

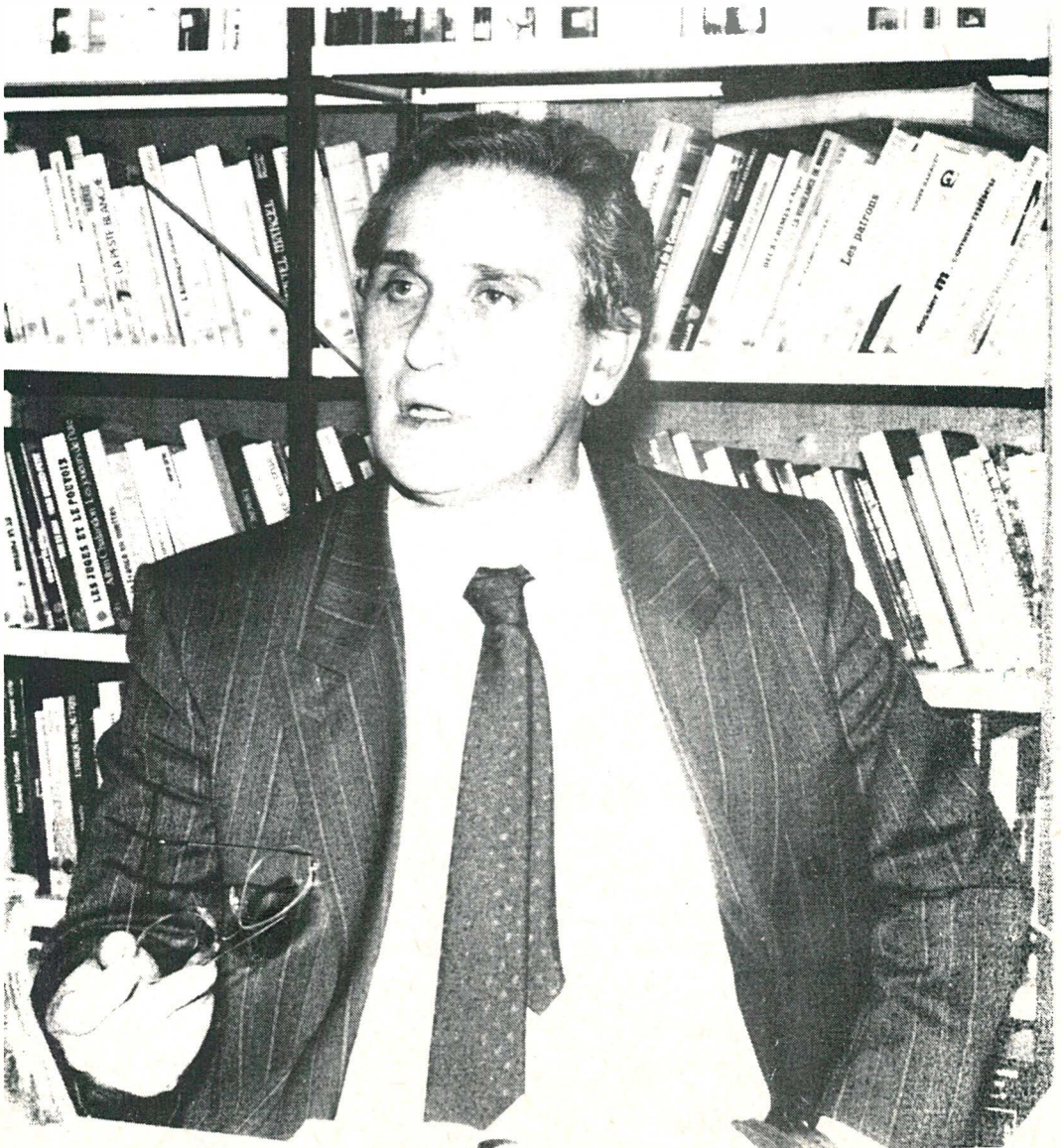
# Cité

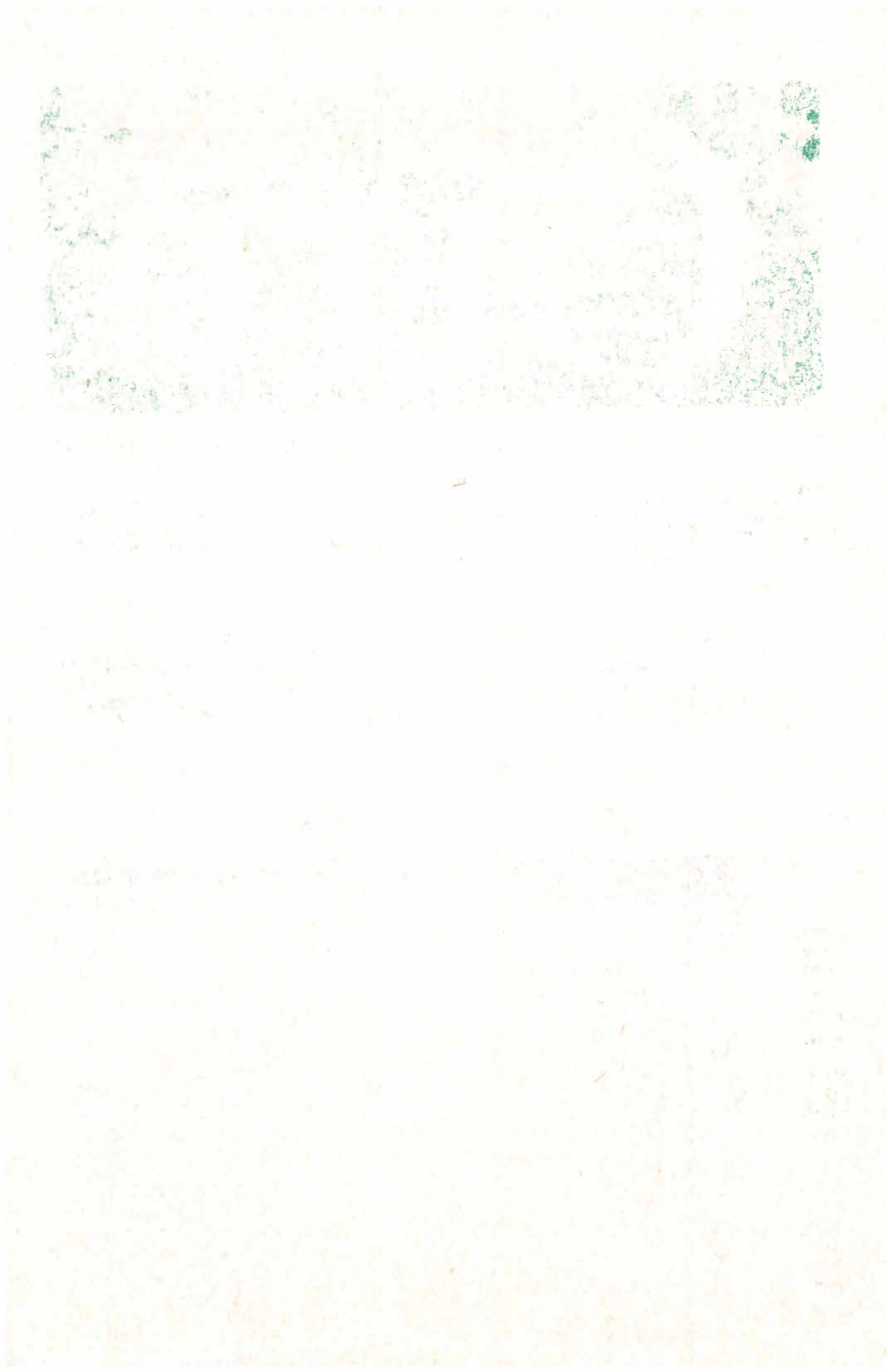
N° 26 - 35 F

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

## Religion et liberté

Raphaël Draï





---

---

# SOMMAIRE

N° 26 - 1<sup>er</sup> trimestre 1992 - ISSN 0756-3205 - Com. paritaire N° 64853

## DOSSIER « Religion et liberté »

- **Éditorial**..... 3
- **Entretien avec Raphaël Draï**..... 5
- **Monarchie et monothéisme chez les Hébreux par François Bourdin**..... 17
- **État, nation, pouvoir chez Claude Bruaire par Bertrand Renouvin**..... 29
- **« Essai sur la révolution » d'Hannah Arendt par François Bourdin**..... 39
- **Faire rendre raison à la raison par Pierre-Paul Zalio**..... 45
- **A la sortie de la captivité d'Égypte par Jirina Siklova**..... 51

## MAGAZINE

- **Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre par Christian Mory**..... 57
- **Aveuglement idéologique et clairvoyance romanesque par Patrice Le Roué**..... 61
- **Mystère du comte de Chambord par Marc Desaubliaux**..... 65
- **Revue reçues**..... 71

---

Directeur de la publication : Yvan AUMONT  
Imprimé par nos soins, 17, rue des Petits-Champs, 75001 Paris  
Comité de Rédaction :  
Ph. CAILLEUX, A. FLAMAND, L. de GOUSTINE, P. LE ROUÉ, P. LOUIS,  
B. RENOUVIN, P.-P. ZALIO.

---

*Publié avec le concours du Centre National des Lettres*

---



---

---

# ABONNEMENT

## Pourquoi s'abonner à «Cité» ?

### ♦ *Pour se cultiver*

«Cité» se veut un moyen d'information intellectuelle et de débat. Par nos entretiens et nos chroniques nous tentons de vous faire découvrir des horizons nouveaux et de vous donner des arguments pour les discussions qui sont les vôtres. Par la grande diversité des sujets abordés et par sa forme synthétique, «Cité» se veut accessible à tous nos amis.

### ♦ *Pour la liberté d'expression.*

«Cité» se veut aussi la tribune de talents nouveaux et de sensibilités proches de la nôtre.

### ♦ *Pour une meilleure gestion.*

Comme vous avez pu le remarquer certains numéros de notre revue ont été rapidement épuisés. Cela est dû à la difficulté pour nous d'ajuster le tirage à des ventes au numéro imprévisibles. Pour nous aider à mieux prévoir le nombre d'exemplaires à imprimer et nous assurer des recettes financières régulières, nous avons besoin de votre abonnement.

### BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner à «Cité», 17, rue des Petits-Champs, 75001 Paris  
réglement à l'ordre de «Cité», C.C.P. 23 982 63 N Paris

NOM / Prénom : .....

Adresse : .....

.....  
souscrit un abonnement

☐ Normal pour un an (4 numéros) : 125 F

☐ Soutien pour un an (4 numéros) : 200 F

☐ Normal pour deux ans (8 numéros) : 235 F

☐ Tarif étranger un an (4 numéros) : 150 F (plus surtaxe aérienne éventuelle 22 F)



---

---

# Éditorial

Si Marx était encore parmi nous, il aurait quelques bonnes raisons de persévérer dans sa critique de la religion en soulignant l'actualité de ce qu'il écrivait voici près d'un siècle et demi.

Souvenez-vous de la vulgate révolutionnaire énoncée dès 1844 : « *La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la **protestation** contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, le sentiment d'un monde sans coeur, comme elle est l'esprit des temps privés d'esprit. Elle est l'**opium** du peuple* ».

Le vieux Karl ne pouvait imaginer que la protestation religieuse contre la misère réelle viendrait se substituer à une espérance communiste trahie - qu'elle se ferait entendre comme soupir de la créature accablée à la fois par la violence de l'économie capitaliste et par la terreur que des systèmes prétendument socialistes avaient engendrée. Pire : l'homme qui voulait en finir avec l'aliénation religieuse aurait été bien surpris de voir le communisme se transformer en religion, et lui-même vénéré partout dans le monde comme un saint.

Reste l'accablement de la créature, et le monde sans coeur. Reste le soupir, et ces divers opiacés que prennent les foules de Téhéran et d'Alger, mais aussi les fidèles des messes célébrées en prélude aux rassemblements du Front national. D'où, depuis une quinzaine d'années, la prolifération d'analyses sur le « retour du religieux », parfois pertinentes, mais qui se fondent trop souvent sur les aspects spectaculaires d'un phénomène paradoxal.

Le premier paradoxe, c'est que ce retour du religieux se fait, en Occident, dans des pays qui connaissent un processus pluriséculaire de

---

## **ÉDITORIAL**

déchristianisation - tandis que les peuples d'Orient entrent peu ou prou dans une modernité qui bouleverse leurs coutumes et leurs croyances.

Le second paradoxe, c'est que les réactions fondamentalistes accélèrent les processus de modernisation qu'elles veulent enrayer - par exemple en adoptant des formes contemporaines d'organisation et d'expression politiques (les partis religieux notamment) qui sont étrangères ou opposées aux principes qu'on affirme vouloir restaurer.

Ainsi, le « retour du religieux » s'accomplit par de curieux retournements et a toutes chances de se terminer en impasse dès lors qu'il s'affirme sous des formes extrêmes. Mais il faudra du temps, car l'avantage pratique des discours paradoxaux et des comportements contradictoires est d'opérer la fusion de « clientèles » qui ont des aspirations et des intérêts divergents. A Téhéran, à Alger, comme à Paris le jour de la fête de Jeanne d'Arc, le maximalisme religieux masque de très terrestres volontés de puissance, ouvre sur des règlements de comptes fort peu charitables, en même temps qu'il apaise de vraies angoisses, comble des frustrations sociales, distrait de misères matérielles ou justifie la reconquête d'un pouvoir familial et d'un prestige sexuel que la modernité met à mal.

Un phénomène aussi paradoxal et complexe rend inopérante et dangereuse toute « défense laïciste ». Inopérante, car le laïcisme militant n'a aucun projet positif à faire valoir dans le domaine politique : c'est d'ailleurs la faiblesse, l'ambiguïté ou l'absence de grandes perspectives politiques qui nourrit les divers intégrismes. Cette défense laïciste serait en outre dangereuse si, s'opposant aux fondamentalismes, elle entrait dans un jeu de doubles toujours avantageux pour les deux parties mais où l'enjeu serait détruit par la brutalité du conflit.

L'enjeu ? Sans aucun doute, selon l'ambition de notre revue, penser le politique dans son autonomie nécessaire mais sans oublier les autres dimensions, notamment religieuses, qui le bornent. Autrement dit, réfléchir au principe de laïcité en interrogeant les pensées religieuses, notamment dans ce qu'elles ont à nous dire sur la fonction et le statut du pouvoir politique. Tel est notre « retour au religieux », ni accablé, ni aliénant, que nous sommes heureux de faire en compagnie de Raphaël Draï. Avec lui, grâce à lui, nous engageons paisiblement et sérieusement une réflexion à long terme.

**CITÉ**

---

---

## Entretien avec Raphaël Draï

● **Cité : En référence au texte de l'Exode, peut-on parler d'un acte de naissance théologico-politique du monothéisme ?**

**Raphaël Draï** : Théologico-politique... Le tiret est déjà tout un programme ! Mais avant d'aborder cette question, il faut voir comment le texte de l'Exode présente l'occurrence de la libération. Il s'agit d'un problème assez inédit dans l'histoire de l'humanité, puisqu'il consiste pour un peuple (égyptien) à refuser qu'une communauté devenue peuple en son sein ne suive le cours d'une histoire différente. Cette séparation était si problématique et elle a engendré une violence tellement inouïe que, selon le récit de l'Exode, le divin s'y est impliqué.

✎ Raphaël Draï est professeur agrégé de Sciences politiques à l'Université d'Amiens. Les récents ouvrages qu'il a publiés (« *La communication prophétique* », « *La sortie d'Égypte* », « *La traversée du désert* ») en font l'un des interprètes les plus écoutés du Texte biblique.

Cette confrontation et ce refus naissent d'une double pathologie. La première pathologie, c'est celle de l'oubli. Le texte de l'Exode dit : « Il se dressa sur l'Égypte un roi nouveau en tant qu'il ne connaissait pas Joseph ». Les textes de la tradition juive nous disent qu'il s'agissait d'un coup d'État par lequel un souverain illégitime entendait imposer sa vision de l'histoire à l'Égypte. L'autre élément pathologique est que ce despote n'avait aucun sens du dialogue. Ce Pharaon va identifier les Bnei Israël à une « cinquième colonne », et tenter de les exterminer à



---

## ENTRETIEN AVEC...

cause d'un prétendu complot intérieur. Cette politique d'extermination est affectée d'un tel coefficient d'injustice que le divin va s'impliquer dans l'histoire. Ainsi, la première occurrence de l'intervention « esqualité » du théologique dans le politique se fait à propos d'un acte d'injustice.

● **Cité : S'il s'agit d'un acte premier, si l'exode comme mémoire de l'identité du peuple juif est le moment instaurateur de cette identité, on peut alors penser que le monothéisme est indissociable de la question politique...**

**Raphaël Draï :** Vous savez qu'en hébreu biblique il n'y a pas de mot pour dire politique. Lorsqu'on importe du grec le mot « politikin » dans l'hébreu de la Michna, c'est pour désigner une relation inégalitaire. Ce que l'on pourrait qualifier de politique à propos de l'univers biblique, c'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'état de droit. Ce qui caractérise la civilisation antédiluvienne, et ce qui a conduit à sa disparition catastrophique, c'est l'impossibilité de respecter un état de droit - de faire régler un différent par un tribunal. Une des sept lois que reçoit Noé, c'est l'obligation de faire trancher tout litige par un tribunal : lorsqu'on est juge et partie, on engendre une violence qui se reproduit - ainsi le texte biblique dit que Caïn sera vengé soixante dix-sept fois.

Revenons à l'Egypte : le nouveau Pharaon méconnaît l'état de droit, il est juge et partie dans un conflit de civilisation et il veut se faire justice à lui-même. Le divin intervient dans une histoire où il s'agit de sauver une collectivité humaine menacée de destruction par une autre collectivité, simplement pour ce qu'elle représente dans l'imaginaire pharaonique.

● **Cité : C'est à partir de ce moment qu'il y a révélation...**

**Raphaël Draï :** Il y a une phrase énigmatique concernant la sortie d'Egypte, lorsque Dieu avertit Abraham qu'il fera « justice contre les dieux de l'Egypte ». Ce qui s'est aussi produit, par rapport à cette thématique de la révélation, c'est la révélation par force d'un Dieu dont l'idée était niée par les pratiques idolâtres. Il est frappant de constater que le Pharaon, de même qu'il prétend ne pas connaître Joseph, prétend ne pas connaître Dieu. Il y a donc une relation de méconnaissance a priori et le texte nous indique qu'il est impossible d'empêcher ce Dieu là de se révéler, surtout à cette occasion-là : la justice ne peut pas ne pas se faire.

● **Cité : Peut-on dire que le monothéisme juif est à l'origine de la démocratie, puisqu'il y a déjà l'idée d'une limite du pouvoir ?**

**Raphaël Draï :** La démocratie ne commence pas avec les Bnei Israël, avec la sortie d'Égypte : ce qui apparaît alors, c'est l'alternative au despotisme pharaonique, à ce qu'on appellera plus tard le despotisme oriental. La démocratie apparaît avec le premier homme, dans la mesure où il est confronté avec la première loi, qui est un interdit très limité articulé à une permission très vaste : l'homme ne doit pas **manger** le fruit de l'arbre de la connaissance. Ensuite, l'exigence démocratique se renouvelle avec Noé qui reçoit le programme légal commun de l'humanité, avec l'obligation d'instaurer un système juridictionnel. La sortie d'Égypte marque la reprise de cette exigence principielle, avec une adaptation particulière au peuple d'Israël et notamment avec la définition de tout un pan nouveau de démocratie économique.

Alors que l'époque noachique ne connaissait que l'interdit du vol, un modèle économique se met en place qui est celui de l'économie sabbatique : c'est la réalisation de la liberté dans un univers concret, où il ne suffit pas seulement de s'abstenir de faire du mal à autrui, mais où il faut aussi faire à autrui le bien qu'on voudrait qu'il nous fasse. Nous avons donc une société beaucoup plus dynamique : c'est une économie d'initiative régulée par des moments de repos qui sont des moments de reprise de conscience, de réflexion. Il faut aussi souligner, sur le plan juridique, l'instauration du droit civil : il est interdit de se faire justice à soi-même, afin de rendre possible la régulation juridique dans une société ouverte. Cela signifie que dans une société ouverte il ne peut pas ne pas y avoir de dommage ; en ce cas, il doit y avoir réparation après l'expertise et la compensation opérées par un tribunal.

On voit donc comment apparaît la démocratie : avec le premier homme, dans l'idée que l'humanité ne peut pas vivre sans une loi - une loi qui interdit, mais aussi une loi qui autorise. Noé explicite cette exigence, dont le sens positif s'affirme au Sinaï : par le rejet de Pharaon, par l'instauration d'un modèle économique volontariste et par des tribunaux appelés à réguler les relations sociales.

