît pas libre mais impuissant et dépendant. Il n'est donc pas son propre maître mais reçoit avant tout des autres et de ceux qui l'ont précédé un savoir concret qu'il devra faire fructifier. « Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de

recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie», expose Simone Weil dans *L'Enracinement* (posthume, 1949). L'homme seul, isolé, vierge, est incapable de penser seul la complexité du social, il doit avoir la modestie de s'appuyer sur la sagesse expérimentale de ces prédécesseurs. « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants », appréciait Bernard de Chartres au XII^e siècle. Ainsi, dans une perspective traditionaliste, l'homme est à la fois un héritier, de ses ancêtres, et le débiteur de la communauté humaine, qui lie les générations comme autant de maillons d'une même chaîne. Il reçoit plus qu'il n'apporte.

« Le temps des Anciens est inertie et non évolution créatrice », commente l'historien Paul Veyne pour caractériser le rapport à l'histoire sous l'Antiquité. Pas de progrès, qui est une invention de la modernité, mais un alignement sur ce que les Romains appellent le *Mos Maiorum*, la « coutume des ancêtres » qui fait autorité parce que, justifie Aristote, elle est assurée par les siècles et confortée par l'assentiment du plus grand nombre participant à des rites sacrés avant qu'ils ne transmettent à leur tour ensuite à leur tour cette tradition immuable (*Tradere* signifie « transmettre »). Chercher à se distinguer de la tradition revient pourtant à en reconnaître l'existence. La tradition exige que l'homme soit un sujet historique et social. « Aucun être humain, fût-il le plus grand génie, ne pourrait inventer à lui seul un système de normes et de rites sociaux capables de remplacer la tradition culturelle », observe Konrad Lorenz dans *Les Huit péchés capitaux de notre civilisation* (1973). Les animaux n'ont pas de tradition, constate le zoologiste, ils ne se réfèrent pas au passé, pour y adhérer ou s'en détacher. La tradition n'est pas un fait de nature ; le savoir humain est cumulable et peut être transmis dans une culture spécifique. La tradition s'élabore en commun ; elle est œuvre politique. En niant ces valeurs traditionnelles spécifiques pour mieux imposer des contenus idéologiques massifs et universels et en rompant la transmission entre les générations au point de les opposer les unes aux autres, la « doctrine pseudo-démocratique » entreprend un véritable travail de déshumanisation, qui insiste sur le seul développement de l'individu et sur ses conditionnements sociaux pour oublier que chacun est situé dans un écosystème et tributaire d'une sélection naturelle. L'homme qui s'autodomestique, qui nie le caractère déterminant de la transmission, culturelle ici aussi bien que génétique, dégénère en obèse immature et déculturé, verrouillé sur une hypersexualité frénétique.

La figure paternelle surplombante assure la transmission biologique et culturelle indispensable, selon Konrad Lorenz, à toute civilisation. « Honore ton père et ta mère si tu veux vivre longtemps » : l'Ancien Testament, dans son *Décalogue*, conditionne l'organisation des communautés humaines à la reconnaissance de l'autorité traditionnelle du patriarche. Du Zeus Pater des Grecs au Jupiter romain, en passant par Dieu le Père, la figure paternelle domine dans les sociétés occidentales. Dans une conception classique, le père exerce dans l'espace privé la même souveraineté que le Prince dans l'espace public, ainsi que le relève au XIII^e siècle Saint Thomas quand il souligne que « le Providence de Dieu par laquelle le Créateur domine les choses [...] est semblable à la

Providence par laquelle le père de famille gouverne la maison, ou le roi la cité » (*De la vérité*, XIII^e siècle). Le père atteste de la succession des générations, d'un ordre héréditaire qui construit des familles dont la réunion forme la cité, assure dans *La Politique* Aristote. L'ordre politique est donc fondamentalement vissé sur une tradition patriarcale. Aristote poursuit : « L'affection et l'âge donnent le pouvoir aux parents aussi bien qu'aux rois ; et quand Homère appelle Zeus « père immortel des hommes et des dieux », il a bien raison d'ajouter qu'il est aussi leur roi, car un roi doit à la fois être supérieur à ses sujets par ses facultés naturelles et cependant être de la même race [...] telle est précisément la relation du plus vieux au plus jeune ». L'autorité du Roi et du père s'enracine dans la nature, elle ne saurait être questionnée ni même cautionnée par l'enfant ou le sujet. Le politique est bien concret et, prolonge Pierre Boutang dans *La Politique considérée comme souci* (1948), le regard du fils vers le père, expérience à la fois subjective et universelle, incarne l'autorité et permet au sujet d'en apprécier la bienveillance et la sagesse, bien mieux que le contrat social abstrait et une démocratie moderne tout aussi théorique. « La déclaration des droits, termine le philosophe, elle, fait naître des hommes au présent éternel ». La chute de l'autorité patriarcale est celle de la tradition organisant aussi bien l'intime que le politique.