● **Cité : La révélation d'un dieu unique aboutit donc à une institution de la liberté. En disant cela, on manie deux langages : l'un est théologique, l'autre juridico-politique. Mais**

---

## **ENTRETIEN AVEC ...**

**en désacralisant le pouvoir, le judaïsme ne risque-t-il pas de se désacraliser lui-même ?**

**Raphaël Draï :** Pour bien comprendre ce débat, il faut se confronter à plusieurs paradoxes massifs. Le premier paradoxe, c'est qu'il n'y a pas de théologie juive - si l'on entend par là une connaissance spécialisée du divin en tant que tel. Pourquoi ? Parce que, deuxième paradoxe, le divin ne se révèle qu'à propos des affaires humaines les plus graves - par exemple l'injustice. Il s'agit peut-être là d'une provocation pour comprendre ce qu'est le coefficient théologique de l'injustice. L'injustice serait un scandale, ou une négation, de ce qu'est l'essence même de la création, puisque dans l'injustice il y a un homme qui a moins d'être qu'un autre être. Dans la tradition juive, il est dit qu'il ne faut pas tarder à verser le salaire d'un travailleur journalier parce qu'il **est** pauvre : nous savons que cette pauvreté est un statut, et qu'il ne faut pas mettre l'homme pauvre en situation de dépendance aggravée. Et la même tradition dit que Dieu se révèle si cette dépendance aggravée apparaît. Dieu se révèle pour rappeler l'exigence de justice.

Le troisième paradoxe, c'est qu'il n'y a pas de monothéisme en soi. Telle est l'explication très belle et très exigeante que donne le Maharal de Prague : il n'y a de Dieu un que pour un peuple un ; ce n'est que lorsque le peuple réalise son unité qu'il a une perception unifiée du divin. Lorsqu'un peuple se divise, il se donne plusieurs dieux car chaque individu est obligé de justifier son action par rapport à un absolu qui alors implose. Ce qui pose de manière très aiguë la question de l'absence du divin dans l'époque moderne : aujourd'hui, nous ressentons une énorme distance avec le divin et je me demande si cette absence du divin ne vient pas du fait que nous sommes dans des sociétés fondamentalement injustes.

● **Cité : Peut-on parler d'un monothéisme purement juridico-éthique et qui ne ferait pas appel à une confession de foi ?**

**Raphaël Draï :** C'est une forme de pensée très étonnante : le Dieu qui a créé le monde, la lumière, la terre, les plantes, a pour mode de manifestation et d'accueil une société juste. On peut avoir un mode d'accès individuel -mystique - du divin, mais son mode électif de manifestation est la justice. Pourquoi ? Parce qu'il y a une dimension métaphysique de la justice. Souvenez-vous que, dans la Jérusalem du premier Temple, l'Autel des sacrifices était situé tout à côté du tribunal.



Le sacrifice était une pédagogie de l'approche du divin (sans la connotation destructrice qu'il y a aujourd'hui dans le mot sacrifice). Une des modalités de cette approche était culturelle, elle concernait des fautes personnelles. Mais il faut insister sur le fait que le juge est, dans sa définition, associé du divin dans la création : c'est lui qui continue l'oeuvre de la création lorsqu'elle est enrayée par un conflit interpersonnel. Pourquoi ce conflit enraye-t-il la création ? Parce qu'il peut conduire au meurtre, ou bien parce qu'il peut entraîner une diminution de la création : deux êtres qui ne parlent pas, qui ne coopèrent pas, immobilisent la création (on se regarde « en chiens de faïence »). En plus, dans tout acte d'injustice, l'homme injuste s'instaure en divinité par rapport à celui qui subit l'injustice jusqu'au moment où l'ordre se renverse ; mais alors on retrouve une violence qui est alors d'ordre politique, et dont la régulation est beaucoup plus difficile que dans l'ordre privé. C'est pourquoi les juifs sont incités à se souvenir tous les jours du cataclysme qu'a été la sortie d'Égypte, pour qu'ils ne perdent pas de vue l'exigence de la liberté. S'il fallait reconquérir la liberté comme elle a dû être conquise au temps de Pharaon, ce serait catastrophique.

● **Cité : Lorsqu'on s'aperçoit que le système des juges est trop fragile pour défendre les tribus d'Israël, il y a demande d'un roi, qui est une demande de puissance face aux nations menaçantes. Il y a ainsi deux traditions -monarchiste, antimonarchiste - qui s'opposent. La révélation du monothéisme implique-t-elle que l'institution de la liberté reste dans un cadre fondamentalement religieux, ou bien faut-il une institution politique suffisamment forte pour réaliser l'unité ? Y-a-t-il une fine articulation qui serait la bonne ? Une société laïque peut-elle rentrer dans le paradoxe que vous énonciez ?**

**Raphaël Draï :** Nous sommes obligés de réfléchir avec des mots qui n'ont pas le même sens dans le texte biblique et dans la traduction qu'on en donne. Dans le registre biblique, il y a des termes qui s'opposent et des termes qui sont en relation dialectique : par exemple « saint » s'oppose à « impur » - ce qui est impur c'est tout ce qui a rapport avec la mort. Mais il y a aussi l'opposition entre le saint et le profane qui est une relation dialectique. Les six jours de la semaine sont de l'ordre du profane, et le sabbat les transfigure. Le profane est la matière première du saint. Autre paradoxe : dans la Bible, il est dit qu'on peut avoir accès à Dieu mais à certaines conditions : « soyez

---

## **ENTRETIEN AVEC...**

saints comme je suis saint ». La sainteté est une option fondamentale sur le vivant, donc le rejet de tout ce qui peut directement ou indirectement entrer dans une stratégie du martyre. La sainteté se déploie de la manière dont on s'alimente jusqu'à une attitude de justice et de paix.

Dès lors, on peut comprendre l'évolution du peuple d'Israël. Son évolution, c'est de tenir ensemble par une force endogène, et non pas extérieure et coercitive. A partir du moment où il y a un état de justice, où les êtres n'ont pas peur d'être ensemble, où l'on porte secours au plus faible, il n'y a pas besoin de prothèse institutionnelle. Cette prothèse intervient lorsque cette puissance de cohésion endogène s'affaiblit, et lorsqu'il faut défendre le peuple contre un ennemi extérieur. Le roi intervient dans ces conditions, mais sa fonction c'est la justice, pas l'imperium.

● **Cité : Ce modèle-là permet-il l'émergence d'une société où politique et religion sont séparés ?**

**Raphaël Draï** : Je vais vous donner un exemple d'un Midrach qui montre comment s'articule le théologique et le politique dans une catégorie qui les transcende. A propos de la fête des Cabanes (**Souccot**), il est écrit « Tu te réjouiras pendant cette solennité, toi, ton fils, ta fille, ta servante ». Le commentaire du verset indique que les quatre personnes mentionnées relèvent de la proximité immédiate. Vis-à-vis de ces quatre, dit Dieu, il y a les quatre miens : le lévite, l'étranger, l'enfant qui a perdu ses parents, la femme qui a perdu son mari. Et Dieu dit : si tu es capable de te réjouir avec les huit, la solennité sera marquée par la joie, sinon la joie sera abolie. Ce Midrach montre bien comment, dans la pensée juive, le politique et le théologique ne s'opposent pas mais sont en relation. C'est dans la mesure où une personne est capable d'assumer sa proximité immédiate comme sa proximité lointaine que Dieu peut se manifester.

● **Cité : Dans la société moderne, quelle peut être la « charge critique » du Dieu que vous confessez, et en même temps sa charge fondatrice du lien social ? N'y a-t-il pas un relâchement inévitable entre la dimension religieuse fondatrice et le pur socio-politique ?**

**Raphaël Draï** : Il n'y a pas de pur socio-politique dans la tradition juive : pour que le divin se révèle il faut qu'il ait l'horizon le plus large, et l'horizon le plus large c'est celui de la conscience humaine. Une

conscience qui a peur est une conscience qui se rétrécit, et Dieu ne peut plus passer par là. C'est pourquoi la terre d'Israël est définie au moment de la sortie d'Égypte comme « large et bonne » : on s'y sent au large, on peut y respirer. Dieu ne peut se manifester que chez une personne qui respire et qui pense.

Pour revenir à votre question, je crois que ce modèle est un modèle de pacification des théologies. D'abord parce qu'il n'aborde pas la question du profane de manière négative : le profane n'est pas l'anti-divin ou le non-divin, c'est ce qui sert à la transformation, à recevoir une « plus-value ». Dans la relation sociale entre un laïc et un religieux, le religieux ne peut rejeter le laïc sous prétexte qu'il ne croit pas en Dieu. Il faut que le religieux donne l'exemple d'une vie tellement achevée que le laïc ait envie d'être comme lui. Quant au dialogue entre les théologies, prenons la Cène, lorsque Jésus institue l'eucharistie. Pour un juif, il y a deux manières de lire ce passage. Il y a la manière théologique qui consiste à s'indigner de la confusion entre le sang et le vin - puisque le sang est la première plaie d'Égypte - ce à quoi un chrétien opposera que la transsubstantiation souligne l'élévation de l'humanité... Voilà un débat théologique dont on ne peut sortir. Mais il y a aussi l'autre élément qui est le **partage** du pain : que ce partage apparaisse dans la théophanie du Sinaï comme un partage collectif, ou qu'il s'effectue de manière plus confidentielle entre les apôtres, il y a bien institution du partage du pain et du vin qui sont des produits transformés par le travail humain. Nous sommes dans la même logique et l'on voit que les théologies peuvent communiquer - à mon sens par la question de la justice sociale qui est transversale entre elles. Si vous trouvez dans des théologies ce langage commun à propos de la justice sociale, si Dieu se révèle à tout le monde de la même manière, par la diffusion et le partage, il y a là une sorte d'oecuménisme dynamique.

● **Cité : L'éthique serait en quelque sorte le critère premier de ce « consensus ».**

**Raphaël Draï :** Oui, tout à fait. Sinon la théologie devient facilement une imposture. Si nous prétendons l'un et l'autre avoir une révélation privative du divin, et si nous prétendons avoir des théologies incompatibles, comment pourrions-nous communiquer ? Je me suis toujours posé la question au sujet des extases mystiques chez des gens aussi différents que les hassidim, les soufis, ou chez saint Jean de la Croix. Comment ces êtres qui se réfèrent à des théologies incompatibles



---

## **ENTRETIEN AVEC ...**

peuvent-ils prétendre à l'expérience immédiate de l'effusion divine ? Ces expériences mystiques sont-elles hétérogènes ? En ce cas le divin a une force de clivage considérable : si un juif, un chrétien et un musulman ne peuvent parler de Dieu de la même façon, nous sommes fondés à dire qu'il s'agit de trois dieux différents. Et nous retrouvons la tentation idolâtrique ! Certes, je n'oublie pas que les voies d'accès au divin sont aussi différentes que les individus et les civilisations, mais ce qui fait le fond commun de l'humanité, c'est que nous acceptons le principe de coexistence active dans une société ouverte, c'est que nous acceptons au nom de Dieu le principe de coopération, et l'arbitrage d'un même tribunal en cas de conflit.

● **Cité : Mais comment peut s'équilibrer ce qui relève de la tradition religieuse, avec ses tribunaux, et l'existence d'une juridiction laïque ?**

**Raphaël Draï** : Attention ! Pendant la dispersion, les juifs exilés avaient deux directives différentes et complémentaires : la première leur commandait de travailler pour la prospérité des pays d'accueil, la seconde de préserver autant que possible leur autonomie juridictionnelle. Donc, il y avait bien l'obligation pour un juif d'aller devant le tribunal juif, mais il ne faut pas oublier qu'à cette époque il n'y avait pas ou peu d'état de droit. Le précepte « la loi du pays, c'est la loi » ne vaut que si la loi respecte ce que nous appelons aujourd'hui les principes généraux du droit.

Pour en revenir au fond de la question, il est très important de réfléchir à ce que j'appellerai la socio-théologie du judaïsme - et non pas la socio-politique du judaïsme. Cette question nous oblige à réfléchir aux conditions de manifestation du divin. Comme dit Victor Hugo : Dieu n'est pas visible où le peuple est absent. Il faut se laisser déconcerter par cette théologie-là. Pourquoi ? A cause de la crise du marxisme. Il y a eu deux dimensions dans le marxisme : une dimension destructrice, mais aussi une dimension moralisatrice à l'égard des sociétés auxquelles il s'opposait. Comme le disait Edgar Faure, la victoire du marxisme est d'avoir obligé nos sociétés à se réformer sous la contrainte. Et la crise du marxisme oblige à se poser une question très grave : où va se trouver l'instance critique de la société, qui va rappeler à nos sociétés l'exigence de la justice sociale qui est une des conditions de leur viabilité ? Le marxisme a été un prophétisme partial, amputé, mais c'était tout de même un prophétisme au sens biblique : ce

qui rappelle l'exigence absolue de la justice sociale. C'est ce que Marx dit quelque part : si vous ne croyez pas à la réalité de l'injustice, mon discours ne rime à rien. Mais le marxisme a commis de telles fautes, de tels excès, qu'il s'est auto-détruit...

● **Cité : Pourrait-on appeler cela une théologie de l'alliance pour les sociétés modernes ?**

**Raphaël Draï** : Une théologie de l'alliance, oui... au sens du midrach que je vous ai indiqué. Qu'est-ce qui est lié dans l'alliance : ce sont les huit termes avec Dieu. Dieu ne se trouve pas hors de ces huit termes, qui signifient la proximité immédiate et la proximité lointaine.

● **Cité : Mais comment se noue l'alliance entre les hommes, par exemple entre les croyants et les consciences humanistes non-croyantes, et comment se réalise l'alliance entre le particulier et l'universel ? Se pose d'autre part la question de l'État d'Israël : comment fonder un État qui a des racines théologiques et qui est impliqué dans le monde ?**

**Raphaël Draï** : La réponse à votre dernière question se trouve dans la déclaration d'indépendance de l'État d'Israël qui se réfère aux droits de l'homme, au sens contemporain, et à l'éthique prophétique. A partir de là on peut mesurer l'écart qui peut exister entre la pratique et la norme : tel est l'exercice de la critique pour un pays démocratique.

Quant à la dimension universaliste, elle est contenue dans la définition même de l'alliance : l'alliance inclut l'étranger, qui n'est pas toléré mais intégré, qui est placé sur le même plan que le lévite. Cela donne vraiment à réfléchir : une chose est de parler des étrangers, de tenir un discours éthique sur l'étranger, autre chose est d'accueillir l'étranger. Une des conditions de survie de nos sociétés, c'est qu'elles se rappellent positivement, volontairement et pas sous la pression, que Dieu ne se révèle que dans une société juste.

● **Cité : Cela veut-il dire que la référence aux droits de l'homme est insuffisante ? Ou est-elle suffisante à condition que les traditions religieuses renouvellent le discours juridique et éthique sur les droits de l'homme ?**

**Raphaël Draï** : Cela fonctionne dans les deux sens : à partir du moment où dans la Déclaration des droits de l'homme vous avez la liberté de conscience, la dimension religieuse de cette liberté de conscience ne peut être interdite. Et pour un religieux, à partir du

---

## **ENTRETIEN AVEC...**

moment où son interlocuteur incroyant endosse implicitement le programme de la société juste au nom de la culture des droits de l'homme, il n'y a pas de problème insurmontable puisque dans ces conditions, Dieu va se révéler de surcroît. Mais si on pose le problème en terme de pur et d'impur, on n'aboutira à rien. Vous savez que lorsqu'un juif fait la bénédiction sur le pain il y met ses deux mains : c'est pour se rappeler les dix paroles qui sont symbolisées par les dix doigts. Le pain que je mange, ce n'est pas l'avoine qu'on donne aux chevaux, c'est une alimentation humaine, qui est bénie en tant que je la partage. On peut comprendre le partage d'un point de vue laïc : ce qui importe, c'est le comportement de partage. On évite ainsi d'invoquer le nom de Dieu, et de s'exterminer.

● **Cité : Quant à l'accueil de l'étranger, n'est-ce pas une condition, pour l'État d'Israël en particulier, de refondation, de ré-institution de l'identité juive dans une particularité territoriale face au peuple palestinien ?**

**Raphaël Draï :** La tragédie de l'histoire a été de faire s'opposer deux peuples exilés - avec des décalages chronologiques considérables : le peuple juif exilé par la puissance romaine, et le peuple palestinien. La ré-émergence de ces deux identités s'est donc faite sur le mode de la négation réciproque. J'ai toujours été de ceux qui souhaitent un dialogue israélo-palestinien, pour autant que je puisse en parler. Pour le peuple juif comme pour le peuple palestinien avec ses composantes musulmane, chrétienne, laïque, la reconnaissance et la coexistence sont des exigences manifestes. La question est de savoir quel sera l'enjeu de cette paix : il y a bien sûr un enjeu politique, mais il va bien au-delà : pour la première fois, vous avez des hommes politiques qui négocient aussi es-qualité religieuse (Shamir quitte la table de négociation à Madrid la veille du sabbat). Il va falloir s'habituer à cela, et le thème de la reconnaissance doit être valable dans les deux sens, alors que deux traumatologies s'affrontent.

Ce n'est pas le seul problème : pensez aux peuples qui ont vécu hors de notre univers familier, par exemple les soviétiques qui arrivent en Israël sans savoir ce qu'est un État de droit. Que vont devenir les populations de l'ex-Union soviétique ; que deviendra la Chine après le communisme ? Nous avons déjà une expérience grandeur nature avec les Albanais et les Italiens : c'est ça l'Europe chrétienne, l'Europe des Douze, la Déclaration européenne des droits de l'homme ? Vingt mille personnes qu'on ne peut accueillir alors qu'en 1962 la France a pu



intégrer un million de rapatriés d'Algérie (j'en étais) en quelques mois ! Vous imaginez l'état social et spirituel d'une Europe qui rejette vingt mille Albanais, qui fait un Exodus à l'envers ? Le danger qui guette nos sociétés, c'est de s'endormir avec un discours sur l'éthique de l'étranger, en oubliant que l'étranger est celui qui nous dérange. Si nous ne sommes pas suffisamment souples et ouverts pour accepter ce dérangement, nous ne sommes plus dans l'exigence divine.

Dans la mesure où nous partageons finalement une éthique commune, il importe que politiquement nous fassions maintenant l'expérience de l'unité. D'abord parce que c'est bien de se retrouver, de se raconter son histoire librement, notamment entre juifs et chrétiens. Mais il faut aussi que cette planète se pacifie, et elle ne peut le faire que par la justice. Entre musulmans, juifs et chrétiens, il est important de ne pas jouer avec le feu, mais au contraire de réfléchir sur nos valeurs communes. Il n'est pas impossible que nous soyons mis à l'épreuve. Et si nous sommes mis à l'épreuve alors que nous sommes dispersés, nous ne supporterons pas le choc. Je ne souhaite pas l'épreuve mais si elle devait arriver, il faut que nous l'affrontions ensemble.

Pour conclure, je ferai une allusion à la mystique juive, au Zohar : pourquoi l'homme reçoit-il des bénédictions, demande le Zohar : l'homme reçoit la bénédiction uniquement pour faire le *tikkoun*, c'est à dire la réparation du monde. Parce que le monde est cassé, parce que le monde que nous avons reçu n'a pas pu supporter la révélation de la lumière originelle. Donc chaque être humain doit prévenir d'autres fractures et réparer les fractures qui existent. Voilà pourquoi nous demandons la bénédiction : nous demandons la force qui nous permettra de réparer le monde. Cette première réparation que nous sommes en train de faire entre nous, elle est requise pour d'autres réparations d'un autre ordre - entre les nations, entre les continents. Souvenons-nous que nous sommes l'Humain, et que la perception de Dieu se fait à partir de nos différentes harmoniques.

**Propos recueillis par  
François BOURDIN  
et Bertrand RENOUVIN**

**Le nouveau livre  
de Bertrand Renouvin :**



***« L'amour  
discret de  
la patrie »***

**Ni livre-programme, ni dissertation savante, le dernier  
essai de Bertrand Renouvin est plutôt une sorte de  
conversation tantôt vive, tantôt ironique sur des sujets qui  
sont d'une brûlante actualité.**

**C'est aussi un appel à tous ceux qui éprouvent un amour  
discret de la patrie à se mobiliser pour « sauver la  
politique ».**

**BON DE COMMANDE**

**Nom/Prénom :** .....

**Adresse :** .....

.....  
**commande ..... ex. de « L'amour discret de la patrie » au  
prix de 125 F (prix franco) et joins le règlement à l'ordre de  
« Cité », 17 rue des Petits-Champs, 75001 Paris.**

---

---

# **Monarchie et monothéisme chez les Hébreux**

Israël est témoin avant tout d'une expérience religieuse : la révélation de Dieu à son peuple. Ce serait, par conséquent, une grossière erreur de vouloir s'interroger sur les institutions politiques en Israël en minimisant cette expérience ; celle-ci détermine complètement la constitution de l'identité du peuple hébreu. On pourrait comparer son organisation au temps des Juges, avec les Amphyctionies des cités grecques, bien que la comparaison trouve vite ses limites, car le monde hellénistique part d'une toute autre expérience : l'organisation des cités grecques n'est pas fédérée autour d'un Dieu unique. Par ailleurs, si le politique est inséré dans un cadre cosmo-religieux, il ne dépend nullement d'une révélation religieuse.

Réfléchir sur les institutions politiques fait donc appel à l'égard du texte biblique à beaucoup de prudence. Il ne faut pas malgré tout s'interdire de recourir à ce terme car il existe bien une organisation de la réalité socio-économico-politique d'Israël ; cependant elle est indissociable de son monothéisme : le peuple hébreu a été éprouvé par la révélation prophétique de YHWH ; la révélation du Dieu unique qui libère son peuple de l'esclavage lui interdit à jamais d'être politiquement comme les autres nations.

---

## MONARCHIE...

Israël ne peut s'organiser sur le modèle du polythéisme, quoique elle n'ait pas ignoré cette tentation au cours de son histoire. Les douze tribus d'Israël et de Juda sont d'une part entourées de grands empires païens (Égypte, Assyrie, Babylone, la Perse) ; d'autre part, la première forme d'organisation des tribus s'est avérée fragile au fur et à mesure du temps. Le monothéisme fait éprouver à Israël sa fragilité, seule au milieu des nations païennes, elle est tentée par un régime politique identique ainsi que par les religions environnantes. Il n'empêche que c'est cette fragilité qui permet les conditions pour d'autres fondements au pouvoir politique. Celui-ci prendra au cours de l'histoire des formes variées, à l'image des sédimentations successives de l'accomplissement du monothéisme au sein du peuple élu.

### Les Juges

La période des Juges correspond à l'entrée en Canaan, terre promise par Dieu aux Hébreux. Sur cette terre promise, il fallait bien s'organiser : le modèle adopté par Israël est assez proche des royaumes araméens et de Transjordanie. Ils se sont formés à peu près à la même époque et comme eux, Israël n'a pas accepté immédiatement le principe dynastique.

L'unité religieuse a été scellée par le pacte de l'assemblée de Sichem (1) : toutes les tribus d'Israël reconnaissent un même Dieu, YHWH, et célèbrent ses fêtes au même sanctuaire, celui de l'Arche qui symbolise la présence de YHWH au milieu des hommes. Par ailleurs, une institution favorise la réglementation des conflits : les Juges. Leur autorité est reconnue par l'ensemble des tribus, ils ont été choisis par Dieu en vue du salut (2).

Cette autorité revêt un caractère charismatique, mais cette institution est fragile car elle est dépourvue d'un véritable gouvernement. Ceci montre combien Israël est encore pénétrée d'une mentalité religieuse-sacrale. Le père de Vaux écrit : « *le rédacteur des Juges répartit la période entre des chefs qui auraient régi successivement tout Israël après l'avoir libéré d'une pression étrangère. On a reconnu depuis longtemps que cette présentation était artificielle. Ceux que nous appelons les « grands Juges » sont les « sauveurs » (3), d'un clan ou d'une tribu dans une situation critique. Ce n'est qu'exceptionnellement que leur action s'étend à un groupe de tribus, Gédéon et surtout Débora et Baraq. Rien n'est dit d'une activité de gouvernement qu'ils*

— (1) Jos. 24.

— (2) Jug. 3 9-15 ; 4 7 ; 6 14 ; 13 5.

— (3) Jug. 3 9-15.

*auraient exercée en dehors de leurs prouesses militaires et Gédéon refuse explicitement une autorité permanente (4). La royauté d'Abimélek (5) fut un épisode sans lendemain, qui ne toucha que la ville cananéenne de Sichem et quelques clans israélites » (6). Ce pouvoir étant fragile, Israël demande au prophète Samuel un roi (7). La question qui se pose dès lors pour Israël est la suivante : comment concilier la vérité de la foi Yahviste avec une conception monarchique du pouvoir.*

### La faiblesse et la violence à l'origine de la monarchie

Un texte de Samuel (8) inaugure un autre moment de l'histoire biblique. La faiblesse du « gouvernement des juges » entraîne la nécessité de fonder et de consolider l'existence d'Israël. Il apparaît que trois conditions sont nécessaires pour que la nation se dote d'institutions politiques nouvelles :

- la première condition provient du fait que les tribus veulent un roi qui « sorte à leur tête et les conduise au combat ». Il s'agit de se protéger contre les Philistins de plus en plus menaçants.

- la seconde condition est fournie par la conscience de la cause commune. La découverte menaçante de ses envahisseurs par les tribus, les batailles que celles-ci mènent contre eux, contribuent à leur faire oublier leurs différences et à prendre conscience de leur unité ethnique et de leur unité religieuse.

- enfin, la troisième condition se rapporte à la transformation du rôle du juge Samuel en prophète.

Cette période de crise témoigne d'un divorce entre le politique et l'éthique qui convainc le juge prophète que seul YHWH est roi, cette position théologique de Samuel le conduit à refuser de répondre à la demande des « anciens d'Israël ».

—(4) Jug. 8 22-23.

—(5) Jug. 9

—(6) Père de Vaux - « Les institutions de l'Ancien Testament » tome 1 - Ed. du Cerf - Paris 1958.

—(7) I Sam. 8 5-20.

—(8) I Sam. 8 1-20.

Seul YHWH est roi et cela suffit à chaque Israélite pour obéir à la loi et consolider la paix sociale, la justice et la fraternité. Cependant, par souci de réalisme, Samuel accepte la requête du peuple mais il refuse que le roi soit installé comme les tribus le demandent ; ce refus explique pourquoi il rappelle les aspects négatifs de la demande d'Israël, surtout selon les modalités qui ont été mises en avant.



---

## MONARCHIE...

Ce sont donc des circonstances liées aux menaces venant de l'extérieur qui conduisent les tribus à demander un roi : le pouvoir politique naît d'une situation de violence. En retour, il réussit mieux que la conscience religieuse à unir réellement et fermement les tribus : devant les menaces étrangères, c'est un roi (un militaire) qui leur donne une conscience politique commune. Cette situation de faiblesse est à l'origine d'une mutation au sein de la société hébraïque : le juge se transforme en prophète. Celui-ci se soumet aux exigences du peuple commandées par la pression extérieure de l'ennemi commun. Cependant, tout en admettant le principe de la royauté, sa présence en limite les risques : le roi sera choisi par YHWH, autrement dit désigné par le prophète qui dirige le tirage au sort (9).

Saül, le roi choisi, se présente néanmoins comme le continuateur de l'oeuvre des juges : comme eux, il est désigné par Yahvé (10) et reçoit son esprit et à l'instar des Juges, il libère le peuple d'Israël. Pourtant, une différence apparaît : la reconnaissance qu'il obtient du peuple a lieu après sa victoire contre les Ammonites (11). C'est alors que Samuel proclame le droit du roi et prévient en même temps contre tout alignement sur les institutions étrangères à la foi Yahviste. Nous verrons plus loin qu'il y a deux courants théologiques : Monarchiste et Antimonarchiste. Le principe d'une monarchie héréditaire n'existe pas encore et cette institution demeure incertaine jusqu'à l'avènement de David.

### Le récit de la Genèse et l'avènement de la monarchie

A propos du récit de la création, J. Eidsenberget A. Abecassis (12) nous invitent à une lecture politique du texte de la Genèse (13) : « Dieu a créé l'homme avec deux possibilités offertes à la destinée humaine :

- soit vivre dans le Paradis une vie préservée des atteintes de la nature et de celles de l'Histoire, avoir une nature surnaturelle et vivre une histoire an-historique. Dans ce cas-là, l'homme n'affronte ni le Mal ni la Mort : il sait seulement qu'ils existent.

- soit entrer dans l'Histoire.

Il est remarquable, et nous y reviendrons, que les mots « trouvera » signifient tout indistinctement : le Bien et le Mal et le Bonheur et le Malheur... Voulez-vous quitter les plates béatitudes du Paradis pour

— (9) I Sam. 10 19-27.

— (10) I Sam. 9 16 ; 10 1.

— (11) I Sam. 11 15.

— (12) Josy Eisenberg et Armand Becassis - « Et Dieu créa Eve » - Ed. Albin Michel - 1979 - Collection « Présence du Judaïsme ».

— (13) Gen. 2 3.

---

## ...ET MONOTHÉISME

*connaître la vraie vie, celle où l'on rencontre le bonheur et le malheur ? Voulez-vous entrer dans le temps ? Le mot « na'hach » signifie également « devin ». Il y a du divin dans le devin. La divination est à Dieu, qui possède une double connaissance : éthique (Bien et Mal) et historique (Bonheur et Malheur). Le serpent dira à Eve : vous pouvez refuser de savoir, vous pouvez être préservés tant de la connaissance des valeurs que de celle de l'avenir. Mais alors, vous serez toujours inférieurs à Dieu.*

*Ce que le serpent ne dit pas, c'est que Dieu peut assumer le savoir sans en être affecté, alors que l'homme, s'il entre dans le monde du mélange, entre aussi dans le monde de la souffrance « c'est le prix de sa liberté ». Il s'agit, rappelons-le de « faire le tri » : de savoir où l'on va, de dominer ainsi la temporalité, et de la juger en la redressant en chacun de ses instants ; de manifester ainsi sa puissance divine et sa transcendance. Or dans la société, dans les conditions collectives de la vie, nous ne connaissons qu'un seul être qui ait les pleins pouvoirs : le Roi. Nous sommes donc conduits à réfléchir sur les rapports qui existent entre la figure du serpent, telle que nous l'avons définie, la puissance royale et la puissance divine. C'est là qu'il faut chercher les origines et le fondement du mythe de la Monarchie ».*

Nous savons qu'à l'époque de Samuel, les Hébreux veulent un roi, Samuel s'y oppose mais échoue dans sa tentative. Ici est en débat, le rapport de la puissance de Dieu à celle de l'homme. Saül, une fois oint par Samuel, vole au secours de la ville de Yabesh de Galaad, un roi d'Ammon est en train de faire le siège de la ville et son nom est « Na'hach », ce qui veut dire le serpent. (14).

La royauté d'Israël naît donc par opposition au serpent et celui-ci est donc tout à la fois son antagoniste et son révélateur. Cependant, s'installe une situation équivoque, car la tentation, surtout dans un univers sacré, est de s'approprier le pouvoir royal concédé par Dieu, d'où le désir d'hérédité qui permet de « conserver » la puissance divine, afin d'être toujours vainqueur de tous les « na'hach » du monde. « Vous serez comme des dieux » : ce qui est en cause, ce n'est pas le fait de posséder la puissance, en tant que telle, mais la fascination qu'elle exerce lorsqu'elle n'est pas limitée par la loi.

Le texte de l'Exode apporte un éclairage supplémentaire puisque Moïse, envoyé par Dieu pour libérer les Hébreux, doit s'adresser au

—(14) I Sam. 11 1-11.

---

## MONARCHIE...

pharaon : son bâton se transformera en serpent pour avaler celui du chef égyptien. Nous retrouvons là la thématique du serpent comme symbole du Mal. Pharaon ne peut accepter que son pouvoir soit limité par le Dieu des Hébreux.

Le rôle de la Torah de Dieu a précisément cette fonction limitative du pouvoir du roi en Israël, après l'instauration de la monarchie : le texte du Deutéronome (15) prescrit au roi d'écrire la Torah sur un parchemin pour lui rappeler qu'il n'est pas lui-même la source du pouvoir et plus encore que celui-ci a pour fin de réaliser le contenu de l'Alliance contractée par Dieu avec son peuple. Dieu « utilise » la médiation politique pour réaliser son plan de salut pour l'homme. Avec le Roi d'Ammon, les israélites ont justement en face d'eux le type même du contre-exemple qui exprime toute la différence fondamentale entre un pouvoir sacré païen avec le pouvoir légitimé par le monothéisme.

Apparaît au travers de ces textes une redondance du thème adamique : Adam est la figure typique de l'homme qui transgresse la loi, il sera chassé du Paradis et perd en quelque sorte sa légitimité comme Saül devra abandonner la fonction royale. La méfiance du prophète Samuel à l'égard de toute référence païenne pose donc clairement le problème de la vérité de la foi yahviste. Celle-ci ne peut être transgressée sinon le pouvoir perd toute validité.

Le mot vérité en hébreu se traduit par - *'emet* - : il désigne autant la royauté humaine que divine. Dans la mentalité hébraïque, la vérité - *'emet* - n'est pas un terme abstrait, mais bien au contraire, évoque la réalité concrète de - solidité, confiance -, l'effet de la parole de Dieu, et par conséquent sa fidélité à l'égard du salut promis. Tout ceci montre que la royauté s'appuie sur la vérité de Dieu et qu'en conséquence, se pose la question de l'articulation de pouvoir humain au « pouvoir divin ».

Pour tenter d'éclaircir le problème d'une conception de la royauté qui doit s'écarter de toute référence païenne, deux aspects sont à mettre en valeur : le premier, comme nous l'avons déjà mentionné, concerne le rapport du politique au religieux (monarchie sacrée et Deutéronome) ; le second aspect (en fait très lié au premier), interroge le rôle du prophétisme sous la monarchie.

—(15) Deut. 17 18.

## Saül ou la monarchie incertaine

Dans un premier temps, la monarchie sous le règne de Saül tente de s'approprier la foi israélite par le moyen du culte et de la liturgie : Saül veut offrir le sacrifice (16) et encouragé par les Israélites, le roi s'arroge une partie du butin, en principe destiné à l'holocauste (anathème). Or une dynastie ne peut prétendre gouverner Israël qu'à la seule condition de s'appuyer sur la - *emet* - de Dieu, dont les prophètes sont les lieux-tenants. Par ce geste, Saül outrepassa donc un droit exclusivement réservé à Yahvé : la guerre cesse d'être sainte dès l'instant où l'anathème ne signifie plus que tout appartient à Yahvé. Une deuxième expérience tragique écarte cette fois-ci non seulement la dynastie de Saül du pouvoir politique, mais Saül lui-même de la royauté (17). En identifiant le pouvoir royal à l'idéologie païenne du Proche-Orient, Saül remet en cause la tradition monothéiste de son peuple. Cette transgression du souverain traduit un conflit de légitimité politico-religieuse puisque Saül cède à la pression populaire, plutôt que de rester obéissant à la loi de Yahvé. Cet acte de désobéissance entraîne par le fait même le rejet du roi : « *Parce que tu as rejeté la parole de Yahvé, il t'a rejeté, tu n'es plus roi* » (18).

On rejoint ici la thématique des prophètes des VIII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles pour qui le formalisme cultuel n'a pas de sens, dans la mesure où il n'exprime aucune foi réelle (Amos, Osée, Isaïe, Michée). En termes modernes, nous pouvons dire qu'une certaine « mystique démocratique » est incompatible avec l'introduction d'une transcendance (sans rapport obligé avec une théocratie) comme mode premier de légitimité et de vérité du pouvoir : la distinction et la division même qui apparaissent et s'accroissent progressivement entre les « élèves de Moïse » et les « descendants des patriarches » qui tiennent à l'Histoire, à l'unité politique du peuple et à la conquête de la Terre promise, recouvrent en fait une opposition plus fondamentale. Celle-ci se traduit politiquement entre partisans de la nomination du roi par le peuple et partisans de sa nomination par YHWH et par le prophète. Cela signifie que le champ politique est le lieu d'un conflit permanent et constitutif même de son être, entre les lois de l'immanence et les lois de la transcendance. Il y a ceux, en effet, qui veulent tenir compte de la réalité concrète et de ses résistances. Ont-ils raison cependant de ne considérer que cette réalité et de soumettre l'organisation sociale à ses lois et à ses lois seulement ? L'État, né de la violence, se perpétue dans la violence et disparaît par la violence : telle est la terrible leçon biblique que les Hébreux inaugurent au temps des Juges.

→ (16) I Sam. 13 9-15.

→ (17) I Sam. 15 1-23.

→ (18) I Sam. 15 23.

---

## MONARCHIE...

L'État né de la violence se transmet par la mystification et s'effondre au moyen des forces de la liberté injustement étouffée. Tel est le conflit qui se pose pour ceux qui veulent une institution politique solide : la légitimité du roi repose-t-elle de façon unilatérale sur la volonté de YHWH et des prophètes ? Ou bien repose-t-elle en partie sur la demande du peuple, en partie par la confirmation de YHWH ? Ou encore selon la proposition faite par YHWH et consentie par le peuple ? Demeure que certains israélites au nombre desquels se trouve le prophète Samuel, refusent l'existence de toute institution politique consistante. Au point où nous sommes, une question se pose : comment un peuple peut-il exister librement sans organisation politique ?

### David et l'avènement de la monarchie judéenne

*« La royauté de David, par ses origines comme par son développement, est très différente de celle de Saül. David est un chef de mercenaires, d'abord à la solde de Saül (19), puis pour son propre compte (20), enfin au service des Philistins, qui l'installent prince de Ciqlag (21). Après la mort de Saül, il est sacré roi non par un prophète mais par les hommes de Juda, (22) » (23).*

L'avènement de David inaugure une deuxième étape de la monarchie judéo-israélite, au cours de laquelle s'est élaborée une nouvelle articulation entre le pouvoir politique et le monothéisme.

Nous relaterons deux faits : l'introduction de l'Arche à Sion et l'échec de construction d'un temple à Yahvé. L'un et l'autre illustrent bien le difficile équilibre à instaurer entre la foi traditionnelle et son risque de récupération au profit d'une paganisation du pouvoir politique sur le modèle des monarchies environnantes.

David choisit Jérusalem comme capitale du royaume, ce qui offre le mérite d'unifier Israël et Juda, mais avec le risque majeur dans ce contexte culturel, de confondre ce qui relève du religieux et du politique. Le coup de maître de David est d'échapper à cette tentation au moyen d'un paradoxe, puisqu'il fait de Jérusalem la capitale religieuse et politique du royaume, moyennant quoi, il concilie la tradition monothéiste avec la nouvelle institution politique. C'est l'épisode de l'introduction de l'Arche à Sion qui consacre cet équilibre. Jérusalem rejoint par là-même l'importance que revêtaient les sanctuaires de Sichem, Gilgal ou Silo. Il n'empêche que David adopte un comportement pour le moins ambigu, puisqu'il exerce des pouvoirs sacerdotaux :

→ (19) I Sam. 18 5.

→ (20) I Sam. 22 2.

→ (21) I Sam. 27 6.

→ (22) II Sam. 2 4.

→ (23) Père de Vaux - *ibid.*



sacrifices et bénédictions du peuple. Il en est de même de la décision de transférer l'Arche à Sion qui relève des prérogatives sacrales. (24).

David sacrifie à Yahvé et à ce titre, il se démarque du peuple, puisqu'il se fait médiateur entre Dieu et Israël. En revanche, quand il danse en suivant l'Arche, il retrouve un comportement qui n'est pas sacerdotal en tant que tel : « C'est devant le Seigneur que je danse... et que je danserai », ce qui est une façon de reconnaître la souveraineté de Dieu.

David exprime bien le paradoxe de la foi en Yahvé : c'est dans l'humilité et le service que l'homme trouve la gloire. Il y a derrière cela toute une conception éthique de l'exercice du pouvoir qui consiste, pour le souverain, à ne pas se transformer en tyran, car c'est de Dieu lui-même que David détient la royauté.

Un autre événement (25) montre aussi que le religieux doit passer avant le politique si Israël veut rester fidèle au monothéisme : le prophète Nathan refuse le projet de David qui est de construire un temple à Yahvé. Derrière ce refus, on peut percevoir la résistance d'une partie du milieu prophétique qui reste fidèle aux traditions du désert. Ils ne veulent pas que le Yahvisme se transforme en « religion d'État » à l'instar des monarchies païennes. Mieux encore : c'est à Yahvé qu'il revient de construire un temple à David (26). La monarchie de David prend une nouvelle dimension : en refusant que David construise un temple, c'est Dieu qui « construit une maison » autrement dit une dynastie au service du peuple. (27)

Désormais, la dynastie davidique occupe au sein d'Israël la même fonction que le peuple au Sinaï parmi les autres nations lorsqu'il était au Sinaï. Le roi est roi parce que Dieu l'adopte comme fils ; sa légitimité ne repose donc pas sur le peuple mais sur Dieu lui-même. Nous voyons donc que la royauté biblique accomplit dans ce contexte historique, une grande mutation théologico-politique.

La dynastie de David, autrement dit le gouvernement du peuple de Yahvé, est aussi entré dans une alliance particulière avec Lui. Par conséquent, Israël ne peut être gouverné que dans les limites de cette alliance royale qui elle-même a son origine dans celle contractée au Sinaï. Israël a pour vocation d'être responsable de la parole de Yahvé dans l'humanité, la dynastie de David est quant à elle chargée de rendre capable le peuple d'accomplir cette responsabilité universelle.

→ (24) II Sam. 6 1-22.

→ (25) II Sam. 7 1-16.

→ (26) II Sam. 7 11-16.

→ (27) En fait, le projet royal se réalisera tout de même puisque Salomon fera bâtir un temple au point de l'adjoindre au palais royal. Le temple, sous le règne de Salomon, sera à la fois le sanctuaire traditionnel des tribus et celui de l'« État ». A partir de cette ambiguïté, c'est toute une théologie de la « ville sainte » qui sera élaborée.

---

## MONARCHIE...

### Y a-t-il une conception monothéiste de l'« État » ?

Ce bref parcours d'histoire typologique des différents moments de l'institution politique en Israël ne peut pas ne pas ouvrir une interrogation : y a-t-il une conception israélite de l'« État » ? Nous reprenons cette question ainsi formulée par le Père de Vaux (28). Pour l'exégète, la réponse est claire : il n'y en a pas. Il conclue les deux pages qu'il consacre à ce sujet par cette réflexion : Israël est le peuple de Yahvé et n'a pas d'autre maître que lui. Et c'est pourquoi Israël reste d'un bout à l'autre de son histoire une communauté religieuse : c'est la religion qui fédérait les tribus installées en Canaan comme elle groupera les exilés revenus de Babylone, c'est elle qui maintient la cohésion du peuple sous la monarchie et malgré la division des royaumes. Les chefs humains de ce peuple sont choisis, acceptés ou tolérés par Dieu, mais ils lui restent subordonnés et ils sont jugés à la mesure de leur fidélité à l'alliance indissoluble conclue entre Yahvé et son peuple. Dans une telle perspective, l'État, pratiquement la monarchie, apparaît comme un élément accessoire et, de fait, Israël s'en est passé pendant la plus grande partie de son histoire. Et tout cela conseille, contrairement à certaine école récente, de ne pas accorder trop d'importance, dans l'étude de la religion d'Israël, à ce qu'on appelle « l'idéologie royale ».