Le contrat social détache l'homme de ses appartenances communautaires et fait de sa volonté présente fondée sur la raison abstraite la seule source d'autorité. L'affrontement entre une conception classique du politique et son acception moderne se prolonge dans l'affrontement d'une droite attachée à l'héritage culturelle déterminant contre une gauche qui, elle, regarde le présent et l'avenir sans trouver dans le passé des structures inaltérables : « le changement, c'est maintenant » scandaient les partisans de François Hollande en 2012. La superposition du présent et de l'avenir ne laisse aucune place au passé (sarkozyste). En face, les troupes du Front national donnent de la voix : « On est chez nous ! ». Le cri d'apparence primaire mérite analyse. Dans sa conférence donnée en 1951 « Bâtir, habiter, penser », le philosophe Martin Heidegger prétend qu'« être homme veut dire : être sur Terre comme mortel ; c'est-à-dire habiter ». La conscience du foyer (*Oikos*) pleinement investi sous la forme du *Dasein* – « l'être là », enraciné dans un environnement et une culture – permet de transformer la meute indistincte (« on ») en ordre articulé (« nous »). La tradition homérique est retrouvée. Attaché à retrouver son pays natal, son épouse, son trône et sa cité d'Ithaque, Ulysse regagne, après dix ans d'errance, une identité civique dont il a hérité de ses pères et qu'il pourra enfin transmettre à Télémaque. La campagne électorale est l'Odyssée initiatrice du militant. Il bascule de la nature à la culture en s'inscrivant dans une mythologie européenne dont il ingère et répète les temps forts afin de construire son positionnement de citoyen intégré à une communauté politique enfin organisée.

II. Une « statue qui marche » : la Tradition comme force révolutionnaire

« Ce que nos ancêtres ont fait par coutume et par sentiment, le poursuivre nous-mêmes avec l'assurance et la netteté scientifique, par raison et par volonté » : tel est le programme de l'homme de la tradition, selon la définition de Charles Maurras dans son *Enquête sur la monarchie* de 1900. Pour ce positiviste agnostique, la tradition ne prend pas la forme d'une répétition servile d'une *Praxis* immémoriale ; elle doit être intégrée par le sujet et comprise afin de structurer l'ordre social. Arendt prolonge l'intuition du Maître de Martigues dans *La Condition de l'homme moderne* (1958) : la perte de la tradition reste un malheur, mais le vœu pieux d'y revenir n'est ni envisageable ni souhaitable. Le travail de la pensée doit y suppléer et c'est finalement par l'usage de la pensée critique que de nouveaux critères de jugement peuvent être élaborés, se substituant à ceux d'une tradition tristement déchuée.

La tradition ne se confond pas plus avec le passé qu'avec le présent ou l'avenir. La tradition désigne l'ensemble des vérités permanentes, qui ne sont ni enfermées dans le passé ou à découvrir dans l'avenir mais qui sont partagées par chaque membre d'une même culture. « La tradition est une statue qui marche », commentait Cocteau. L'homme de la tradition, tel que le dessine l'École traditionniste de René Guénon (*La Crise du monde moderne*, 1927) et Julius Evola (*Révolte contre le monde moderne*, 1937), entend montrer la nécessité de préserver ou de restaurer des valeurs ancestrales dans son époque jugée décadente, en les acclimatant à son siècle.

« Je suis l'esprit qui toujours nie », s'exclame Méphisto dans le *Faust* (1829), de Goethe. Méphisto est la figure du nihilisme, le créateur démiurge, puissance de la technique qui réfute tout héritage et contre lequel les partisans de la Tradition s'élèvent. « Par rapport à tout ce qui forme aujourd'hui la civilisation et la société modernes, on peut dire effectivement que rien n'est aussi révolutionnaire que la Tradition ; il s'agit à bien des égards, pour être précis et pour parler comme Hegel, d'une *négation de la négation*, la seconde négation étant celle qui, grâce au progrès, a tout désacralisé, a subverti tout ordre normal, nous a menés là où nous sommes. Cette négation doit être niée », estime Julius Evola dans son article « La droite et la Tradition » (in *Explorations*, posthume, 1996). La « vraie Droite » que défend Evola repose sur les piliers de la Tradition, l'autorité et l'élitisme. L'élite est spirituelle et verticale. Elle s'oppose à la masse indistincte et horizontale, au matérialisme et au règne de l'économie. L'élite possède une vertu anagogique, elle est fondamentalement orientée vers le haut, recherche l'élégance, la subtilité, l'action énergique mais qui ne se laisse jamais entraîner vers le *Pathos*. L'antimatérialisme d'Evola le conduit à refuser qu'une forme haute (l'État) procède d'une forme inférieure (la société civile, le peuple). L'État n'est ni une puissance, ni une structure juridique abstraite, pas davantage le résultat d'un contrat comme l'entendent les modernes depuis Hobbes. L'État, fondé sur des principes transcendants, une Tradition primordiale, est le garant d'un ordre politique l'ordre politique à qui il revient de fonder la nation, de structurer le peuple et de créer la société. Il ne saurait être question de prétendre