La question ainsi posée, nous ne pouvons qu'être d'accord avec le Père de Vaux. Il est impossible de parler d'une conception de l'État israélite : le pouvoir se constitue de manière beaucoup trop empirique. A la grande différence de la Grèce, Israël n'a pas de philosophes et pas même de théologiens politiques. La mentalité hébraïque n'est pas spéculative, comme nous avons pu notamment nous en rendre compte à propos de la définition du concept de vérité. Enfin, on ne saurait trop insister sur le fait qu'Israël a constitué son identité de peuple par une expérience religieuse. (29)

Cela étant dit, peut-on pour autant affirmer qu'Israël, bénéficiaire de la révélation prophétique de Dieu, n'aurait rien apporté de fondamentalement nouveau à l'exercice du pouvoir politique (et ce qui légitimise les conditions justes de sa mise en forme) ? Nous n'avons pas ici, pour des raisons liées aux limites de ce texte, la possibilité de procéder à une étude approfondie des monarchies environnantes qui se légitimaient à partir d'un système religieux païen (30), mais il n'empêche que si nous nous appuyons sur les travaux effectués par les exégètes, nous voyons

— (28) Père de Vaux - *ibid.*

— (29) cf. Père de Vaux - *ibid.* - p. 153.

— (30) H. Cazelles - « Le Messie de la Bible » - Ed. Desclée - 1978 - Coll. Jésus et Jésus-Christ.

bien que le passage progressif du paganisme à la monolâtrie puis au monothéisme, a des conséquences importantes sur la fondation et les modalités d'exercice du pouvoir politique.

Inversement, nous avons pu remarquer que le politique a des conséquences sur le plan théologique : les monarchies de Saül et de David n'ont pas pris corps à partir d'une légitimité identique. Avec le premier roi, nous avons affaire à la naissance d'un État national alors que l'avènement de David à la tête de Juda et d'Israël fait basculer cet état en empire. Sa cohésion repose sur l'union du Nord et du Sud par la médiation de la personne du roi. Le premier roi dispose d'un appui populaire, le second s'empare du pouvoir à l'aide d'une garde de mercenaires et son sacre est réalisé par les hommes de Juda et non par un prophète comme ce fut le cas pour Saül.

Ces deux processus de légitimation du pouvoir infléchissent le rapport au religieux. En Israël, la succession héréditaire n'a jamais été acceptée. Dès la mort de Salomon réapparaît le caractère charismatique du pouvoir propre aux Juges et à Saül (31).

Par l'intermédiaire des prophètes, c'est Dieu qui fait et défait les rois d'Israël (32)(33). En revanche, dans le royaume de Juda, le principe dynastique est accepté dès la fondation de la monarchie. Bien sûr, le pouvoir est légitimé par une intervention divine mais il ne s'agit plus de désigner seulement un individu... (34). Par conséquent, la succession se fait après la mort du roi selon une procédure humaine.

Il pourrait nous être objecté que si le politique a autant d'impact sur les relations d'Israël et de Juda c'est bien la preuve d'une impossibilité de définir une conception de l'« État ». Cette objection serait en réalité bien faible car elle justifierait une confusion entre deux termes : l'« État » (mot d'ailleurs bien moderne !) comme forme du pouvoir et le pouvoir dans son contenu éthico-théologique. Le simple fait d'établir une organisation politico-sociale dont la religion monothéiste est le point d'appui englobant et légitimant (même si le monothéisme s'est réalisé dans la longue durée) pose dès le départ des limites au caractère évolutif des modalités d'exercice du pouvoir.

Il existe également une institution qui assure un rôle régulateur par rapport au pouvoir en Israël : c'est l'institution prophétique. Que ce soit en Israël pour désigner un individu ou en Juda pour élire une race, les prophètes sont les médiateurs de la volonté de Dieu. Parce que Dieu

—(31) I Rois 11 31-37 ;  
I Rois 19 16.

—(32) I Rois 11 31-37 ;  
I Rois 12 20 ; I Rois 19  
16.

—(33) cf. Père de Vaux -  
*ibid.* p. 149.

—(34) II Sam. 7 8-16.

---

## ***MONARCHIE...***

est la -'êmet - du pouvoir, il est et sera toujours le principe constant de l'éthique du pouvoir : que ce soit au temps des Juges, de la monarchie et de la communauté d'Esdras. Si la théologie politique du pouvoir israélite est évolutive dans sa forme, elle est unique dans son fond.

N'est-ce pas le fondement théologique sur lequel repose l'éthique politique de l'Ancien Testament, qui « travaille de l'intérieur » les évolutions successives des peuples d'Israël et de Juda ? Leur infidélité les a en effet conduit à la catastrophe (Royaume du Nord en 722 et le Royaume du Sud en 587 avant J.C.). Certes, l'exil et le retour de l'exil ont reposé d'une toute autre manière dans l'histoire d'Israël la question politique. En effet, la perception de cette question en a été considérablement modifiée, avec toutes les conséquences que cela a de nouveau entraîné sur le plan théologique (le rapport du peuple israélite à sa fidélité à YHWH ne pouvait plus être le même).

La période de l'exil et du retour de l'exil représente chacune une autre figure du problème théologico-politique du monothéisme dans l'Ancien Testament.

**François BOURDIN**

---

---

# ÉTAT, NATION, POUVOIR

dans la philosophie politique  
de Claude Bruaire

Texte de la communication de Bertrand Renouvin au colloque de l'*Association française des Historiens des Idées politiques*. Faculté de Droit et des Sciences économiques. Toulouse, avril 1991.

Dans un colloque consacré à l'État et au pouvoir, l'évocation de l'œuvre de Claude Bruaire me paraît s'imposer puisque ce philosophe a pensé avec une exceptionnelle rigueur ces catégories du politique. Pourtant, l'œuvre demeure encore trop méconnue et son influence tarde à se faire sentir malgré celles et ceux qui demeurent fidèles à l'homme trop tôt disparu (1).

Cette influence par trop discrète est-elle due à la difficulté de la pensée bruairienne ? Celle-ci est servie par une langue trop précise et trop claire pour que l'obstacle soit insurmontable. Je crois plutôt que la notoriété d'un philosophe vivant tient au fait qu'il coïncide avec son époque, répond à ses attentes immédiates, alors que Claude Bruaire n'a cessé d'anticiper, non par calcul, mais tout simplement parce que le mouvement de sa pensée le portait spontanément aux questions décisives, alors qu'on les proclamait « dépassées ». Bien avant que le « retour du sacré » soit annoncé avec le fracas que l'on sait, Claude Bruaire publiait (en 1964) sa thèse principale sur « **L'Affirmation de Dieu - essai sur la logique de l'existence** » (2) qui annonçait l'intention philosophique de toute une vie et la foi chrétienne qui l'éclairait. Et c'est en 1974, au moment où la théorie marxiste du pouvoir faisait encore impression, que Claude Bruaire publia « **La Raison politique** » (3) qui introduisait à cette renaissance de la

→(1) cf. *Les Etudes philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1988.

→(2) *L'Affirmation de Dieu, essai sur la logique de l'existence*, Le Seuil, 1964.

→(3) *La Raison politique*, Fayard, 1974.



---

## ÉTAT, NATION, POUVOIR

réflexion sur le politique en tant que tel que l'on observe depuis plusieurs années. Sans m'interdire quelques allusions à la métaphysique bruairienne, c'est sur cette « **Raison politique** » que je vais m'appuyer pour présenter la conception que Claude Bruaire se fait de l'État, de la nation et du pouvoir, et pour exposer la relation qu'il établit entre ces catégories.

Mais avant d'entrer dans le jeu des concepts, il faut s'interroger sur cette « Raison » politique qui semble régressive ou provocatrice. Régressive parce que la raison est toujours soupçonnée de réduction rationaliste, mais surtout provocatrice en un siècle qui a apporté les plus sanglants démentis à l'oeuvre raisonnable, et donné les pires exemples de délires rationalisés, de logiques implacables conduisant au déni d'humanité. Sans doute peut-on garder la raison au milieu des pires folies, mais est-il permis d'espérer que la raison politique soit sauvée après de telles tragédies ?

Pour Claude Bruaire il s'agit là d'une impérieuse nécessité car la liberté est consubstantielle à la raison, pour la personne comme dans la cité. Perdre la raison pour une personne, c'est perdre le langage qui donne sens à une existence emportée et menacée par la dialectique du désir et de la liberté. Perdre la raison politique, c'est exposer la liberté à la destruction violente, c'est consentir à son abolition dans et par le désir de puissance. La politique bruairienne s'inscrit en effet dans la logique d'une philosophie de la liberté conçue comme ce don de Dieu qui constitue la singularité du sujet : cette liberté, qui se fonde dans l'absolue liberté divine, définit essentiellement mais non exclusivement la personne, puisque le désir et le langage sont les deux autres « puissances constitutives » de l'existence humaine. Liberté, désir et langage s'opposent douloureusement mais peuvent se composer dès lors que l'une des trois puissances médiate les deux autres : « *la liberté se heurte au désir en récusant le langage. Elle se réconcilie avec lui par le moyen du langage. Mais pour cela, il faut aussi que liberté et désir soient moyens de conciliation avec le langage...* ». (4)

Se découvre ainsi une logique de la liberté, qui est une preuve du sens de l'existence. Encore faut-il que notre existence soit soumise à une double épreuve - celle de la vie de ce corps dont Claude Bruaire fera la philosophie (5), celle de la vie politique qui pose le problème des rapports entre les libertés, de leur coexistence nécessaire.

Nous savons empiriquement pourquoi cette coexistence des libertés

—(4) *Le droit de Dieu*, Aubier Montaigne, 1974, p. 132-133.

—(5) *Philosophie du corps*, Le Seuil, 1968.

est problématique. Ma liberté ne se satisfait pas d'exister : il lui faut s'exercer concrètement, ce qui suppose l'usage d'une force. Mais cette force rencontre celle d'autrui, au risque d'un conflit meurtrier pour la liberté de l'un ou de l'autre. Telle est l'antinomie de la force et de la liberté, qui ne se résout jamais par la reconnaissance mutuelle de la liberté de chacun, par l'équilibre spontané des forces : la liberté est désir illimité de liberté, la dynamique par laquelle elle s'affirme conduit à vouloir toujours plus de puissance. L'antinomie de la force et de la liberté se résout en pratique de deux manières seulement :

- ou bien on associe la force et la liberté, en sacrifiant la liberté des faibles : une telle solution déclenche le cycle de la violence puisque les faibles n'ont chance de reconquérir leur liberté qu'en devenant assez forts pour imposer leur loi.

- ou bien on affirme que tout homme est libre de droit - principe à valeur universelle qui implique, dans une société historique, que la force soit donnée au faible.

Qui peut donner cette force ? Le pouvoir politique et lui seulement, qui n'est rien d'autre qu'une force mise au service de la liberté et donnant à cette liberté la garantie effective d'un système de droits. Ce que Claude Bruaire rassemble dans une définition rigoureuse : « *le politique, écrit-il (6), est la seule résolution pratique de l'antinomie entre la force et la liberté, au moyen de la justice. Résolution qui consiste à mettre la force au service de la justice en faisant de celle-ci le moyen de la liberté.* »

Par une telle définition, Claude Bruaire a anticipé et permis de fonder une philosophie politique des droits de l'homme hors de la rhétorique humaniste qui ne parvient pas à « dépasser les contradictions » entre l'autorité et la liberté, entre l'égalité et la liberté, entre l'individu et la société, qui inspirent tant de dissertations embarrassées. Du même coup, plusieurs conceptions du pouvoir se voient explicitement récusées :

- d'une part le matérialisme marxiste qui ne peut concevoir le principe universel et premier de la liberté humaine,

- d'autre part le libéralisme mal compris qui postule l'harmonie spontanée des libertés individuelles, l'accord miraculeux des calculs intéressés sans que le pouvoir, remplacé par l'extériorité fictive de la main invisible, soit tenu d'intervenir,

— (6) *La Raison politique*, p. 17.

---

## **ÉTAT, NATION, POUVOIR**

- mais aussi le cynisme qu'inspire la conception d'un pouvoir qui aurait le « monopole de la violence légitime », et la doctrine inverse qui récuse l'existence même du pouvoir à cause de la violence qu'il exerce. Pour Claude Bruaire, le regard lucide et désabusé sur le pouvoir ne vaut pas mieux que la contestation anarchiste car le pouvoir qui monopolise la violence n'a pas de raison d'être puisque la puissance qu'il acquiert de ce fait détruit la liberté.

En opposant ainsi force et violence, pouvoir et puissance, le philosophe peut sans doute être accusé de jouer avec les concepts pour mieux masquer la triste réalité d'une politique vouée à l'injustice. Les preuves surabondent en effet. Mais l'idéaliste qui dénonce une situation sans chercher à y remédier et le cynique qui s'y résigne complaisamment risquent tous deux d'autoriser l'injustice maximale. Il faut donc repenser la question du politique, selon des concepts aussi rigoureux que possible, dans l'espoir pas toujours déçu que les politiques sauront raison garder - ou retrouver.

Or pour repenser le politique, il faut que le pouvoir politique ne concède rien à la puissance, et que la force ne dégénère pas en violence. Est-ce concevable ? Oui, tout simplement parce que la suppression de la violence peut s'accomplir sans recours au politique : il suffit d'une violence encore plus grande. Telle est la logique, meurtrière à l'infini, qui s'instaure dès lors que la liberté n'est pas en jeu. Mais si la liberté devient l'exigence commune, la suppression de la violence des forts s'accompagne de la suppression de la faiblesse par la force qui est donnée aux faibles : la tâche du pouvoir politique est bien d'exercer une force pour garantir la liberté, contre une violence qui la détruit. Nous savons bien qu'un gouvernement faible n'a pas de pouvoir, et que la violence du gouvernement compromet ce pouvoir irrémédiablement.

Mais comment distinguer le pouvoir et la puissance, puisqu'il faut de la puissance pour assurer la liberté ? Pour Claude Bruaire, la distinction est aussi nette qu'entre être et avoir : on prend, on détient, on a, on perd le pouvoir ; on est puissant comme on est violent. Le gouvernant doit disposer de la force du pouvoir, sans être par lui-même une puissance sociale qui entrerait inmanquablement en conflit avec les autres puissances et sans exercer sa puissance sur la société. Cette tâche difficile suppose trois conditions concrètes :

- que le pouvoir politique soit fidèle à sa vocation.

- qu'il vise le juste milieu.
- qu'il occupe une situation particulière dans la société et par rapport à celle-ci.

Dire que la fonction du pouvoir est de servir la liberté en lui donnant des droits effectifs, permet de donner une définition rigoureuse du politique en lui assignant des limites précises. Le pouvoir politique n'a pas d'autre finalité que de préserver une liberté qu'il n'a pas créée - puisque cette liberté est un don de Dieu. Sa vocation est simplement de lui assurer l'existence, par le moyen de la justice. Refuser de concevoir la justice comme une fin en soi permet d'écarter le maximalisme égalitaire qui détruit la liberté. Claude Bruaire pose ainsi une double limite aux totalitarismes, toujours pressés de réaliser sur terre l'absolu de la justice et d'enfermer l'homme dans l'idée qu'ils se font de la liberté. Le pouvoir n'est pas Dieu, il n'a pas à recréer l'homme, sa tâche n'est pas d'inventer des rapports sociaux, ni de réaliser sur terre l'idée morale, ni de faire le bonheur de chacun. Autant de restrictions qui conduisent Claude Bruaire à dénier au pouvoir toute valeur ontologique : « *l'essence du politique, c'est l'existence d'une justice* » conçue comme « *fonction de la liberté qui donne sens à sa passion* » (7). La valeur d'un pouvoir qui n'est ni antérieur ni supérieur à la liberté se mesure aux droits qu'il assure.

Mais il ne suffit pas de définir la fonction politique comme service de la liberté. Il faut encore que le pouvoir effectif mesure exactement la force dont il dispose, afin qu'il n'y ait dans la société ni trop de justice ni trop peu. Claude Bruaire retrouve ici le juste milieu, la « **médiété** » aristotélicienne. S'il y a trop peu de justice, c'est le droit du plus fort qui triomphe, par la destruction de la liberté des faibles. Mais trop de justice conduit à instaurer une bureaucratie partisane ou une technocratie : une répartition parfaitement équitable suppose une planification absolue qui nécessite une détermination préalable des besoins de chacun - auquel chacun est prié plus ou moins fortement de se conformer. L'excès de justice ruine tout aussi sûrement la liberté que lorsque la justice est défaillante : trop de force dans un cas, trop peu de force dans l'autre. Ce qui conduit Claude Bruaire à définir le meilleur régime comme étant « *celui qui ne laisse aucune force inappliquée à la justice* » (8) car la force restante serait pure violence, donc injustice.

→(7) et (8) *La Raison politique*, p. 18.

Avant de s'interroger sur la situation qui permet au pouvoir de se conformer à cette norme, ou du moins de l'approcher, il faut encore

---

## ÉTAT, NATION, POUVOIR

préciser le sens concret de l'oeuvre de justice. Cette oeuvre ne saurait se réduire à une répartition égalitaire des biens matériels, selon l'économicisme libéral et marxiste, non par difficulté concrète d'application, mais parce que la liberté y est sacrifiée : « *Un troupeau domestiqué d'animaux ou d'esclaves peut être en strict régime de proportion distributive* » remarque Claude Bruaire (9). D'où il résulte, encore une fois, que la liberté demeure l'exigence première et la finalité ultime, qui doit gouverner et relativiser la justice. Comment ? Par la médiation du pouvoir politique qui veille à ce que le droit protège la liberté en chacun des ordres de la justice effective :

- il s'agit d'abord de reconnaître l'identique liberté qui est en chaque homme. Cette liberté ontologique, qui est la qualité de chaque être, s'inscrit dans le droit politique où se trouvent garantis le pouvoir d'exprimer sa pensée, le pouvoir d'en appeler à la justice, et le respect de la vie privée. Tel est le premier ordre de justice.

- il s'agit ensuite de reconnaître le droit des différences dans l'identité, non point les différences subjectives mais celles, objectives, qui touchent à la situation sociale, à la fonction, à l'exercice de la volonté dans l'espace public. Autant de libertés qui doivent s'inscrire dans une équivalence de droit, assurant l'égalité des chances. Tel est le second ordre de justice, qui concerne les conditions sociales des libertés.

- il s'agit enfin d'assurer une distribution équitable quant aux richesses et aux biens matériels, mais aussi quant aux oeuvres réputées inutiles puisque le désir de l'homme n'est pas borné par le besoin. Tel est le troisième ordre de la justice, qui concerne les oeuvres de la liberté.

Reconnaissance des libertés, garantie des statuts sociaux et des relations sociales, assurance d'une redistribution des richesses et des biens : si le pouvoir politique n'invente pas la liberté, s'il ne crée pas les rapports sociaux, il est clair qu'il joue un rôle fondamental dans la vie de la société. Si le politique n'a pas de valeur ontologique, il a une vertu ontogénique : « *c'est lui, et lui seul en effet, qui fait exister et subsister tous les rapports sociaux, c'est lui qui les permet ou les institue, les règle ou les préserve, directement ou indirectement. C'est lui, et lui seul, qui assure leur coexistence et leur coordination, par quoi advient et se maintient l'unité nécessaire à l'existence de la société* ». (10)

→ (9) Pour la métaphysique, Communio Fayard, 1980, p. 210.

→ (10) La Raison politique, p. 19.



Pour poser les conditions d'une justice définie selon ses trois ordres, le pouvoir politique doit occuper une situation telle qu'il ne soit pas entraîné dans le jeu des conflits sociaux, qu'il ne devienne pas partie prenante tant il est vrai qu'on ne peut être à la fois juge et partie. Le souci de justice implique que le pouvoir observe une stricte neutralité : il doit demeurer neutre au regard de la qualité des relations sociales qu'il garantit (il garantit par exemple l'existence de la famille, mais n'intervient pas dans les relations entre un père et son fils) ; il doit aussi refuser de devenir un partenaire social parmi les autres car il cesserait alors d'être un recours qui peut faire prévaloir son arbitrage. Cette position de médiateur ne va pas sans risque pour la justice elle-même, car le pouvoir qui tient la balance en équilibre rigoureux tombe dans le conservatisme. D'où la nécessité d'un décalage dont Claude Bruaire reconnaît le caractère périlleux, puisque le pouvoir doit intervenir au profit de tel ou tel groupe désavantagé sans pour autant marquer une préférence systématique. Si la neutralité est le principe du pouvoir politique, sa position doit varier autour du point d'équilibre. La neutralité n'implique pas l'immobilisme, mais l'action expose sans cesse au dérapage.

A cette difficulté pratique de la justice s'ajoute l'ambiguïté propre au pouvoir : certes, le pouvoir doit être en situation d'extériorité par rapport à la société, mais le gouvernant est membre de la société - dirigeant d'un parti, adepte d'une religion, héritier des valeurs et des préjugés d'un groupe social. Cet enracinement étant inévitable, comment maintenir la transcendance du pouvoir ? Par l'universalité de la loi appliquée à une société particulière : *« la loi permet, elle seule, à un pouvoir d'être simultanément intérieur et extérieur à la société qu'il fonde et régit. S'appliquant aux gouvernants comme individus, qu'elle inclut dans sa généralité, la loi leur interdit d'être dans les rapports sociaux la force dont ils disposent publiquement pour les faire subsister. La loi creuse la distance qui traduit l'être en avoir, la puissance en force »*.<sup>(11)</sup>

A cette condition de légalité des actes du pouvoir s'ajoute une condition de légitimité. L'existence d'une constitution ou d'une loi dynastique ne suffit pas à la légitimité du pouvoir : il faut l'adhésion des citoyens, leur consentement libre et durable, ce qui exclut les plébiscites par lesquels les citoyens aliènent leur liberté : il faut le temps, il faut l'histoire pour que la légitimité du pouvoir soit effectivement fondée, ce qui révoque la prétendue « démocratie d'opinion » - où l'opinion ruine

—(11) *La Raison politique*, p. 27.

---

## ÉTAT, NATION, POUVOIR

d'ailleurs la démocratie en dissolvant à la fois le peuple et la représentation nationale dans l'expression éphémère de réactions strictement individuelles.

Dés lors que le pouvoir est défini dans sa fonction, situé dans la société qu'il fait exister, inscrit dans l'universalité de la loi, fondé dans sa légitimité, il devient possible de penser ses relations avec l'État et la nation.

L'État vient en second, car il ne se constitue pas sans la volonté du pouvoir politique. C'est « *l'anonyme figure d'une raison qui se cherche* » (12). Mais l'État ne s'incarne dans la société que s'il fait coexister les libertés de groupes aux intérêts divergents. C'est tout à la fois le texte constitutionnel, le système des lois, le gouvernement, ses fonctionnaires - c'est à dire des institutions, une réglementation, une organisation qui ont pour fonction d'intégrer les individus dans une communauté orientée par un projet. Comme l'État est l'appareil du pouvoir, on ne peut le regarder comme « monstre froid », mais au contraire comme le moyen efficace de la liberté dans la société. Encore faut-il que la raison étatique ne se transforme pas en « raison d'État », la seule limite pratique à cette tentation étant l'organisation d'un pouvoir judiciaire relativement autonome, relativement car le pouvoir doit nommer les juges mais doit s'interdire de faire pression sur eux : équilibre fragile, et rarement respecté.

Mais l'État n'est qu'une construction juridique artificielle tant qu'il n'est pas animé par une volonté. Cette volonté d'exister comme société libre et reconnue caractérise la nation dans son présent, mais cette existence se nourrit sans cesse d'un héritage historique actualisé.

Nous avons là les quatre catégories politiques, qui ont leur signification précise :

- détenu par le gouvernement, le pouvoir constitue une catégorie du singulier, mais aussi de l'individuel quant au sujet qui dispose du pouvoir.

- l'État, organisation du droit, constitue la catégorie d'universalité.

- la nation, unité de volonté d'un peuple, est la catégorie du singulier et du collectif.

- l'histoire politique est la catégorie du particulier, qui détermine les propriétés législatives, linguistiques et culturelles.

—(12) *La Raison politique*, p. 28.

Ces catégories peuvent s'annuler - l'étatisme résorbant la nation, le nationalisme absorbant l'État, la tyrannie détruisant l'État de droit et annulant la volonté nationale. Elles peuvent aussi se composer dans un système où chaque catégorie est tour à tour médiatrice des deux autres :

**Premier syllogisme : Pouvoir-État-Nation**

La médiation de la nation évite le face-à-face du pouvoir singulier et de l'État universaliste, qui se résoudrait en tyrannie ou en étatisme.

- la nation fait valoir la continuité historique, qui préserve la particularité nationale de l'abstraction étatique. Elle impose au pouvoir sa volonté par le moyen des institutions représentatives, parlementaires, qui assurent la liberté de choix, de critique, de revendication.

- mais la volonté nationale risque de dégénérer en un nationalisme qui contredit l'universalisme étatique et qui ruine l'État de droit - donc la liberté. D'où la nécessité de la médiation du pouvoir.

**Deuxième syllogisme : État-Pouvoir-Nation**

Le pouvoir supprime le conflit entre l'État et la nation tout en préservant les deux réalités.

- en effet, l'oeuvre de raison d'un pouvoir qui forge le droit d'une société maintient la passion nationale dans l'universalité juridique.

- inversement, en garantissant l'unité de la société et la liberté de ses membres, le pouvoir met l'État au service de la volonté nationale.

- encore faut-il que le pouvoir s'interpose efficacement, qu'il soit le *« lieu de la continuité historique de l'un et de l'autre /de l'État et de la nation/, exorcisant l'abstraction d'une raison anhistorique comme celle d'un vouloir instantané et spontané »* (13).

Reste le risque d'une opposition entre le pouvoir et la nation : si la nation absorbe le pouvoir en le soumettant à la volonté d'un individu qui est censé exprimer l'unité nationale, il n'y a plus qu'une volonté tyrannique de puissance. A moins que le pouvoir, au nom d'une autre idéologie - collectiviste par exemple - ne vienne asservir la nation et la priver de sa particularité historique. D'où la nécessité de la médiation étatique.

**Troisième syllogisme : Nation-État-pouvoir**

En organisant le droit, l'État donne corps à une société d'hommes

→ (13) *La Raison politique*, p. 129.

---

## ***ÉTAT, NATION, POUVOIR***

libres. Il impose donc à la passion nationale la raison juridique, et il oblige l'homme qui exerce le pouvoir à appliquer la règle de droit - ce qui préserve l'individu au pouvoir de la tentation de l'arbitraire.

Ce système des catégories politiques peut paraître abstrait. C'est oublier que la raison politique n'a de sens que dans l'histoire multiforme des sociétés particulières, qui donne à chaque **personne** sa dimension historique mise en jeu par la liberté.

Ainsi la liberté est la cause première du souci politique et sa finalité. Elle justifie l'oeuvre d'un pouvoir reconnu dans son autonomie, elle constitue la norme de l'État, elle définit la citoyenneté dans son expression et dans sa représentation.

C'est aussi la liberté qui est au cœur de la réflexion politique de Claude Bruaire, puisque celui-ci vise à une rigoureuse définition des catégories politiques afin d'éclairer nos libres choix. La démocratie définie comme régime de justice et de liberté se trouve ainsi fondée en raison, et effectivement pratiquée.

**Bertrand RENOUVIN**

Hannah ARENDT :

## « ESSAI SUR LA RÉVOLUTION »

« De la constitution d'un ordre de la  
liberté »

Cet article n'a pas la prétention de commenter *Essai sur la Révolution* dans sa globalité, ce qui est tout à fait impossible en l'espace de quelques pages.

Par ailleurs, Hannah Arendt aborde des thèmes divers, tels que la question sociale et le bonheur dont je ne dirai rien. Concernant les chapitres 5 et 6 qui s'intitulent « la deuxième fondation » et la « tradition révolutionnaire et ses trésors perdus », l'article présent y fait au moins allusion concernant la question de l'autorité et la participation aux affaires publiques.

J'ai donc fait le choix délibéré de m'intéresser à la première fondation : la constitution d'un ordre de la liberté : c'est non seulement un chapitre majeur de son *Essai sur la Révolution* mais s'y concentrent un ensemble de thèmes qui réapparaissent dans d'autres ouvrages de l'oeuvre d'Hannah Arendt : la liberté, la volonté-pouvoir (cf. *La Crise de la culture* et *Condition de l'homme moderne*), la participation aux affaires et l'espace public de la liberté, l'autorité (cf. *La Crise de la culture*).

→ *Essai sur la révolution* - Ed. Gallimard 1985 - Traduit de l'anglais par Michel Chrestien - Coll. « Tel » n° 93.

→ *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique* - Ed. Gallimard 1989 - Coll. « Folio essais » n° 113.

→ *Condition de l'homme moderne* - Ed. Presses-Pocket 1988 - Coll. « Agora » n° 24.

Ces idées-forces de la pensée de Arendt sont présentes à des degrés divers dans ce chapitre de *Essai sur la Révolution*. L'intérêt de les évoquer tient tout simplement au fait qu'ils demeurent éminemment actuels puisque nous vivons sur l'héritage politique de deux siècles de révolutions qui nous ont appris à vivre selon une certaine culture politique démocratique.

---

---

## **HANNAH ARENDT**

Entre temps, bien des peuples ont fait l'expérience du totalitarisme ... La pensée de Hannah Arendt est déroutante, dérangeante même, elle est comme un défi lancé à nos conformismes intellectuels, de droite et de gauche. Dans cet essai, elle nous délivre un message : la seule révolution qui a réussi, c'est la révolution américaine, notre pays en revanche a échoué dans sa tentative d'instaurer un ordre politique moderne de la liberté.

Pourtant Hannah Arendt est difficilement classable, sa préférence pour la révolution américaine n'est pas apologétique et sa pensée politique n'est vraiment pas contre-révolutionnaire ! Elle donne tout simplement à penser et ce n'est pas rien en ce temps où l'on évoque souvent le divorce entre la société civile et la classe politique.

Mon article tentera d'exprimer ce qui pour l'auteur de *Essai sur la Révolution* fait obstacle à l'instauration d'un ordre de la liberté et quelle issue trouver pour pouvoir y parvenir ; là nous verrons ce qui justifie les prises de position de Hannah Arendt.

### **CE QUI EMPECHE LA CONSTITUTION D'UN ORDRE DE LA LIBERTÉ**

Il s'agit d'abord d'opérer une distinction tout à fait fondamentale entre deux termes : libération et liberté. Hannah Arendt : « *Car tel est bien le sort habituel d'une rébellion qu'une révolution ne suit pas... Si toutefois on ne perd pas de vue le fait que le but de la rébellion est la libération, tandis que celui de la révolution est la fondation de la liberté, l'expert en sciences politiques saura au moins éviter le piège où tombe l'historien qui a tendance à mettre l'accent sur la première étape, l'étape violente, sur la révolte contre la tyrannie, au détriment de la seconde étape, plus calme... et peut-être aussi parce que la tourmente de la libération a si souvent condamné la révolution à l'échec* ».

Cette non distinction repose sur un malentendu qui consiste à développer l'idée que l'élaboration de Constitutions provient des forces contre-révolutionnaires qui visent à faire échec à la révolution.

Or, le drame de toute révolution est précisément lorsqu'elle ne parvient pas à franchir la première étape, celle de la - rébellion - contre la tyrannie pour instaurer un ordre de la liberté.

Bien évidemment, cette perception du problème est insuffisante pour résoudre ce que nous appelons un ordre de la liberté. L'idée de



---

## ESSAI SUR LA RÉVOLUTION

Constitution (ou de Gouvernement constitutionnel) n'avait rien de spécifiquement révolutionnaire au XVIII<sup>e</sup> siècle : « *elle n'implique ni plus ni moins qu'un gouvernement limité par la loi et la sauvegarde des libertés civiles* ».

Vouloir un gouvernement constitutionnel relevait d'une conception limitative du pouvoir, à l'instar des monarchies constitutionnelles qui limitaient le pouvoir du prince. En aucun cas, il n'était question d'attribuer « de nouveaux pouvoirs révolutionnaires » au peuple.

Les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles nous ont placé au coeur du problème en posant deux alternatives possibles :

- ou bien l'émergence de révolutions permanentes (U.R.S.S.-Chine) qui n'ont jamais débouchées sur l'instauration d'un ordre de la liberté,

- ou bien, (après les deux guerres mondiales) l'avènement de gouvernements constitutionnels, élaborés par des experts. Ces Constitutions ont toujours été tributaires d'un manque de crédit auprès des peuples concernés, car tout en limitant le pouvoir des gouvernements, elles limitaient aussi le pouvoir du peuple. La France en est un bon exemple et même dès la Constitution de 1875.

Dans ces deux perspectives, si opposées soient-elles, les révolutions avaient toutes échoué, car elles n'avaient pas su passer du stade de la libération à l'instauration d'un ordre de la liberté. (Puisque dans la deuxième alternative, il s'agit seulement de protéger les libertés civiles).

S'il y a un homme qui peut mettre à jour la difficulté de définir une Constitution, c'est le révolutionnaire américain Thomas Paine : « *Une Constitution n'est pas l'acte d'un gouvernement, mais celui d'un peuple constituant un gouvernement* ».

Thomas Paine pose la difficile question de la participation du peuple aux affaires publiques, à laquelle se trouve associée une autre question qui est celle de l'autorité sur laquelle doit s'appuyer tout pouvoir.

Pour une large part, la question de l'autorité se rapporte à la participation du peuple aux affaires publiques, conformément à la manière dont Paine définit ce qu'est une Constitution. L'instabilité des gouvernements constitutionnels est corrélative à leur manque d'autorité - et celle-ci à la non-participation du peuple à son élaboration (Ex : la III<sup>e</sup> République).

---

## **HANNAH ARENDT**

Hannah Arendt donne à juste titre raison à John Adams lorsqu'il dit qu'« une Constitution est une bannière, un pilier et un lien d'union quand elle est comprise, approuvée et aimée. Mais sans cette compréhension et sans cet attachement, elle pourrait aussi bien être un cerf-volant ou un ballon dans les airs ».

Ce qui est en cause dans ce débat sur l'idée de Constitution, c'est donc une conception limitative du pouvoir et par là même une philosophie et une anthropologie négative du pouvoir et de la nature humaine.

### **D'UNE CONCEPTION NÉGATIVE A UNE CONCEPTION POSITIVE DU POUVOIR.**

En vue d'une instauration d'un ordre de la liberté, Hannah Arendt propose un retournement de cette philosophie du pouvoir. La condition indispensable pour que la liberté prenne un caractère public, c'est que le pouvoir ne soit pas limité et au contraire occupe l'espace public.

Ce qui peut paraître étrange, est que les pères fondateurs de la révolution américaine, bien qu'imprégnés eux aussi de ces idées négatives sur la nature humaine et le pouvoir, instaurèrent une Constitution qui impliquait une philosophie du pouvoir instituant un ordre nouveau : il s'agissait de fonder, d'établir et non pas de limiter.

C'est ce qui fait toute la différence avec la Révolution française et sa philosophie des droits de l'homme : elle est critiquée par Hannah Arendt, car la Révolution française a confondu : **droits de l'homme** et **droits du citoyen** ... de plus ces droits se fondaient sur la naissance et ils se situaient à l'extérieur de l'ordre politique (non-intégré dans la loi positive).

Pour les Américains, il s'agissait, bien au contraire, de jouir du droit des Anglais, donc de les élargir à tous les hommes (ce qui est bien différent de droits s'appuyant sur la naissance) l'objectif final de leur révolution n'était pas la proclamation des droits de l'homme, mais la fondation d'un ordre politique, d'où l'élargissement à tous les hommes des droits des Anglais et corrélativement de la création de nouveaux centres de pouvoirs.

Cette entreprise implique de fait une toute autre philosophie et anthropologie de la nature humaine et du pouvoir.

---

## ESSAI SUR LA RÉVOLUTION

Vouloir instaurer un tel ordre de la liberté signifie une conception de la liberté qui ne se limite plus à la simple protection civile au moyen d'une Constitution limitant les excès du pouvoir et ceux qui le détiennent.

Le grand inspirateur des Américains fut Montesquieu, parce que précisément il est le seul penseur politique du XVIII<sup>e</sup> siècle à avoir défendu l'idée que pouvoir et liberté sont liés. L'originalité de Montesquieu réside précisément dans sa réflexion sur le pouvoir. Une phrase tirée de « l'Esprit des Lois » (XI,4) la résume fort bien : « *Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir* », à la seule condition bien sûr que le pouvoir ne se détruise pas lui-même.

Derrière cette conception du pouvoir lié étroitement à la liberté, Hannah Arendt distingue fermement la violence des prétendus « pouvoirs » tyranniques.

Sa philosophie positive du pouvoir l'a donc conduit à ne pas limiter ce pouvoir par la loi, car la loi diminue la puissance du pouvoir, mais à rejoindre la pensée de Montesquieu pour qui « le pouvoir arrête le pouvoir ».

Dans cette perspective, il s'agissait bien plus que de la séparation bien connue des pouvoirs exécutifs, législatifs et judiciaires, mais de fonder l'Union, à l'instar d'une Constitution telle que la concevait Thomas Paine (voir citation plus haut).

Cette Union était une « république confédérée » qui selon le langage de Montesquieu associait les aspects bénéfiques de la monarchie en matière d'affaires extérieures et les aspects bénéfiques de la république concernant les affaires intérieures.

On retrouve ici la pensée politique traditionnelle sur les formes mixtes du gouvernement. Ce qui est d'ailleurs tout à fait étonnant dans le contexte du XVIII<sup>e</sup> siècle qui a vu naître les dichotomies, dont nous héritons encore à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, entre monarchie, démocratie et république.

Nous avons ici l'issue de notre problème de départ : toute révolution a pour objectif d'instaurer un ordre de la liberté, d'où la nécessité d'une Constitution - mais celle-ci, pour expliciter institutionnellement le succès d'une entreprise révolutionnaire, ne doit pas viser à limiter le

---

## HANNAH ARENDT

pouvoir comme s'il était de fait un moindre mal et à se contenter de protéger les libertés civiles.

Cette Constitution (cf. Th. Paine) doit être un acte du peuple par le moyen de conventions, pour constituer un gouvernement dont le pouvoir est lié à la liberté, la Constitution doit donc consolider la révolution comme instauration d'un ordre de la liberté.

Au nombre des pères fondateurs de la révolution américaine, Madison est de ceux qui ont parfaitement compris qu'il fallait équilibrer le pouvoir par le pouvoir : « *Ce ne sont pas les États qui doivent abandonner leurs pouvoirs au gouvernement national, ce sont plutôt les pouvoirs du gouvernement central qui doivent être considérablement étendus. Il doit constituer un instrument de contrôle de l'usage que feront les gouvernements des États, des pouvoirs considérables qu'ils doivent conserver* ».

Si Hannah Arendt rejoint bien Madison, c'est parce que pour l'auteur de *Essai sur la révolution*, le pouvoir est l'association de forces individuelles en vue de constituer une puissance (il en est de même analogiquement du passage des États au gouvernement fédéral). La puissance est un des moyens qui permet la pérennité d'une institution, de la constitution d'un ordre de la liberté.

Pour Hannah Arendt, la révolution américaine est l'exemple unique, quoique imparfait, d'une révolution moderne qui a réussi : ce passage de la libération à l'instauration durable d'un ordre de la liberté.

Toutes les autres ont échoué car elles ont sombré dans le totalitarisme ou bien elles ont été stoppé au moyen de gouvernements constitutionnels limités. Voici ce qu'écrit Hannah Arendt dans *Essai sur la révolution* (p. 225) : « *Croire que les Constitutions éphémères qui virent le jour en Europe dans l'après-guerre ou même celles qui les précéderent au XIX<sup>e</sup> siècle et qu'avaient inspiré une méfiance à l'égard du pouvoir en général et la peur du pouvoir révolutionnaire du peuple en particulier, pouvaient instituer la même forme de gouvernement que la Constitution américaine, née de la confiance d'avoir découvert un principe de pouvoir assez fort pour fonder une union perpétuelle, c'est se laisser abuser par les mots* ».

François BOURDIN

# FAIRE RENDRE RAISON A LA RAISON

**Du bon emploi de l'Utopie contre les  
mensonges du pragmatisme**

*"Ils revoyaient, là-bas, quand  
leurs yeux se troublaient de faiblesse,  
la cité idéale de leurs rêves, mais  
prochaine et comme réelle, avec son  
peuple de frères, son âge d'or de  
travail et de repas en commun."*

*E. Zola, Germinal (1865), p. 1328*

La politique semble devenu aujourd'hui synonyme de la pragmatique. Faut-il s'en réjouir ? La question de la communauté humaine idéale ne devrait-elle pas être, au moins dans cette revue, notre objet prioritaire de réflexion ? Cette question un peu brutale ne fait somme toute que réveiller une autre préoccupation, la préoccupation politique par excellence : celle de la définition du meilleur lieu d'un vivre-ensemble, celle de la Cité. Lieu de référence, lieu sans lieu d'incarnation, autrement dit Utopie. Mais l'histoire de l'utopie est longue et complexe. Y porter son regard c'est d'une part s'attaquer à un problème de production conceptuelle, et de l'autre à la question du contexte, historique et social, de l'emploi de ce concept.

On sent bien qu'il y a là un passage à la fois obligé et difficile. Il y a bien sûr référence à un « idéal-type » qui trouve son origine chez Platon dans la *polis* grecque, renvoyant ainsi à l'idée d'« Age d'Or » de la « ville-cité », ou à l'idée de la reconstitution de la *gemeinschaft*, la

---

## FAIRE RENDRE RAISON ...

communauté perdue de la pensée allemande après la fracture de l'urbanisation industrielle.