restaurer un régime englouti, fruit d'un contexte historique particulier et donc irrémédiablement perdu. Les formes historiques sont contingentes et regarder vers le passé, pour celui qui fut un dadaïste, proche des mouvements futuristes, revient à s'égarer dans un conservatisme sclérosé et naïf, ce qu'Evola appelle avec mépris le « traditionalisme » et qu'il prend soin de distinguer de son « traditionnisme ». Le premier est un conformisme bourgeois, attaché par anachronisme à des formes mortes du politique, une « crispation cadavérique de formes en elles-mêmes épuisées » (*Le Chemin de Cinabre*, 1963). Le second, au contraire, est un patrimoine fécond, riche de potentialités infinies, répondant à ce que Nietzsche appellera dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) « l'éternel retour », aspect de l'*Amor Fati* : vivre avec intensité chaque instant comme s'il devait se répéter à l'infini. Ce refus d'un temps linéaire orienté vers le progrès au profit d'un temps cyclique rend la tradition toujours actuelle, à condition de ne pas la dénaturer.

La tradition n'a rien d'un passé révolu, elle est réitération des mêmes motifs, mis à jour. Ainsi ressurgissent des traditions ancestrales mêlées et transplantées dans la société contemporaine. « Le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, analyse Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (1962), est d'élaborer des ensembles structurés non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements ». Ce bricolage n'a pas été envisagé sans inquiétude par René Guénon dans *Le règne de la quantité et les Signes des Temps* (1945). Guénon redoute la transition de la « solidification matérielle » à la « dissolution intégrale », soit le basculement du matérialisme pourtant honni vers une fausse restauration spirituelle pire encore. « L'antitradition » du matérialisme pourrait amener en réaction la prolifération des sectes et la mobilisation cynique de symboles religieux détournés à des fins mercantiles dans la société de marché.

Le mythe est un alliage impur de traditions décontextualisées mobilisées par ce qu'Howard S. Becker appelle les *Outsiders*, des marginaux politiques qui adoptent une posture politique en contrepoint du discours dominant hérité des Lumières, rationaliste et progressiste (*Outsiders. Étude de sociologie de la déviance*, 1985). L'*Outsider* mêle radicalité esthétique et politique pour investir les subcultures (*Underground*) contestataires en rupture avec l'universalisme. Le traditionalisme d'Edmund Burke ou de Joseph de Maistre, en réaction à 1789, réfute l'idée d'une norme qui s'imposerait universellement. La bonne règle est celle qui s'insère naturellement dans les mœurs de la culture où elle est imposée. Les libertés anglaises, assène Burke, sont l'œuvre historique du peuple anglais, sa propriété héréditaire. Contre une modernité universalisante, la tradition revendique la distinction entre les cultures et refuse tout discours surplombant et totalisant. Dès lors, observe Max Weber dans sa *Sociologie du droit* (posthume, 1972), pour un tenant de la tradition, le droit positif, fruit de la modernité et qui se justifie par sa source légale et rationnelle, reste sans valeur. Pour le traditionaliste, tout droit est un *Ius sacrum* qui se réfère à des principes transcendants. Le normativisme kelsénien autant que le droit naturel moderne ne sauraient trouver grâce à leurs yeux. Max Weber considère que le droit naturel moderne, fondé sur les qualités essentielles de la personne, reste

« la seule forme spécifique et conséquente de légitimité qui puisse subsister quand les révélations religieuses et la sainteté autoritaire de la tradition et leurs servants ont disparu ». Le droit naturel a pour le traditionaliste le tort de s'ancrer dans l'immanence du sujet ; il est encore une manifestation du matérialisme. La norme n'est légitime que si le législateur qui la fonde en cherche la caution dans les valeurs supramondaines, nanties d'une autorité transcendante dont l'ancienneté fait la force.