Au XIX<sup>e</sup> siècle l'invention du souci archéologique n'est sans doute pas étrangère à la réponse que l'on souhaite apporter à l'angoisse politique issue de l'aufklärung et des révolutions politiques de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Que l'on songe plus tard à l'impact, décelable dans la lecture qui en fut faite par exemple par les fondateurs de la sociologie, les futurs durkheimiens, de *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges. Plus généralement l'apport de l'histoire - l'histoire des cités médiévales de Pirenne par exemple - ou l'« invention » archéologique de la cité grecque ont été à la fois le terreau de l'exaltation romantique (que l'on songe à Chateaubriand ou à Hölderlin) et une des bases de la réflexion sur le milieu social comme lieu d'une communauté possible. L'étude de la fonction du modèle de la communauté n'est alors rien de moins que l'explication des conditions auxquelles une cité humaine parviendrait à la réalisation du lien social et à l'épanouissement de la citoyenneté individuelle.

Ces réflexions nous invitent à penser que le souci de la cité dans notre contexte contemporain n'est peut-être que l'expression du désir de revêtir l'action politique d'une dimension à la fois sociale, morale et eschatologique. En un sens, il y a peut-être dans l'omniprésence d'un certain souci communautaire, un invariant étrange, une matrice originelle ou une sorte de schème qui anime aussi bien les penseurs politiques que les chercheurs en sciences humaines. Cet invariant est fondamental pour nous parce que nous pensons qu'il dissimule au sein de notre modernité (1), que Max Weber définissait pourtant comme rationnelle, légale, et impersonnelle, le lien entre un discours réformateur-nationalisateur sur la société humaine et en réalité la production d'un discours utopique. L'intervention politique et technocratique dont il est somme toute question n'est peut-être pas tant cette grande machine froide décrite par Orwell, et au lieu d'avoir peur, essayons d'y voir aussi le lieu inattendu de production de l'idéal.

*« Une telle planification, limitée au premier abord à l'avenir immédiat, ne peut-elle et ne doit-elle s'assigner des perspectives plus lointaines et plus élevées qu'impliquent la vie indéfinie d'une cité. Une telle littérature différerait grandement de la traditionnelle et contemporaine « littérature*

—1- Terme que nous reconnaissons ici parfaitement approximatif.



*d'utopie ». Elle serait régionale, localisée, au lieu de ne s'appliquer à aucun lieu ; elle serait réalisable. Ainsi nous apparaîtraient (...) les moyens de définir les lignes de développement de la légitime **euto-pia** ».*

Patrick Geddes, *Cities in evolution*, Londres 1915, p. 254

Cette articulation entre le discours rationalisateur de la modernité et le discours utopique ne doit peut-être conserver que le statut d'intuition. Car la rationalisation est bien la caractéristique forte de la période contemporaine, mise en évidence par l'emploi du langage et des techniques de la science. C'est ce par quoi les réformes sociales et politiques se donnent des fins objectives, nécessaires (et fondées incontestablement par le travail de la science sociale de révélation des besoins). Les discours politiques de la modernité en usant de la rationalité parviennent en quelque sorte à sortir de la controverse sociale, à échapper à leur propre mise en question politique : les orientations prises sont rationnelles en sorte que les fins sont politiquement neutralisées et qu'il peut y avoir, en revanche, inflation de discours sur les moyens. L'image utopique de la communauté ne devrait-elle pas dès lors redevenir pour nous un instrument dans la bataille sociale, en tant d'une part qu'utopie concrète de fins qui doivent pouvoir être réalisées pour être proférées - c'est ici une **forme discursive** qui met en ordre la représentation d'un monde possible et souhaitable - d'autre part comme cristallisation idéologique qui au sein de la bataille sociale donne aux fins de l'intervention technocratique la légitimité et l'autorité les plus vastes. Encore faut-il ne pas se contenter de lire la rationalité des discours et des pratiques sociales pour ce qu'elles se donnent elles-mêmes (car le discours est impuissant à sortir de la tautologie : la rationalité condamnant l'intellectuel contestataire à la circularité des discours explicatifs). Au contraire, c'est au regard de l'utopie qu'il faut interroger cette rationalité, il faut oser sortir de son axiomatique pour poser les questions essentielles de son sens, en sorte que cette rationalité que l'on pensait comprendre - s'efface et dessine en creux ces dimensions utopiques du rapport social lui-même, dimensions que l'on avait cru pouvoir qualifier simplement de simples résidus symboliques du passé de notre communauté humaine. L'utopie peut certes être terrible, elle peut devenir la fin la plus disciplinarisée de notre société, ainsi que le laisse penser quelques pages superbes de

---

## FAIRE RENDRE RAISON ...

Michel Foucault. « *La ville toute traversée de hiérarchies, de surveillance, de regard, d'écriture, la ville immobilisée dans le fonctionnement d'un pouvoir extensif qui porte de façon distincte sur tous les corps individuels : c'est l'utopie de la Cité parfaitement gouvernée* » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 200). La forme peut en être familialiste et philanthropique - que l'on songe aux réformateurs sociaux le playsiens ou socialistes. L'utopie conduit toujours à une gestion scientifique des populations des cités à venir qui peut faire trembler mais dont a su retirer, faut-il le redire, beaucoup pour le bien-être humain.

Si les sociologues et les réformateurs sociaux y travaillent néanmoins c'est que l'enjeu est de taille, telle ici celui de l'urbanisme. Comme le note P.-H. Chombart de Lauwe, « *L'urbanisme hérite d'une longue tradition qui est celle des utopistes et celle des théoriciens socialistes de la « Cité communautaire » (Famille et habitation, tome 1, p. 151). C'est sans doute de ce point de vue qu'il faut comprendre l'importance qu'a pris dans la ville moderne le problème du logement de la main d'oeuvre. C'est un problème vital pour l'économie et qui vient de la concentration de la population qu'a imposé le développement de l'industrie. Mais c'est aussi un cas « critique » au sens profond du mot, où est mis en question avec une particulière acuité et une particulière urgence le statut de l'homme dans la cité* ». Cette dernière question est bien sûr essentielle (2), c'est du moins pourquoi cette réflexion nous intéresse.

Une étude plus approfondie sur l'élaboration et sur le rôle joué dans nos discours par une sorte d'inconscient communautaire, renvoie finalement autant à une analyse du lien entre l'énonciation d'un discours sur les problèmes politiques et sociaux (affirmé comme savoir) et la production d'un discours utopique, qu'à la mise en cause de la cohérence interne de ce discours rationalisateur qui se veut à la fois observateur et prospectif. En un sens, parler de l'utopie c'est oser une forme d'épistémologie de notre conscience politique et sociale, en tant qu'étude de la constitution du savoir et de son affirmation en tant que savoir.

Paradoxalement alors, l'utopie ne relève pas d'élucubrations idéalistes sur un monde futur et meilleur, c'est aussi une lecture du passé. Car interroger le passé des pratiques politiques et sociales de ce siècle doit nous permettre de mettre à jour un certain nombre de structures

→2. Quoique par nature elle contredise les principes de scientificité que se fixe un sociologue. Dans quelle mesure la **préoccupation nostalgique** de l'urbanisme n'est pas aussi celle de la sociologie ? Pourquoi sinon, parlant de l'utopie de la cité communautaire, dire que c'est « **de ce point de vue** qu'il faut comprendre... » Est souligné pourtant ici l'importance de l'économie dans la forme prise par les problèmes urbains (« C'est un problème vital... »), c'est-à-dire que le sociologue conçoit bien que la société n'est pas seulement un lieu autonomisé (et autonomisable épistémologiquement) de production des modes de vie, mais aussi le lieu « où s'élaborent, **sous des pressions opposées**, les structures sociales de demain » en sorte que d'une certaine manière ces problèmes ne font que spécifier les règles générales du mode de production. Cependant, n'est-il pas clair que ce n'est pas là l'essentiel, on préfère insister sur le fait qu'il s'agit d'un « cas **critique** » au sens profond du mot où est mis en question (...) le statut de l'homme dans la cité » ? A quelle crise sociale, philosophique, ...? cette mise en cause **critique** de l'homme se rapporte-t-elle ?

En sorte que, au travers de ces questions, on serait encore une fois fondé à se demander à quel idéal -ou idéalisation ?- de l'homme, ce mythe de la cohabitation sociale comme communauté à promouvoir renvoie-t-il ? Voir dans quelle mesure un sociologue peut-il, sans préjudice fondamental à son travail, rapporter ses résultats à une vérité qui résiderait dans l'homme et non pas seulement dans le social ?

inconscientes, de schèmes, de matrices - qui structurent les discours et les pratiques sociales et qui déterminent l'organisation même de ce que nous nommons la connaissance. C'est dans cette perspective que la notion de schème inconscient de la connaissance prend tout son sens. Car qu'est-ce que l'inconscient sinon précisément l'oubli de l'histoire (au sens par exemple de la démarche freudienne de mise à jour de l'inconscient au travers de l'objectivation historique du sujet). Autrement dit, l'inconscient de nos savoirs rationnels c'est avant tout l'histoire sociale de ces savoirs ; ce schème inconscient, ce sont les conditions sociales de production des discours et des pratiques, conditions oubliées, occultées (au sens où Marx parle de l'oubli des conditions sociales de production dans la définition du « fétichisme de la marchandise »). L'inconscient, ce sont tous les discours et pratiques des disciplines politiques séparées de leurs conditions sociales d'élaboration et qui, par cet oubli même, en viennent à produire un discours implicite (on dirait un méta-discours) aux effets que l'on pourrait qualifier de proprement idéologiques. Et réfléchir sur l'utopie c'est peut-être déjà sortir de ce piège.

Reconnaître l'utopie au travers de l'histoire sociale des instances produisant nos savoirs et nos pratiques permet donc l'esquisse d'une épistémologie généalogique de ce que nous tenons purement et simplement pour des discours légitimes et incontestables. Mais cela doit surtout permettre d'avoir comme première à l'esprit la question - toujours à réeffectuer - de savoir comment penser notre travail (de chercheur, d'intellectuel, d'engagé dans le monde social à divers titres) en sorte que, précisément, nos discours, nos travaux, ne soient pas de simples projections de ce rapport inconscient et confortable dont nous voudrions justement tenter de nous faire le révélateur. Il ne faut jamais perdre de vue l'horizon l'utopique. Ni la Cité de nos rêves, ni la communauté de nos espérances. Il faut sans doute au contraire en les reconnaissant pleinement comme un « fantasme constitutif » de nos savoirs, oser en faire, au delà des arrières mondes de la rationalité, les sources d'une lueur fragile pour notre idéal politique d'aujourd'hui.

**Pierre-Paul ZALIO**

---

Maurice  
**CLAVEL**

Monique  
Bel

BAYARD ÉDITIONS

**Vient de paraître : prix franco 148 F**

**Rappel :**

- ♦ Numéro 23 de « Cité » : Hommage à Maurice Clavel
- ♦ François Gachoud : « Maurice Clavel, du glaive à la foi » livre 236 p. - prix franco 130 F
- ♦ Plaquette 60 pages « Maurice Clavel et nous »  
Prix 25 F franco



---

---

# A la sortie de la captivité d'Egypte

Le système social qui se proclamait l'héritier des espoirs séculaires de l'humanité et prétendait combler l'aspiration des masses à l'égalité et à la justice s'est effondré en un éclair. Il a prouvé qu'il était aussi incapable de soutenir une compétition économique avec le capitalisme que de nourrir sa propre population. Ce changement soudain a quelque chose de choquant.

Le mur de Berlin, ou les barbelés de Rozvadov entre Eger et Schirnding, en sont le symbole. Des milliers de personnes ont été abattues ou emprisonnées pendant des dizaines d'années pour avoir tenté de franchir ces frontières. Et voilà qu'une foule a démoli le mur avec de petites pelles, comme des enfants défont un pâté de sable, et les chevaux-de-frise aussi ont disparu. Tout s'est évanoui avec une incompréhensible facilité.

L'élan accumulé pour enfoncer ces portes ouvertes persiste cependant et entraîne les gens dans une « échappée vers la liberté » dont ils s'étonnent de voir qu'elle ressemble davantage à une chute qu'à un essor. La chose se comprend.

La brisure n'a pas rompu que les barrières frontalières, mais la continuité de notre vie à tous. Coup d'état pour les apparatchiks, privés de leur rapport au pouvoir. C'est aussi une révolution dans l'existence des citoyens qui s'opposaient à eux. Effondrement des stéréotypes. Les dissidents d'Europe centrale et orientale semblent avoir soudain perdu

leurs objectifs et le sens de leur vie. Eux aussi sont sommés de se démilitariser, de se reconverter. Et ceux que l'on disait « de la zone grise » parce qu'ils collaboraient passivement avec les communistes sous prétexte de ne se mêler de rien n'ont pas moins de mal à se recréer une identité en marquant enfin leur différence. Ils ne pourront plus mettre leurs échecs présents et futurs sur le compte de l'incompétence de supérieurs hiérarchiques inaccessibles, amnistiés d'avance de toute faute par leur appartenance aux cadres du parti. La peur d'avouer personnellement son impuissance, réelle ou fictive, n'a rien de flatteur. Les nations et ethnies des différents États d'Europe centrale et orientale restent plantées là à regarder autour d'elles. Que s'est-il passé au juste ? Les voilà arrivées au but. La liberté est enfin acquise. Les opinions sont toutes permises. Et voilà qu'on se rend compte que, la plupart du temps, l'on n'en a pas.

La majeure partie des efforts de trois générations a été consacrée à la lutte contre la contrainte extérieure, à la résistance contre le totalitarisme. La réflexion, les arts, l'action politique tournaient autour de la dénonciation des mensonges, des méfaits et des crimes du régime qui vient de tomber et visaient à combattre sa démagogie. Certes, la plupart des gens raisonnables étaient insatisfaits du régime, le critiquaient ouvertement ou clandestinement, et le considéraient comme sans perspective à long terme. Mais qui prévoyait un effondrement aussi rapide ? Les têtes pensantes se concentraient beaucoup plus sur la critique que sur la recherche de solutions alternatives.

La chute du socialisme ou de ce qui se prétendait tel n'est donc pas seulement celle des détenteurs du pouvoir, mais aussi celle des gens « ordinaires » qui avaient plus ou moins adapté leur existence au système. Chacun, sous le régime stalinien ou post-stalinien, devait nécessairement pour vivre acquiescer un « statut social secondaire » et s'y conformer à sa façon. A l'exception des dissidents exécutés et d'un nombre négligeable de réfractaires (un pour mille de la population !), tous les autres ont conquis ce statut - niveau de formation, situation professionnelle, dignité sociale, fortune - en échange d'activités qui comportaient un certain degré de compromission avec le régime honni et ridiculisé. Même un citoyen qui, par extraordinaire, n'aurait rien obtenu pour lui-même est bien conscient que ses enfants ou ses parents proches doivent leur situation à une attitude de collaboration ou d'attente passive.



---

## ***SORTIE DE CAPTIVITÉ***

L'héroïsme de ceux qui préparaient activement la chute du régime est aujourd'hui à son tour dévalorisé, à mesure que l'on apprend combien sa puissance prétendue était en vérité ridicule. Depuis cinq ans, l'Union Soviétique déployait ses forces nucléaires sur le territoire des pays satellites et la hantise de guerre et de répressions se justifiait. Au lendemain du coup d'État, nous sûmes que le régime communiste, qui n'était pas capable de subsister sans aide de l'Occident, aurait été bien en peine de mener contre lui une guerre.

Connaissant maintenant le fin mot de l'énigme, nous avons presque honte de ne l'avoir pas plus tôt percé à jour. La chute dérisoire du régime a dévalué à nos yeux jusqu'au sacrifice de nos morts...

Or, c'est juste au moment où s'écroulent les valeurs qu'ils tenaient jusqu'ici pour incontestables, que les citoyens d'Europe centrale et orientale sont invités à s'exprimer, à clamer leurs convictions et à décliner leur identité. Enthousiastes, ils se ruent sur les micros, écrivent, hurlent à pleine voix. Mais que disent-ils ?

Des gens qui se présentent les uns aux autres ne recourent en général pas d'abord aux critères du « statut social primaire » que sont le sexe, l'âge, la race, la nationalité ou le rang dans la fratrie, parce qu'ils vont de soi et qu'il n'y a aucun mérite à les posséder. Ils préfèrent se signaler par ce qu'ils ont acquis du fait de leurs mérites, comme leur profession, leur formation, leur fortune, c'est à dire les critères de leur « statut social secondaire » déjà évoqué. Mais voilà qu'au moment de se présenter ainsi, maintenant nos voix se brisent et nous nous taisons. Une évidence nous accable : tout notre statut social secondaire était, et est encore, étroitement lié au régime sous lequel nous avons grandi et vieilli. Notre bonne situation prouve que nous avons été conformistes et dociles. Notre argent et nos biens immobiliers attestent notre absence de scrupules et notre collaboration avec le régime. Nos dignités académiques, nos carrières, la situation de nos enfants, nos vacances au bord de la mer et nos voyages à l'étranger, tout est signe de nos relations plus ou moins étroites avec le cercle dirigeant du parti communiste que nous accusons à présent de l'état catastrophique de notre pays.

C'est ainsi que la chute des dictatures en Europe centrale et orientale a laissé, non seulement les anciens protagonistes de l'Etat et du Parti, mais presque chaque citoyen dans une situation d'extrême précarité quant à son identité sociale. Au moment où il pourrait enfin

la proclamer et déclarer leurs opinions sans risques, il se rend compte que tout ce qui a fait sa vie a été, d'une façon ou d'une autre, compromis et souillé par la collaboration avec le régime. Les valeurs sociales normales sont si contaminées qu'il ne peut plus adhérer sans honte qu'au « statut social primaire » qu'il a hérité : au sexe, à l'âge, à la génération, à la race, la nationalité et la religion. Et le critère qui se prête le mieux à cette auto-détermination, comme à l'auto-défense éventuelle, c'est celui de la nationalité.

**Le nationalisme comme expression de l'absence de valeurs**

Si je dis que je suis slovaque, tchèque, polonais, hongrois ou allemand, non seulement je m'identifie, mais je m'intègre à une communauté qui a subi le même destin. La déclaration m'innocente du même coup car (presque) tous les autres Slovaques, Tchèques, Polonais, Hongrois ou Allemands ont participé comme moi à la perpétuation du régime communiste. La nationalité est donc la seule chose que je puisse déclarer sans avoir à craindre la question fatale : « Moyennant quoi as-tu obtenu cela ? ».

Le nationalisme, si massivement répandu chez les citoyens d'Europe centrale et orientale, est ainsi l'expression d'un vide des valeurs, le signe de leur absence. La liberté a été conquise, mais il n'y a pas de quoi la combler.

Je veux croire que ces gens surmonteront leur pauvreté en acquérant un nouveau statut social par leurs propres efforts et non plus par une collaboration honteuse avec le régime, et qu'ils retrouveront confiance en eux-mêmes. Quand ils pourront se différencier selon leurs mérites et leurs qualités, leur nationalisme pourra progressivement s'effacer.

Observons que le nationalisme culmine parmi ceux qui se sont soumis le plus facilement et se sont laissés le plus humiliés. C'est là qu'ils retrouvent la dignité et la fierté à laquelle ils avaient jadis renoncé sans broncher. Plus vite se restaurera leur « statut social secondaire », plus vite ils dépasseront la frustration qui les pousse au nationalisme.

Toutefois, les États occidentaux ne devraient pas répéter la faute commise envers l'Allemagne vaincue lors de la signature du Traité de Versailles. Une paupérisation des nations de l'Europe centrale et orientale pourrait entraîner à d'autres tristes victoires nationalistes, et la liberté récemment conquise se dépraver encore en manichéisme. Car

---

## ***SORTIE DE CAPTIVITÉ***

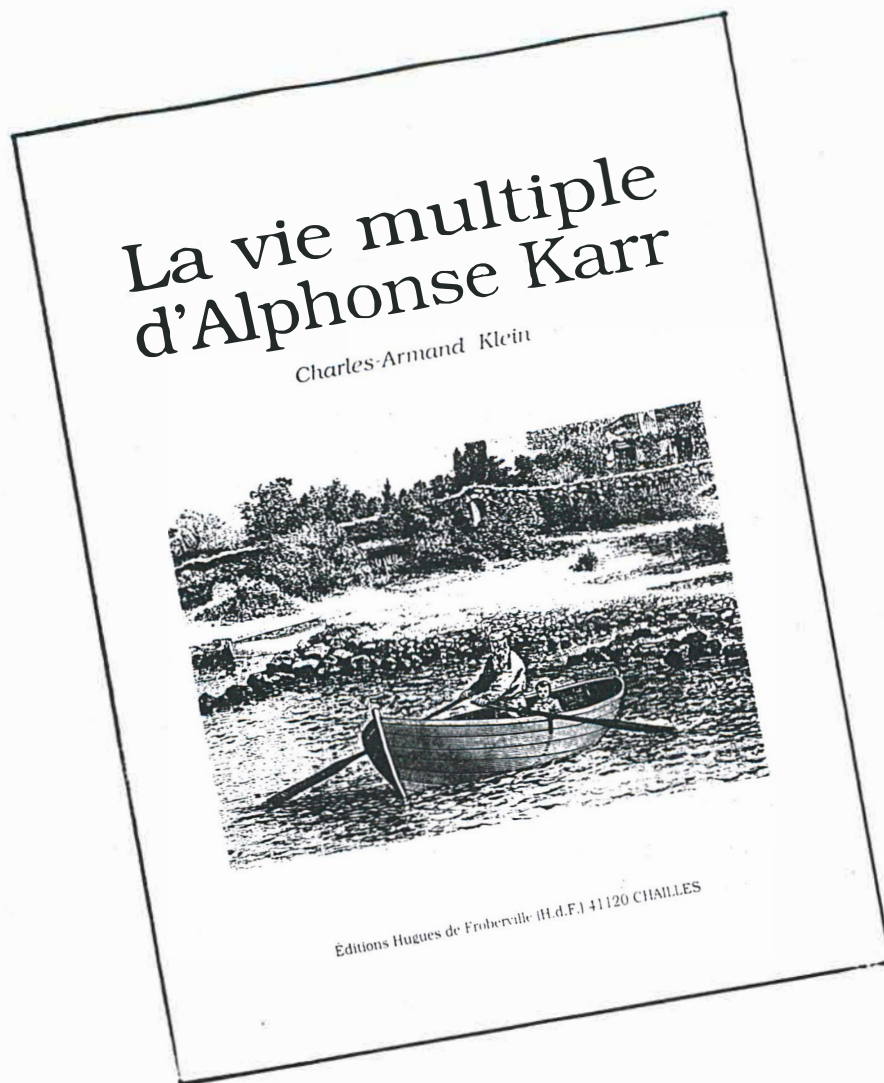
voilà trois générations qui ont grandi dans l'idéologie de la lutte des classes réduite à la recherche permanente d'un ennemi incarnant le Mal. Tandis qu'après la paix de Versailles et sous l'effet de l'inflation, l'Allemagne sombra dans le racisme et le nazisme, au contraire, après la seconde guerre mondiale, les Allemands se rangèrent au premier rang des Européens. Le mérite en incombe au soutien accordé à leur économie, à leur fierté d'avoir pu transformer des ruines en un état prospère. Il est à souhaiter que les Occidentaux sachent montrer aujourd'hui autant de générosité, de prévoyance et de moyens financiers.