Pourtant, et de même que la modernité n'est pas parvenue à établir une rupture intégrale avec le passé pour imposer une nouveauté radicale – la prégnance du camp conservateur en témoigne – la tradition n'est pas immémoriale. Elle aussi a eu un commencement, il est donc possible de fonder de nouvelles traditions. Mais ce retour de la tradition, parfois sous des formes politiques insoupçonnées, n'est pas le résultat d'un volontarisme rationnel, mais d'une remobilisation de thèmes anciens qui sont réactivés dans le contexte contemporain. Rien ne se crée, tout se transforme, la formule du chimiste du XVIII^e siècle Lavoisier est tout le programme des tenants de la tradition. C'est donc sans surprise que le Conseil d'État excipe en 1953 une « tradition républicaine », puis reconnue et revendiquée notamment par Guy Carcassonne. Les deux termes peuvent sembler oxymoriques. La Révolution, matrice de la République, fait explicitement table rase des traditions dans la Constitution de 1791 qui avait listé tout ce qu'il n'y « avait plus » : les ordres, les privilèges, la vénalité des offices... En 2003, pourtant, le sénateur socialiste Michel Charasse, futur membre du Conseil constitutionnel, cherche à faire invalider la loi constitutionnelle sur l'organisation décentralisée de la République au prétexte qu'elle violerait l'article 89 de la Constitution interdisant de réviser la « forme républicaine du gouvernement ». Les auteurs de la saisine expliquent que « forme républicaine » entend aussi la « tradition républicaine », sédimentation concrète de la DDHC de 1789, des lois constitutionnelles de 1875, des constitutions de 1946 et 1958. Suffrage universel et égal, caractère laïque, indivisible et laïque de l'État social, séparation des pouvoirs... seraient donc des éléments de cette tradition républicaine, aussi appelée « identité constitutionnelle », tout ce à quoi, selon la formule du Préambule de 1958, les Français ont proclamé leur « attachement ».

Alors certes en 1953 le Conseil d'État invoquait une « tradition constitutionnelle et républicaine » pour limiter la compétence du pouvoir réglementaire et maintenir un pré-carré réservé au seul législateur. Certes en 1986 encore François Mitterrand refuse de signer une ordonnance du gouvernement Chirac relative au découpage électoral au nom de cette même tradition. Et c'est bien le problème, comme le remarque Guy Carcassonne : cette tradition est « indéfinie », à tel point que le Conseil constitutionnel limite les cas de son invocation que lorsqu'elle a été entérinée par un Principe fondamental reconnu par les lois de la République, donc sous le contrôle du Conseil d'État et du Conseil constitutionnel. Or ceux-ci sont eux-mêmes assez abscons, rendant périlleux l'encadrement. Et c'est bien peut-être le secret de la tradition : si en apparence elle semble conservatrice, elle s'impose finalement comme un contre-pouvoir et une source de légitimité alternative à l'ordre positif.

Conclusion

« Le fil de la tradition est rompu et l'on ne pourra pas le renouer » concède Hannah Arendt dans *La Vie de l'esprit* (1977). Toute velléité réactionnaire n'aboutirait qu'à une caricature anachronique. Quant à l'option traditionaliste, elle s'avère bien marginale. Elle n'a ni su gagner les esprits ni fait battre les cœurs, tant la laïcisation des sociétés occidentales rabat la vie religieuse sur le domaine privé. Les manifestations d'appartenance religieuse dans l'espace public, de la *Manif pour tous* aux prières de rue, paraissent totalement anachroniques dans une société qui ne reconnaît aucun culte, aucune autorité transcendante. L'individu ne conquiert sa liberté que contre ses communautés d'appartenance. La tradition cherche incontestablement la continuité, quand la modernité opère par ruptures. Mais la Tradition ne se confond pas avec l'aventure traditionaliste de quelques marginaux, ni avec la somme des coutumes, qui d'ailleurs retrouvent des couleurs à la faveur du succès rencontré par un droit anglo-saxon jurisprudentiel. La Tradition ressasse ce qui dans chaque culture est primordial, elle ne s'arc-boute pas sur des formes primitives et obsolètes. Révolutionnaire au sens strict (de *Revolvere*, « revenir en arrière »), la Tradition procède d'une double négation, comme le développe Julius Evola : elle nie le nihilisme et s'affirme comme puissance positive, gage d'une autorité renforcée. Pour perdurer, la tradition doit se renouveler et, paradoxalement, s'ignorer comme tradition. Dès qu'elle se pose la question de son origine, dès qu'elle passe au filtre critique, qu'elle est donc traitée selon la règle de la raison, elle se délite. La tradition est forte lorsqu'elle n'est pas intellectualisée comme telle. Elle est une expérience collectivement vécue et sa mémoire est davantage entretenue par les artistes, qui en font ressentir l'impérieuse nécessité, que par les théoriciens, pauvrement armés pour disserter abstraitement sur la tradition, qui ne se laisse approcher que par un empirisme concret. Pour le critique Antoine Compagnon, dans *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes* (2005), la débâcle politique des traditionalistes est vengée par leur revanche esthétique. « L'antimoderne est le revers, le creux du moderne, son repli indispensable, sa réserve et sa ressource. Sans l'antimoderne, le moderne courrait à sa perte, car les antimodernes sont la liberté des modernes, ou les modernes plus la liberté. Refusant toute tyrannie de la pensée, adoptant devant toute alternative une véritable attitude critique », les grands écrivains réactionnaires postrévolutionnaires auraient su se détacher des conventions moralisatrices dominantes imposées par le mièvre progressisme pour inventer de nouvelles formes esthétiques indispensables à leur critique corrosive de l'individualisme libéral. La littérature tendrait vers la droite, jouant l'équilibre avec les forces politiques de la modernité. « Les antimodernes, conclut Antoine Compagnon, ce sont des modernes en liberté, les vrais modernes, non dupes de la modernité, déniés ».