L'Europe assistera sans doute ces prochains temps à une nouvelle version de la sortie d'Egypte et de la marche vers la terre promise. Les générations présentes en Europe centrale et orientale ont quarante ans pour traverser le désert sous la conduite de leurs « Moïses », bouchant leurs oreilles aux admonestations, au repentir et aux encouragements au travail de leurs prophètes, et ne songeant qu'aux marmites égyptiennes pleines de viande dont leur départ a frustré leurs enfants. Peut-être leurs descendants pourront-ils aborder au pays de Canaan. La seule question est celle de la manne. Qui nous la fera tomber du ciel, sur ce chemin du désert plein de disputes et de litiges, et nous empêchera de crever de faim ? Pour le reste - maudire, vociférer, se disputer - nous sommes experts.

Fasse que nos enfants nous pardonnent l'héritage terrible que nous leur transmettrons.

**Jirina SIKLOVA**

→ Mme Jirina Siklova , docteur en philosophie, née en 1935 à Prague, professait dans les années 60 au département de sociologie à l'Université de Prague. Chassée de sa chaire et devenue dissidente au cours des années 70, elle a été emprisonnée en 1981. Elle a repris récemment son activité universitaire. Le texte présent est la transcription abrégée par notre collaborateur Martin Hybler d'une conférence prononcée en automne 1990 à Franken (R.F.A.) et publiée dans la revue « Pol » en janvier 1991.



**Charles-Armand Klein :**  
**« La vie multiple d'Alphonse Karr »**  
**Ed. Hugues de Froberville**  
**Livre 160 p. - Prix franco 127 F**  
**Réglement à l'ordre de « Cité »**

---

---

# Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre

A la suite du traumatisme de la défaite de 1945, comment le Japon a-t-il pu conserver non seulement des institutions monarchiques, mais également le même monarque ? Au delà de la très grande capacité d'adaptation du peuple japonais à un environnement nouveau, ce sont les vertus même de la monarchie qui ont permis d'accompagner le passage du militarisme à la démocratie libérale. Eric Seizelet, spécialiste du droit constitutionnel japonais décrit et explique dans un ouvrage très documenté (1) comment s'est effectué le passage entre deux types de monarchie.

La Restauration Meiji avait institué à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un système reposant sur trois principes : l'empereur occupait une place prééminente avec d'importantes prérogatives politiques ; la légitimité impériale s'appuyait sur une mystique religieuse, le Shinto ; l'empereur exerçait un pouvoir personnel direct.

Après avoir connu une phase constitutionnelle, puis une période de démocratie parlementaire, l'empire allait connaître une troisième phase, totalitaire, qu'il convient néanmoins de distinguer du fascisme ou du nazisme : pas de culte de la personnalité, pas de mouvement de masse, pas de violence intérieure, pas de corps de doctrine.

→ Eric Seizelet - « **Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre** » - Ed. Maisonneuve et Larose - 421 p.

## **LA DÉMOCRATISATION DE LA MONARCHIE**

Bien que Hiro Hito ait joué un rôle éminent durant la guerre en sa qualité de chef des armées et ait été l'acteur du consensus national, les Américains se sont résolus à ne pas en faire un martyr. Il était en effet plus habile d'utiliser le charisme de l'institution impériale et les convictions libérales de l'empereur pour faire accepter un régime démocratique au Japon. Utiliser l'institution impériale, c'était reconnaître l'efficacité du régime monarchique, sinon ses vertus.

Un ensemble de mesures touchant à l'éducation, la liberté d'expression ou la laïcité de l'État ont d'abord été prises pour modifier l'environnement de l'institution impériale mais sans affecter son apparence. Ces mesures ont en quelque sorte constitué une révolution « en douceur ».

Dans un deuxième temps, la constitution est modifiée en s'inspirant de trois principes : la souveraineté revient au peuple ; le trône est érigé en symbole de l'état ; la personne de l'empereur est désacralisée. Les institutions de 1946 résultent ainsi d'une synthèse entre un héritage monarchique et une volonté démocratique pour donner naissance à la « monarchie-symbole ».

La personne de l'empereur est notamment désacralisée de trois façons : par la déclaration impériale de non-divinité, par la suppression dans la constitution des notions de sacralisation et d'inviolabilité de l'empereur, par l'abolition du crime de lèse-majesté.

Dans la nouvelle constitution, les pouvoirs de l'empereur s'avèrent assez minces : il peut recevoir en audience les diplomates, il « atteste » certaines décisions du cabinet (il ne s'agit pas là d'une condition de validité de ces décisions, mais la condition de leur entrée en vigueur) et il décerne des marques d'honneur.

Le caractère symbolique de la fonction impériale est accentué par la perte de sa dimension religieuse, par sa précarité - puisque le peuple souverain peut lui retirer à tout moment sa légitimité - et par les limites « doctrinales » que lui imposent le pacifisme et les valeurs démocratiques. Le système de l'empereur-symbole constitue le degré ultime du dépérissement du principe monarchique dans sa formulation gouvernementale à tel point que l'auteur considère qu'il s'agit d'une république couronnée.



Toutefois, si l'empereur a perdu de l'importance politique, il bénéficie par contre d'une puissance émotionnelle qui s'est libérée grâce à la disparition du carcan constitué par sa fonction passée de gouvernement. Le trône apparaît même revalorisé, puisque l'empereur, symbole de l'État et de l'unité du peuple, exerce une magistrature morale. Certes, l'empereur règne sans gouverner, mais, au dessus de la mêlée, il veille, neutre et impartial, à la continuité de l'État et de l'héritage national. De plus, derrière l'aspect symbolique, subsiste une fonction régulatrice (les « attestations ») et une certaine constance.

Il subsiste également une supériorité de la légitimité impériale par rapport à la souveraineté populaire qui s'exprime, par exemple, par l'adoption d'un calendrier « impérial » et dans les rapports qu'entretient l'empereur avec les forces d'autodéfense.

### **UN CARACTERE TYPIQUEMENT JAPONAIS.**

La famille impériale jouit d'un indiscutable prestige, même s'il s'agit plus d'un attachement à l'institution que d'une sympathie dirigée vers des personnes. Outre les apports universels du système monarchique (continuité et indépendance), deux traits typiquement japonais peuvent expliquer cette reconnaissance : d'abord, la société nippone est marquée par une culture de l'impermanence et une esthétique de la fragilité. L'empereur répond donc à une quête angoissée de la survie dans un monde perpétuellement recomposé. Ensuite, la société japonaise présente une propension à l'obéissance et au fatalisme, au peu d'esprit critique, au culte de l'autorité.

Il existe d'ailleurs des velléités de la part des milieux conservateurs au pouvoir depuis la fin de la guerre de renforcer la position de l'empereur, tout au moins dans le cadre de manifestations officielles ou religieuses. Il s'agirait là de rehausser son autorité symbolique plutôt que de lui accorder des prérogatives gouvernementales. L'élite technico-industrielle qui régent l'archipel sent d'ailleurs bien le besoin d'exprimer la communauté de destin et de stabiliser le corps social dans une période d'importantes évolutions économiques et sociales.

### **UNE DIMENSION ÉTHIQUE.**

Eric Seizelet précise bien ce qui différencie la monarchie-symbole japonaise des monarchies parlementaires d'Europe occidentale : au Japon, l'évolution s'est faite à chaud, à l'issue de la guerre, et non au

---

## ***MONARCHIE ET DÉMOCRATIE ...***

cours d'une longue période de transition ; l'empereur du Japon n'est pas Juan Carlos : il ne serait pas en mesure de défendre la démocratie si celle-ci était menacée ; ensuite, il tient sa position de par la volonté populaire ; enfin, il est tenu à l'écart de la politique active.

La caractéristique principale de la monarchie japonaise réside sans doute dans sa souplesse, puisqu'elle s'est adaptée aux apports extérieurs (et pas seulement en 1945), tout en conservant le souvenir de ses origines très anciennes. Aujourd'hui, la monarchie est vide de tout pouvoir politique, elle est d'essence éthique, mais n'est-ce pas ce qui compte au pays du zen ?

La monarchie, le chemin le plus court du totalitarisme vers la démocratie ... une solution à méditer pour l'Europe de l'Est ?

**Christian MORY**

---

---

# Aveuglement idéologique et clairvoyance romanesque

Professeur d'économie à Harvard, collaborateur de F.-D. Roosevelt puis de J.-F. Kennedy, John Kenneth Galbraith est l'un des premiers à avoir analysé la société de consommation dans *L'ère de l'opulence* (1), paru en 1958. Après un séjour en Inde de 1961 à 1963, où il est ambassadeur des États-Unis (2), il publie en 1967, *Le nouvel état industriel* (3), ouvrage dans lequel il examine les mécanismes du pouvoir au sein des grandes entreprises modernes. Par la suite paraîtront plusieurs autres essais d'analyse du système capitaliste, notamment *La crise économique de 1929* (4), ou de vulgarisation intelligente (*Tout savoir, ou presque, sur l'économie* (5), en collaboration avec Nicole Salinger). Il y a souvent, dans ses écrits, la volonté de bouleverser l'ordre économique établi, de déranger le cadre théorique douillet dans lequel se complait l'ensemble de la profession, de réveiller ce milieu si facilement enclin à se reposer sur les lauriers qu'il n'a pas toujours.

N'ayant plus rien à prouver, il se consacre désormais à l'écriture de romans, sans pour autant abandonner, à travers un univers, apparemment plus badin, son travail de remise en cause des idées reçues.

Avec *Monsieur le Professeur* (6), son troisième roman, Galbraith revient une fois encore sur les mécanismes boursiers. Il y a fort à parier

—(1) *L'ère de l'opulence* - Nouvelle édition revue - Ed. Calmann-Lévy - 1985.

—(2) *Journal d'un ambassadeur* - Ed. Denoël - 1970.

—(3) *Le Nouvel État industriel : essai sur le système économique américain* - 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée - Ed. Gallimard - 1989.

—(4) *La crise économique de 1929 : anatomie d'une catastrophe financière* - Nouvelle édition - Ed. Payot - 1989.

—(5) *Tout savoir, ou presque, sur l'économie* - Ed. Seuil, coll. Points - 1981.

—(6) *Monsieur le professeur* - Ed. Belfond - 1991 - Prix franco 110 F.

---

## ***AVEUGLEMENT... ET CLAIRVOYANCE***

que le krach d'octobre 1987, ses conséquences et les réactions qu'il a provoquées dans les milieux financiers, ne sont pas innocents dans le choix de ce sujet.

Au cours de ces études d'économétrie, Marwin, son personnage principal, observe une constante dans le démarrage des grandes crises financières. En effet, celles-ci sont immanquablement précédées par une période de hausse consécutive à un engouement inexplicable des opérateurs boursiers. Dans un premier temps, le cours des actions monte sans rapport avec l'état de santé réelle de l'économie nationale ou mondiale. Dans un second temps, cette progression étant fondée sur « *des espoirs échafaudés sur l'espoir d'une prospérité durable d'une envolée permanente des cours* », autrement dit sur du vent, intervient l'inévitable chute. Les ventes massives à perte, résultant de la panique qui s'empare du marché boursier, constitue l'élément générateur de la crise.

Marwin remarque, par ailleurs, que les grandes crises économiques ont toujours eu, dans l'Histoire, les mêmes conséquences immédiates. Un grand nombre perd beaucoup mais, parallèlement, un tout petit nombre gagne énormément. Ce fut le cas en 1929, évidemment, lors des grandes crises financières des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles mais aussi, plus proche de nous, en octobre 1987. Une idée germe dans son esprit : pourquoi pas lui.

Car pour faire fortune, il suffit, comme l'explique la femme de Marwin, d'« *emprunter des actions, [de] les vendre à leur cours actuel très élevé et [de] les remplacer quand leur cours se sera effondré, en empochant la différence* ». Ce qui correspond à la vente à découvert : pratique boursière risquée mais tolérée par les banques pour certains opérateurs privilégiés et fondée sur la vente d'actions que l'on a pas encore achetées. Marwin met alors, au point l'IRAT (indice des espérances irrationnelles) qui lui permet de déterminer, avec précision, le moment optimum pour effectuer une transaction et notamment pour vendre avant la chute fatidique.

Devenu professeur titulaire à Harvard, Marwin, épaulé par son épouse, parvient, conformément à ses prévisions, à faire rapidement fortune. Après avoir subvenu largement, aux besoins de la famille il met à exécution son plan. Les intentions de Marwin sont claires : « *je veux apporter ma modeste contribution à la cause libérale* [entendez progressiste] : *une politique de paix à l'extérieur et à l'intérieur, l'octroi*

*d'une meilleure chance aux zones urbaines déshéritées, une répartition plus équitable des revenus et un gouvernement qui assume de vraies responsabilités».*

Ainsi parmi ses projets décide-t-il de financer des contre comités dont l'objectif est de déboulonner les « Comités d'action politique » ou lobbies qui entachent la démocratie américaine. Ce projet, s'il était mené à son terme pourrait déstabiliser la société américaine dans son ensemble. Mais, « Big brother » veille ...

Ce roman est d'une grande richesse et, même s'il n'est pas toujours très bien traduit, est écrit avec beaucoup de finesse et d'humour. Il regorge de « *private jokes* ». On y trouve, aussi, pêle-mêle, des considérations sur le corps enseignant américain, sur les coutumes d'Harvard, sur l'Amérique profonde, sur les coulisses du pouvoir, ou encore sur la vieille Europe et l'empire austro-hongrois. Il est également parsemé d'anecdotes sur les derniers présidents américains et les économistes que Galbraith a été amené à fréquenter.

Mais au-delà de toutes ces qualités, l'intérêt essentiel de *Monsieur le Professeur* réside dans le regard quasiment girardien que pose Galbraith sur les moeurs du capitalisme financier. Ainsi, la dimension mimétique des crises, est-elle mise en évidence dans ce que Galbraith nomme démente : individuelle, dans les sociétés pré-industrielles, collective, dans les sociétés industrielles, imposées dans nos sociétés occidentales, totalement intégrées et au mode de vie tellement standardisé que le moindre écart par rapport à la norme rabaisse le contrevenant ou le non-conformiste, au rang de marginal ou de traître et fait de lui le bouc-émissaire idéal. « *Prenez mon cas*, fait dire Galbraith à un banquier texan, *si je n'avais pas la foi dans le Texas, dans son avenir pétrolier, dans l'utilité de ces vastes bureaux que nous apercevons ici, que se passerait-il ? Je serais traité comme un pestiféré* ». Et de reconnaître que cela est très dangereux mais qu'il ne peut faire autrement.

L'analyse que Galbraith esquisse du krach de 1987 n'est pas moins girardienne. Les financiers, les économistes et les politiques ont, dès le lendemain de la débâcle, désigné à la vindicte des boucs émissaires dont la raison d'être était de se disculper et de reporter sur d'autres (l'État qui laisse filer le déficit du budget, ou les marchés dits « dérivés », le courtage par ordinateur, ...) les responsabilités qui leur incombaient, à eux mais aussi au marché, pourtant réputé théoriquement infaillible.

---

## ***AVEUGLEMENT ... ET CLAIR VOYANCE***

Dans *Monsieur le Professeur*, Galbraith poursuit son travail de sape contre les fondements idéologiques de l'économie néo-classique, les constructions erronées de ses théoriciens actuels et leur entêtement à ignorer la dimension humaine, l'importance de phénomènes psychologiques et du mimétisme dans les relations économiques. Il le fait avec un talent et une facilité tels que le lecteur n'a nul besoin d'être un spécialiste d'économie politique pour pénétrer dans l'univers impitoyable de la finance.

**Patrice LE ROUÉ**



---

# Les mystères du comte de Chambord

Il faut le dire : jamais sans doute un prince sans couronne ne fut adulé de son vivant comme le comte de Chambord. Dès son plus jeune âge, le château de Chambord lui fut offert par souscription des Français. A Sainte Anne d'Auray existe toujours ce monument imposant montrant Henri V en tenue de Sacre, priant, entouré de personnages légendaires de l'histoire royale de France.

La lecture d'un livre relatant la vie de Henri V, comte de Chambord, procure toujours un sentiment d'intense tristesse. Peut-être parce que le Prince fut le dernier des Bourbons « aînés » et que, m'en excuse la famille de France d'aujourd'hui, il semblait exister un lien quasi mystique entre beaucoup de Français et leurs princes d'alors.

Tristesse encore, car l'exil, le jeu des partis, voire le discours royal, souvent mal compris des Français, firent échouer la restauration de 1873 d'une façon lamentable alors que tout était possible (voir les souvenirs de cette époque conservés au château de Chambord).

Le livre de Jean-François Chiappe ne fait que renforcer ce sentiment. Travail cohérent et fort bien écrit, l'approche en apparence aisée du sujet n'en est pas moins sérieuse, car l'auteur sait conter à merveille (on se souvient d'un *Cadoudal* époustouflant, et d'une série sur les *Guerres de Vendée* non moins remarquable). A la différence

— Jean-François Chiappe  
« Le comte de Cham-  
bord et son mystère » .  
Editions Perrin - 1990.

---

## COMTE DE CHAMBORD

d'un *Louis XVI* fastidieux par excès d'érudition et de détours en tous sens qui faisaient du lecteur le mieux intentionné un errant à la recherche d'un repère, le livre sur Henri V est bien construit et s'équilibre avec harmonie entre les faits, les hypothèses, les anecdotes et les questions non solubles.

Certains historiens ont cru déceler dans l'échec de la restauration de 1873 la conséquence d'une éducation « passéiste » de Henri. On a aussi parlé du poids de l'exil, voire de l'absence d'une connaissance réaliste de la France.

Jean-François Chiappe s'élève contre de telles affirmations : l'éducation du prince ne fut pas différente de celle des autres princes de son temps : si l'apprentissage du pouvoir n'eut pas lieu, ni la vie en terre natale après 1830, l'enfant-roi visita des usines, des ports ; il séjourna sur les Lieux Saints et fit de nombreux voyages en Europe. Il se rendit sur les champs de bataille et s'en fit expliquer le déroulement par des spécialistes, voire d'anciens acteurs. On lui donna pour précepteurs de prestigieux serviteurs de la France d'avant 1830...

Il aurait peut-être été intéressant de faire un parallèle entre l'éducation reçue par *l'enfant du miracle* et son cousin et futur héritier Louis-Philippe, comte de Paris. Des similitudes seraient apparues, qui ruineraient tout reproche concernant l'éducation du petit-fils de Charles X.

L'ambiance qui régnait à la Cour de Charles X en exil était plutôt gaie, en tout cas très digne. L'humour n'en était point absent et Henri hérita de son grand-père une finesse qui n'excluait pas les grivoiseries (si caractéristiques du XVIII<sup>e</sup> siècle).

A l'instar de la plupart de ses ancêtres, Henri V devint dès son plus jeune âge un cavalier accompli ; son intrépidité faillit d'ailleurs lui coûter la vie et le laissa boiteux (ce qui n'était pas très royal !).

Certes, Henri se trouva confronté à des influences familiales contradictoires : Jean-François Chiappe évoque la duchesse d'Angoulême (fille de Louis XVI), austère et dévote. En tout cas courageuse et intelligente. Mais aussi la mère, cette duchesse de Berry si passionnée, se jetant avec fougue sur le sol français pour tenter de soulever la Vendée et marcher sur Paris pour rétablir son fils dans ses Droits. Cette mère emprisonnée, humiliée, presque rejetée par sa famille et que le comte de Chambord aimera toujours malgré des séparations très longues.