Droit naturel classique et droit naturel moderne

Introduction

Qu'est-ce que le droit ? Michel Villey (1914-1988) répond en généalogiste. Universitaire aujourd'hui méconnu du grand public, Michel Villey fonda, avec Henri Batiffol, le Centre de philosophie du droit de Paris, et la revue *Archives de philosophie du droit*. L'influence de sa pensée demeure intacte, tant grâce à l'Institut Michel Villey d'Assas, dirigé par Olivier Beaud, que par la renommée de ses nombreux épigones, au premier rang desquels se distinguent Yan Thomas et Marie-Anne Frison-Roche. S'initier à sa critique du jusnaturalisme offre donc l'occasion de se familiariser avec un pan essentiel de la pensée juridique française contemporaine.

Michel Villey part d'Aristote, le « fondateur de la philosophie du droit », pour étudier la dérive entre la conception initiale du droit et son acception moderne. La rupture est consommée : alors que le droit classique se définit comme un rapport d'équité rétablissant l'harmonie cosmique, le droit naturel subjectif, lui, est la propriété d'un individu (« c'est mon droit ») qui confond allègrement le droit, la loi et la justice morale. Le basculement de l'un à l'autre dénote un renoncement au paradigme antique. Ainsi, « les Grecs, atteste l'historien Jean-Pierre Vernant, sont totalement dépourvus de cette idée d'un individu singulier, détenteurs de droits universels et inaliénables ».

Dans son ouvrage le plus connu, *La Formation de la pensée juridique moderne* (1968), Michel Villey accorde explicitement sa sympathie à la tradition classique et, dans cette optique, prend fait et cause pour Thomas d'Aquin, le restaurateur d'Aristote, contre Saint Augustin et Guillaume d'Ockham, dont le nominalisme aurait conduit à l'individualisme contemporain. La rupture majeure que constitua le christianisme dans la pensée juridique européenne mérite cependant d'être explicitée, puisque les débats internes à l'Église aboutissent, à l'époque contemporaine, autant au normativisme de Hans Kelsen qu'à la consécration des Droits de l'Homme, sous le regard réprobateur du juriste et philosophe Michel Villey.

L'idée de justice, développe Michel Villey dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (1957), est grecque. Chez les Juifs encore, le juste, c'est celui qui est justifié aux yeux de Dieu. Cet aspect n'a pas pleinement disparu chez les Grecs : la justice y a d'abord été théologique, incarnée dans des divinités, *Thémis* ou *Dikè*. La réflexion devient toutefois à Athènes plus abstraite, plus idéale, dès la *République* de Platon et surtout l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (milieu du IV^e siècle avant J.-C.). La justice est plus l'œuvre de la raison que la manifestation d'une volonté divine.

Au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue deux formes de justice, une large, une plus étroite. D'une part, la justice générale, qui est la somme de toutes les vertus et se confond avec la morale. C'est une vertu sociale. Cette justice recherche la stricte égalité ; Aristote la désigne sous le vocable de justice commutative, ou arithmétique. Elle repose sur l'idée d'un ordre cosmique harmonieux. La justice cherche à assurer, voire restaurer l'équilibre. C'est la justice commutative qui est à l'origine de la théorie médiévale du juste prix et de la peine rétributive. D'autre part, la justice particulière, dite distributive, ou géométrique, qui attribue à chacun selon son dû, en fonction d'un ordre naturel spécifique. C'est elle qui, selon Aristote, constitue réellement le droit.

Ainsi, la notion de droit dérive de celle de justice, mais les deux ne se confondent pas. Le droit (*Dikaion* grec ou *Ius* latin), c'est le juste rapport entre les hommes et les choses, selon le principe d'harmonie. Rapport extérieur entre deux objets (il n'y a pas de droit en soi), le droit est, dans la tradition classique, strictement objectif. La morale, qui serait la justice parfaite, intègre, elle, des éléments subjectifs : si l'employeur verse à son salarié un juste salaire par stricte peur de l'État, il n'en n'est pas moral pour autant. Mais objectivement, le droit est respecté.

Les sources du droit, poursuit Aristote dans la *Rhétorique*, sont de deux natures : naturelle et légale.

1. La nature prévoit un ordre de l'univers, et c'est cette harmonie cosmique que doit imiter l'ordre social. Le juste est le rapport conforme aux lois de la nature. C'est ce qui, développe Aristote, en vertu de d'une observation des rapports de domination dans la nature, assure la puissance du mari, du père, la domination politique des élites instruites, la propriété privée et l'esclavage, qui repose sur la diversité des races.
2. Toutefois, Aristote reconnaît aussi un droit d'origine légale, qui intervient par décision du législateur, car le droit naturel, indiscernable échappe parfois aux hommes. Par exemple, sans doute, la justice rétributive exige-t-elle que le voleur soit puni, mais comment ? Heureusement, pour apporter une réponse nette, chaque cité comporte des chefs et les législateurs : Lycurgue, pour Sparte, au VIII^e siècle avant J.-C., par exemple, ou encore Dracon, à Athènes cette fois, au siècle suivant. Ils viennent parfaire le droit naturel, par la production d'un droit positif qui, pour soumis qu'il soit au droit naturel, constitue un acteur fondateur pour la cité. Un risque menace cependant le nouvel ordre politique : c'est qu'une loi écrite ne trahisse la loi naturelle. Au juge alors, par équité, continue Aristote, de corriger *in concreto* les conséquences malheureuses d'une législation peu inspirée.

L'empreinte de la philosophie grecque, Michel Villey la découvre encore chez les Romains, aussi bien dans le *De oratione*, de Cicéron (I^{er} siècle avant J.-C.), que, bien plus tard, dans le *Corpus Iuris Civilis* du VI^e siècle. Ainsi, la justice commutative justifie par exemple à Rome la prohibition de l'enrichissement sans cause : si l'équilibre des patrimoines est bouleversé, si l'un s'est accru aux dépens de l'autre sans contrepartie, il faut rétablir l'équilibre. Mais la justice

distributive des Grecs a aussi irrigué le droit romain et lui a donné sa dimension fortement inégalitaire. Alors que la philosophie aristotélicienne irrigue la Rome ancienne, le christianisme occidental, dès le IV^e siècle, avec Saint Augustin, amorce un tournant fondamental de la pensée juridique.

I. La crise chrétienne de la pensée juridique

L'hostilité affichée des Pères de l'Église au droit naturel païen aurait pu marquer la fin de l'emprise grecque sur la pensée juridique. Mais de quelle nature s'agit-il ? Un vif débat s'engage entre les tenants, très majoritaires, d'une position volontariste (ou nominaliste), et, en face, l'école rationaliste (ou réaliste).

Les premiers, entre autres Duns Scot et Guillaume d'Ockham (XIII^e-XIV^e siècles), s'enracinent dans une suspicion à l'égard de la doctrine païenne du droit qui trouvait sa légitimité dans la reconduction d'une harmonie de la nature. Saint Paul ne manqua pas de rappeler que la justification ne pouvait venir que de Dieu. La justice ne peut pas se déduire de l'observation de la nature, mais s'impose, surnaturellement, par l'intervention de la grâce. Cette position volontariste confère au commandement divin toute son impérieuse omnipotence. Le monde est une pure création *ex nihilo* de Dieu : sa parole performative, son *Fiat*, ne crée pas en conformité avec la raison.

Les seconds, largement minoritaire au Moyen Âge mais promis à une brillante postérité, conçoivent en revanche la loi de nature comme un acte intellectuel de Dieu, qui, rationnellement, indique aux hommes comment agir.

Le balancement entre la loi comme production rationnelle et la loi comme commandement (divin ou souverain) demeure décisive à l'époque contemporaine : la loi traduit la volonté du Prince, mais elle n'est légitime qu'à la condition que ceux sur qui elle s'applique l'admettent comme raisonnable.

Un effort de synthèse des traditions grecques et patristiques se cristallise dans le *Décret*, de Gratien (sorti de l'école de Bologne au XII^e siècle) qui consacre bien le droit naturel, source la plus haute du droit. Mais ici, le droit naturel se confond avec les Écritures. Les conséquences, dans le droit privé, furent immédiates : interdiction de l'inceste (Ancien Testament), du divorce (Nouveau Testament), de l'usure, triomphe du consensualisme dans la valeur reconnue à la parole donnée, comme écho lointain de la parole évangélique... La mobilisation politique de la Bible n'allait pas de soi et certains théologiens, craignant de trahir le message christique, cherchèrent à distinguer la justice divine du droit, quitte à brandir à nouveau la figure d'un philosophe païen : Aristote.

II. Émergence d'un droit laïque

« Mon Royaume n'est pas de ce monde », admettait Jésus. Quelle légitimité a dès lors l'Église à s'ériger législateur ? Pourtant, l'institution ecclésiale s'est bien évertuée à peser politiquement. En effet, les Écritures confiaient au Pape une souveraineté certaine, une *Auctoritas* sur les rois, ce que Grégoire VII (fin du XI^e siècle) interpréta de manière très extensive. Le Saint Père s'appuyait sur la (fausse) Donation de Constantin pour prétendre exercer une véritable théocratie pontificale. Les tensions atteignirent leur apogée lors de la Querelle des Investitures, entre 1075 et le concordat de Worms, en 1122. Qui, du Pape ou du roi, devait nommer les évêques ? Pour avoir défié le Pape, l'Empereur du Saint-Empire romain germanique, Henri IV, dut, en 1077, s'humilier à Canossa devant son adversaire, afin que celui-ci lève son excommunication.

Cependant, contre Gratien, contre les ambitions papales, tout un courant chrétien eut au contraire à cœur de maintenir l'Église hors le droit, laissant celui-ci aux institutions païennes, et ce particulièrement à partir du XIII^e siècle. Thomas d'Aquin, nourri d'aristotélisme, fut le premier à défendre un droit laïque. Certes le droit reste bien le plan de Dieu sur la Création, mais celui-ci est abordable, non seulement par connaissance des Écritures, mais également par la raison naturelle. Thomas travaille donc à rétablir le droit profane.

Dans l'intense débat médiéval sur la place à accorder à la loi naturelle, Michel Villey reconnaît à Thomas d'Aquin d'être parvenu à dépasser l'affrontement entre les tendances rationaliste et volontariste et à restaurer l'autorité d'Aristote. Il érige ainsi Thomas d'Aquin (XIII^e siècle) en véritable « promoteur de cette institution moderne qu'est la loi de l'État » car le « droit naturel a trop de lacunes et d'insuffisances pour ne pas appeler [...] ce complément ». Mais la nature n'est pas oubliée. Sans doute n'est-ce pas le *Cosmos* antique, mais, initialement, une nature originelle, encore vierge du Péché. Toutefois, la nature, corrompue par la faute d'Adam, a été restaurée dans son harmonie par le Christ rédempteur. Le droit naturel redevient donc un droit actuel que les hommes peuvent exciper.

Cette ouverture vers le droit profane, doublée d'une laïcisation du droit, permit, au XIII^e siècle, une redécouverte du droit romain et une mobilisation des juristes au service d'une indépendance nationale, revendiquée, dans le Royaume de France, par Jean de Paris, en lutte contre les visées impériales et les ambitions pontificales. L'argumentation devait enfoncer celle des légistes romains : non seulement les souverainetés existaient avant le Christ, mais celui-ci ne les a pas remises en cause, puisqu'il a reconnu César. Le Prince chrétien tient alors son pouvoir non du Sacre mais de la nature, de la coutume, ou du peuple. La loi de Dieu existe, certes, mais elle vaut – terminologie augustinienne – pour la cité de Dieu, par pour la cité terrestre.

Un théologien protestant du début du XVII^e siècle, le Hollandais Grotius, poursuit cette désacralisation. Grotius se penche sur le droit international, qui était le dernier bastion du système sacral. Les conflits entre nations, qu'aucun droit interne ne pouvait solder, continuaient à relever du Pape. Ceci n'est plus

guère envisageable quand l'Angleterre quitte l'orbe catholique (1534), suivie par la Hollande à l'issue de la Guerre de Quatre-vingts ans (1568-1648).

Grotius, notamment dans *Sur les lois de la guerre et de la paix* (1625), ramasse la vieille idée aristotélicienne de droit naturel et creuse le sillon tracé au Moyen Âge par les réalistes. Il affirme que ce droit est fondé sur la seule raison : même, assène-t-il, si Dieu n'existait pas, il n'en n'irait pas autrement. Appuyé sur sa seule raison, Grotius construit une science du juste dans les rapports internationaux.

Paradoxalement, ce sont donc des philosophes chrétiens contestataires, tels Thomas d'Aquin ou le calviniste Grotius, qui, d'abord pour surmonter les apories du droit naturel, puis en contexte de guerres de religions (xvi^e siècle et xvii^e siècle), ont inscrit le principe de laïcité au cœur du rapport que les Européens entretiennent au droit. Cet équilibre repose sur le droit naturel aristotélicien ; il rentre cependant en crise à l'époque moderne, époque qui redécouvre de nouvelles autorités, sans renoncer toutefois à l'Antiquité grecque.

III. La mise en cause d'Aristote et les ambiguïtés des droits subjectifs

La pensée juridique moderne, qui prend de l'ampleur en Europe au xvii^e siècle, bouscule l'aristotélisme scolastique. Alors que la pensée d'Aristote se fondait sur le mythe d'une nature agissante, l'état de nature, chez des auteurs aussi différents que Montaigne (*Essais*, 1580-1588), Hobbes (*Léviathan*, 1651) ou Pascal (*Pensées*, posthume, 1670), prend un visage tout différent : ce n'est pas la cité harmonieuse et organisée, mais plutôt un état antérieur à la civilisation, rude et sauvage, marqué par la contingence. « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà... Plaisante justice qu'une rivière borne », remarque Pascal dans ses *Pensées* (1670, posthume), dont le relativisme emprunte bien davantage à Protagoras qu'à Aristote.

À en croire les Modernes, à l'origine était l'individu. C'est là puiser dans des sources loin d'Aristote, chez Lucrèce notamment. La pensée moderne, à partir du xvi^e siècle, inspirée par les récits faits des aventuriers du Nouveau Monde américain, achoppe cependant sur une conception erronée l'homme pré-étatique. La pression du groupe social sur l'individu dans les sociétés primitives, mises en évidence notamment par Pierre Clastres dans *La Société contre l'État* (1974), n'apparaît pas aux contemporains de Christophe Colomb.

La conséquence de cette acception moderne individualiste de l'état de nature, où il n'y aurait pas de rapports sociaux, d'obligations réciproques, c'est la consécration de droits absolus, subjectifs et illimités, du moins tant qu'une barrière sociale ne viendra pas les encadrer.

Le bourgeois Thomas Hobbes (1632-1677), imprégné de pessimisme calviniste, répond parfaitement à ce nouveau paradigme. Il emprunte à Grotius un concept promis à une belle postérité, l'« état de nature » (*Le Droit de la guerre*

et de la paix, 1625). L'état de nature originaire est une guerre de tous contre tous où chacun, livré à sa seule cupidité, roule sur la pente de son égoïsme naturel. Mais en même temps, continue Hobbes, l'homme est rationnel. Il calcule, il voit ses intérêts et anticipe la menace qui pèse dans l'état de nature sur son bien le plus précieux qu'est sa vie. La raison dicte alors à l'individu le moyen d'échapper à l'état de nature : c'est le pacte social. Or, ces droits subjectifs, analyse Michel Villey, sont tout à fait étrangers à la tradition gréco-romaine.

■ Conclusion

« Pas de *droit réel* en droit romain, ni de *droit personnel*, pas de *droit de propriété* ni de *droit de créance*. Et l'on n'y trouve pas de *droits de l'homme* », assure Michel Villey, qui en tient pour une conception thomiste de la justice, qui « a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui » (*Somme Théologique*, 1266-1273). Les droits ne sont pas des prérogatives attachées aux personnes mais des rapports objectifs entre personnes ou entre personnes et choses. Dans la conception objectiviste classique, le droit est ainsi toujours constitué dans le rapport à autrui. Chez Aristote, le droit, un « droit naturel classique », était le juste rapport entre les choses, rapport fixé par la nature et qu'il revenait à l'homme de découvrir. Le droit impliquait une pluralité de personnes, car il est une relation sociale, mais il restait extérieur à l'homme. C'est à ce titre qu'il était objectif. Il était destiné à établir l'équité, laquelle n'a pour but ni l'utilité, ni la vérité en soi, mais le juste partage des biens à l'intérieur de la communauté politique. C'est un acte très concret, qui ne se confond pas avec le pouvoir d'édicter la loi et ne contient aucune dimension morale : « attribuer à chacun son droit », ainsi le juriste Ulpien, au III^e siècle, résume-t-il l'action du juge (*Iuris Dictio*, « en disant le droit »).