Mais, de l'avis de l'auteur, l'influence familiale sans doute la plus négative viendra de l'épouse même du chef de la famille royale, Marie-Thérèse de Modène, meurtrie de ne pouvoir donner un héritier à la France. Or, cette princesse dont l'Histoire parle peu, vivait entourée de religieux dévoués qui tentèrent de contrecarrer les menées du Prince, notamment en faveur des Orléans pour qui la comtesse de Chambord éprouvait une aversion toute particulière. Ce ressentiment poursuivra la branche « cadette » jusqu'à la cérémonie d'enterrement du comte de Chambord où le nouveau chef de la Maison de France (le comte de Paris) s'abstiendra de paraître afin d'éviter des incidents ridicules.

Il y a des mots d'une cruauté sans nom : ainsi, le propos tenu à Louis-Philippe par un badaud l'aidant à monter dans une voiture, place de la Concorde, pour fuir la révolution de Février : « *Il n'y a pas de quoi ! J'attends ce jour depuis dix-huit ans* ».

De fait, Louis-Philippe a fui, tandis que Charles X s'est retiré avec dignité. Il est vrai que l'un avait la légitimité pour lui, tandis que le second, s'il n'avait pas, probablement, volontairement usurpé cette même couronne, la sentait très précaire. En posant la question de savoir si le roi des Français avait régné à défaut d'être le régent du jeune Henri V, Jean-François Chiappe évoque les rapports difficiles entre les membres de la famille royale. Dès 1849 (dès qu'un retour de la royauté parut possible), on tentera une réconciliation des princes et la fusion des partis légitimiste et orléaniste. Si le vieux Louis-Philippe jugeait indispensable cette réconciliation, il ne voulait pas y participer et laissa ses fils s'en charger après sa mort. Nemours et Joinville seront favorables à la reconnaissance de Henri comme le chef de la famille ; par contre, Aumale et la duchesse d'Orléans (mère du comte de Paris) ne voudront rien savoir (Aumale semble avoir eu des ambitions personnelles). Louis-Napoléon Bonaparte se jouera avec le brio que l'on sait de ces divisions.

Après 1870, et dès qu'une restauration paraîtra de nouveau possible, le comte de Paris s'en ira en Autriche visiter son cousin et lui déclarer qu'il le reconnaît comme chef de famille et donc comme Roi. Peut-être faudrait-il ajouter, par honnêteté, que le comte de Paris se savait alors l'héritier incontournable de Henri V...

Demeure la question politique.

Incontestablement, 1873 est l'année-clé de toute l'action du comte

---

## **COMTE DE CHAMBORD**

de Chambord. J.-F. Chiappe ne s'y est pas trompé, qui y consacre de très nombreuses pages. De ces mois de tous les espoirs mais aussi de bien des désillusions pour les royalistes français, les manuels d'Histoire ne retiennent que la question dite du drapeau. Deux ou trois lignes au plus.

La chose ne fut pas si simple. Le drapeau blanc ? Certes, le comte de Chambord se montra d'une intransigeance terrible sur cette question. Mais Jean-François Chiappe rappelle fort à propos que l'apparent dégoût de Henri V pour les trois couleurs n'avait de lien qu'avec la Révolution de 1830 (et non 1789) dont il fut l'enfant témoin et acteur (passif) d'une humiliation qui le blessa au plus profond de son être. Henri n'avait pas connu son père (le fougueux duc de Berry, assassiné par Louvel quelques mois avant sa naissance) et avait reporté toute son affection sur Charles X, ce grand-père tout à la fois majestueux, attentif et aimable. Lorsque, en juillet 1830, à Rambouillet, on lui annonça l'abdication de son grand-père et de son oncle en sa faveur, l'enfant n'en put croire un mot et se replongea dans les jeux qui l'occupaient avec sa sœur.

Plus tard, dans son exil autrichien, le comte de Chambord prit toujours soin de rappeler qu'il représentait un principe (la royauté légitime) dont le drapeau blanc était l'expression la plus visible. En fait, le Prince commettait une erreur historique car la France d'avant 1789 n'avait pas d'emblème.

Pourquoi donc Henri, appelé par une assemblée élue au suffrage universel à monter sur le Trône de ses Pères, s'est-il si énergiquement refusé à tout compromis ?

Son intelligence politique ? J.-F. Chiappe ne la met pas en doute. Bien plus, depuis son exil, le Prince suivait avec lucidité la vie politique française et les hommes qui la faisaient. Il ne pouvait pas ignorer la volonté de certains députés conservateurs qui, tout en souhaitant une restauration monarchique, ne voulaient surtout pas d'un roi qui gouvernât. Ce sera le cas de quelques élus de tendance orléaniste (comme le duc de Broglie) pour qui la forme du régime importait assez peu à compter de l'instant où la politique conservatrice resterait aux affaires. Or, Henri voulait gouverner, il avait des idées très précises sur les relations entre Assemblée et souverain, sur la question sociale, la décentralisation (il a laissé de nombreux textes d'une importance capitale).

---

**MARC DESAUBLIAUX**

Jean-François Chiappe n'élude pas la question de savoir si le Prince n'a pas manqué d'opportunité (mot horrible pour le comte de Chambord). N'aurait-il pas mieux valu prendre le risque de rentrer en France, monter sur le trône et là, s'opposer aux menées de l'Assemblée si celle-ci tentait de faire du Roi un non-gouvernant ? Telle était l'idée du député Chesnelong qui, avec un dévouement exceptionnel, essaya de trouver un projet de résolution qui appellerait Henri sur le trône sans évoquer la question du drapeau. Mais Chesnelong fut trahi par les siens (Broglie, Decazes...), puis désavoué par le comte de Chambord. Tout comme le duc de Castries, Pierre Bécot et d'autres, l'auteur met en évidence l'opposition latente entre le Roi et « ses » féodaux.

Tout de même, le comte de Chambord ne s'est-il pas « laissé vivre » dans un exil doré, poussé par son épouse prête à tout pour que les Orléans ne puissent un jour régner sur la France ?

Après l'échec de la restauration de 1873, Henri songea-t-il vraiment à un coup d'Etat ? Jean-François Chiappe le pense : les souvenirs de la duchesse de Berry et le drame de 1830 n'étaient pas loin.

Tels sont quelques uns des mystères qui entourent encore la personne royale de Henri V. D'autres, nombreux, sont racontés dans le livre, dont on ne dira rien ici, pour laisser au lecteur intéressé la joie de les découvrir.

→ Marc Desaubliaux est l'auteur de « La fin du parti royaliste (1889-1890) » - Editions Royaliste - 1986.

**Marc DESAUBLIAUX**

---

---

**Complétez  
votre collection  
de "Cité"  
avant  
qu'il ne soit  
trop tard !**

Plusieurs numéros de "Cité" sont épuisés, d'autres ne sont plus disponibles qu'en quelques exemplaires. Aussi, si vous souhaitez compléter votre collection, il faut le faire sans tarder, en profitant de l'offre spéciale que nous vous proposons : un tarif dégressif particulièrement avantageux. Vous trouverez la liste des numéros encore disponibles au dos de la couverture.

☛ **Tarif:** 1 ex. : 35 F - 5 ex. : 60 F - 3 ex. : 75 F - 4 ex. : 80 F - 5 ex. : 100 F - à partir de 6 ex. 15 F pièce.

☛ **La collection** des 21 numéros encore disponibles (N° 2 à 25 sauf les numéros 8 et 17) : prix franco 300 F.

**Les commandes sont à adresser à « Cité »,  
17, rue des Petits-Champs, 75001 Paris  
accompagnées de leur règlement.**



## REVUES RECUES

- **LE DÉBAT** - Numéro 65 - Mai/août 1991 - Prix 100 F - Au delà du paysage moderne (A. Berque) - Histoire et nature du paysage (A. Roger - M. Conan - G. Simon - J.-F. Augoyard) - Autres voies, autres vues (J.D. Hunt - Yoshio Nakamura) - Constructions (Ph. Nys - B. Lassus) - Politique du paysage (L. Chabason - B. Kaloara - P. Lamaison - Y. Renaudin) - Entretien avec Jack Lang - Autour du patrimoine (E. Pommier - J. Cuisenier - M. Augé - K. Pomian - J.P. Bady) - Où en est l'histoire de l'Art en France (J.-P. Bouillon - F. Cachin - P. Dagen - H. Damisch - P. Georgel - S. Guégan - E. Lebovici - F. Loyer - A. Merot - P. Rosenberg - A. Schnapper - P. Vaisse) - Sur la Bibliothèque de France (P.D. Leighton - D. Perrault).
- **LE DÉBAT** - Numéro 66 - Septembre/octobre 1991 - Prix 76 F - Les religions du monde communiste (M. Detienne - L. Vandermeersch - G. Nivat - P. Legendre) - La politique, l'opinion et les médias (M. dagnaud - G. Grunberg - J.-C. Guillebaud - N. Tenzerr - D. Wolton) - Le cas Pierre Rivière (D. Fabre - P. Lejeune - J.-P. Peter) - Philosophie les chemins de l'Histoire (R. Bénévent - H. Gouhier - G. Simon).
- **LE DÉBAT** - Numéro 67 - Novembre/Décembre 1991 - Prix 76 F - Ingérence : vers un nouveau droit international ? (M. Bettati, P. Hassner, J.-C. Ruffin) - Le mouvement humanitaire (B. Kouchner) - Le monde de l'après communisme (H. Carrère d'Encausse, A. Grjebine, J. Krulic, J. Le Rider, N. Werth, K. Wolicki) - Chine : l'agonie du dernier Empire (F. Deron) - L'éthique à l'épreuve de l'économie (M. Albert, H. Bonin, G. Lipovetsky).
- **ESPRIT** - Numéro 5 - Mai 1991 - Prix 70 F - Nouvelles responsabilités : écologie, bioéthique, démographie (D. Bourg - A. Fagot-Largeault - J.-M. Poursin - P. Van Parijs) - Entretien avec Hans Jonas - L'entrée dans la Résistance (J. Rovin) - Respect au citoyen (J.-M. Belorgey) - Merci à la vie (M. Mesnil).
- **ESPRIT** - Numéro 6 - Juin 1991 - Prix 95 F - Après la guerre du Golfe : paysage après la bataille - Vers la guerre des cultures ? (O. Mongin - D. Shayegan - N. Beyhum - S. Zeghidi - F. Ben Slama - J. Hassoun - V. Amiel - D. Lindenberg) - Sortir de l'humiliation (A. Meddeb - S. Fragié) - La France sur la brèche (T. Imache - C. Wiholdt de Wenden - R. Leveau) - La politique arabe de la France (T. Fabre - O. Roy - M. Marian - O. Roy - A. Sfeir) - Guerre du droit et intervention humanitaire (D. Grange - M.C. Smouts - M. Walzer - J.L. Pouthier) - Maghreb-Machrek : de nouvelles cartes (B. Stora - N. Khoury-Dagher - D. Grossman - S. Moses - P. Kemp - A. Sfeir - M. Marian - Y. Richard - O. Roy) - Le sacré et le droit (M. Cherif Ferjani - J.-L. Schlegeol - J. Maïla).
- **ESPRIT** - Numéro 7/8 - Juillet Août 1991 - Prix 70 F - Le mur de Berlin à Paris (L. Meri) - Retour en RDAZ (K. von Bulow) - Heiner Muller (J. Jourdeuil - J.-F. Peyret - F. Vassen) - L'Histoire jetable de B.-H. Lévy (J.-L. Schlegel) - La sexualité télé-visée (R.-W. Higgins) - Cinéma français (M. Mesnil) - Y a-t-il encore des critères d'appréciation esthétique ? (J. Molino - J.-P. Domecq - M. Le Bot).
- **ESPRIT** - Numéro 9 - Septembre 1991 - Prix 70 F - Le Juste entre le légal et le bon (P. Ricoeur) - Education et société (H. Atlan) - Quel avenir pour la Russie ? (G. Nivat) - Pourquoi le déficit des femmes ? (A. Sen) - Et l'écologie, par dessus le marché (C. Philibert) - Voilà l'homme selon Jean (J. Grosjean) - La vie posthume de Roland Barthes (E. Marty) - Francis bacon, William Golding (F. Regard).
- **ESPRIT** - Numéro 10 - Octobre 1991 - Prix 70 F - L'Europe et le spectre des nationalismes (P. Hassner) - La décolonisation de l'empire soviétique (M. Mendras et O. Roy) - Quelle alternative à l'État-nation ? (P. Kende) - Choses vues ... d'Europe (P. Lamy) - Une télévision sans programme (D. Mehl) - Liberté et pornographie (R. Dworkin).
- **ESPRIT** - Numéro 11 - Novembre 1991 - Prix 70 F - Une Europe sans fantasmes ? (O. Mongin) - La communauté européenne et les chocs de l'histoire (J. Delors, P. Hassner, J. Le Goff, A. Touraine) - Crainte ou désir d'Europe (M. Chaudron, C. Suaud, Y. Tertrais) - Europe : essai d'identification (P. Thibaud) - Europe, une communauté politique ? (E. Tassin) - Pertinence du supranational (J.-M. Ferry) - Les brouillards de Diadorim (K. Rosenfield) - Un écran sans images ? - Géographie des antagonismes algériens (G. Mandron).
- **ESPRIT** - Numéro 12 - Décembre 1991 - Prix 70 F - La guerre des sexes aux États-Unis - L'émergence de la démocratie à l'Est (C. Lefort, M. Molnar) - Quand l'espion ne vient plus du froid (P. Kemp) - Le délabrement de l'Occident (C. Castoriadis) - Contre l'humanitarisme (R. Brauman).
- **ETUDES** - Avril 1991 - Prix 48 F - L'ONU à refaire (J. Touscoz) - L'ANSEA, illusions et espoirs (M. Dassé) - La France au début 91 (B. Fessard de Foucault) -

---

Vingt ans d'action sociale (R. Lenoir) - De la bioéthique à la loi (P. Verspieren) - L'éthique dans l'entreprise (O. Lecerf) - Le principe anthropique (J.P. Lonchamp) - René Char (A. David) - Chrétiens en Europe (Cardinal Martini).

■ **ETUDES** - Mai 1991 - Prix 48 F - Quel pluralisme culturel aux États-Unis ? (F. Burgess) - L'avenir de l'économie américaine (P. Sicard) - Fils de la RDA (T. Gertler) - Droits de l'Homme au Togo (Yawo Agboyibo) - Procréation assistée (F. Lefebvre) - Educateur, un métier (M. Chauviere, G. Reyre) - Astres et astrologues (J.P. Sauzet) - Avenir de la solitude (J.F. Six) - Ecrivains Est-allemands (N. Bary) - La littérature des camps (J. Rolland) - Paroles de l'Eglise en matière sociale (C. Theobald).

■ **ETUDES** - Juin 1991 - Prix 48 F - La fin de la Yougoslavie ? (J. Krulic) - Brésil la démocratie difficile (V. Sukup) - Viêt-nam en sursis (F. Guilbert) - Le pacte social français et l'Islam (Ph. d'Iribarne) - Monnaies et monnaie en Europe (J. Fély) - L'intelligence artificielle (J. Ladrière) - Croire et agir (J.M. Carrière).

■ **FRANCE FORUM** - Numéro 269/270 - Avril-juin 1991 - Prix 30 F - Libre culture (J. Rigaud) - La résistance spirituelle (B. Voyenne) - La justice en sursis (G. Necchi) - Sauver la Sécurité sociale (D. Pellerin) Pétain cinquante ans après (P. Dhers) - De Gaulle et l'économie (J. Boissonnat) - Georges Pompidou, témoignages (J. Aubry) - Tocqueville, homme politique (J. Nantet) - Que faire du tragique ? (A. Le Gall) - La vie des Arts et Lettres (Ph. Sénart - H. Bourbon - R. Pucheu - François Fejto - J. Aubry - G. Verpraet - J. Chelini) - Que penser ? Que faire ? (Etienne Borne).

■ **FRANCE FORUM** - Numéro 271/272 - Juillet-Septembre 1991 - Prix 30 F - A l'Est du nouveau (J. Aubry - H. Bourbon) - Histoire du « Yougoslavie » (F. Fejto) - Reparamentiser la 5ème République ? (P. Avril) - Armée de conscription ou armée professionnelle ? (M. Saint-Criq) - Quel avenir pour les Français ? (D. Morenne) - Le temps, l'espace, les valeurs (J. Barrot) - Fantômes d'un vieux collège (E. Borne) - Léon XII, Jean-Paul II : même combat (R. Pucheu) - Idéologie et politique (A. Leroux) - L'Europe en débat (J. Mallet) - A l'Est, la liberté religieuse (J. Chelini) - Que faire du tragique (A. Le Gall).

■ **LES NOUVEAUX CAHIERS** - Numéro 104 - Printemps 1991 - Prix 50 F - Israël : Guerre du Golfe (B.-D. Hercenberg - P. Lichtenberg - E. Amado Lévy-Valensi - J.-R. Pessione) - Hommage à Edmond Jabès (J. Gdalia - D. Banon - H. Raczynow - J.-P. Faye - J. Eladan) - En attente du visage (C. Chalier) - Jésus est-il né au solstice d'hiver ? (M.-L. Lévy) - Maintenir la Choah dans le champ de l'histoire (M. Marrus) - Pogrom est un mot russe (L. Landau) - Le camp (R. Gren) - René Cassin, un sage et un combattant (L. Hamon).

■ **LES NOUVEAUX CAHIERS** - Numéro 105 - Été 1991 - Prix 60 F - La grande Allemagne, politique et civilisation (A. Grosser, K. Von Bulow, R. Von Thadden, R. Thalmann) - Le pire ennemi de l'Allemagne (E. Fackenheim) - Benjamin et "nous" (D. Guenoun) - Hannah Arendt, Karl Jaspers et l'Allemagne d'après-guerre (M. Leibovici) - L'Allemagne et Israël (S. Mosès) - Fauteur de guerre, fauteur de paix (W. Biermann) - Juger au nom de l'humanité (A. Braunschweig).

■ **LES NOUVEAUX CAHIERS** - Numéro 106 - Automne 1991 - Prix 50 F - A l'Est de l'Europe, le peuple d'Israël est vivant (J. Halperin) - Deux cents ans de citoyenneté commune (R. Gutman) - Abraham autrement qu'Ulysse, Emmanuel Lévinas (M. Leibovici) - La communauté israélienne de Barcelone (M. Puig-Moreno).

■ **RECHERCHE SOCIALE** - Numéro 118 - Avril/juin 1991 - Prix 70 F - Alternance, qualifications et insertion professionnelle (François Aballea).

■ **RECHERCHE SOCIALE** - Numéro 119 - Juillet/septembre 1991 - Prix 70 F - Enjeux universitaires et stratégies municipales (E. Auclair et F. Aballea).

■ **LA REVUE DU MAUSS** - numéro 12 - 2ème Trimestre 1991 - Prix 68 F - Le don perdu et retrouvé - Le don rituel dans la modernité (G. Nicolas) - Aux frontières de la prodigalité (A. Gotman) - Nature du don archaïque (A. Caillé) - Le marché comme simulacre du don (G. Berthoud) - Esthétique de la "dépense" (A. Salsano) - Le déjà-vu socio-économique (A.-J. Haesler) - Le pseudo-don des économistes (A. Insel) - Rationalisation et démocratisation sexuelles (A. Béjin) - La maternité sociale (D. Dagenais) - L'introuvable réciprocité (J.C. Mermet) - Ce dont parlent les mythes (P. Jorion) - don et usure (L. Hyde) - Le bien et le plaisir chez Platon (J.-L. Cherlonneix).

■ **LA REVUE DU MAUSS** - numéro 13 - 3ème trimestre 1991 - Prix 72 F - Droite ? ou Gauche ? - Les eaux troubles de la conflictualité politique (O. Mongin) - Secessio plebis (M. Maffesoli) - Les maîtres mots (E. Morin) - Droite ! Gauche ! (A. de Benoist) - De la gauche domestiquée à la gauche critique (J.-M. Vincent) - Approche métastructurelle du couple droite/gauche (J. Bidet) - Droite/Gauche (C. Mouffe) - Résolument à gauche (B. Guerrien) - Le MAUSS est-il apolitique ? (S. Latouche).



# Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

## Sommaires des anciens numéros

- Numéro 1 (épuisé) - Quelle défense nationale ?
- Numéro 2 - L'épreuve du terrorisme - Le dialogue social (Emmanuel Mousset) - Libéralisme : le vent d'Amérique (Alain Solari) - La psychiatrie en question (1) (Julien Betbèze) - Littérature (Philippe Barthelet) - Les lectures talmudiques d'Emmanuel Lévinas (Ghislain Sartoris) - Fausses promesses de Monsieur Garaudy (Alain Flamand).
- Numéro 3 - La psychiatrie en question (2) (Julien Betbèze) - Les hommes du pouvoir (Emmanuel Mousset) - Libéralisme à l'américaine (Alain Solari) - Quelle politique industrielle ? (entretien avec Jean-Michel Quatrepoint) - Défense : nouvelles données (entretien avec le général Pierre Gallois) - Hugo von Hofmannsthal (Philippe Barthelet) - "Finnegans Wake" de James Joyce (Ghislain Sartoris).
- Numéro 4 - Introduction à l'oeuvre de René Girard (Paul Dumouchel) - Table ronde avec René Girard et Jean-Pierre Dupuy - Municipales 1983 (Emmanuel Mousset) - "Polonaise" (Luc de Goustine) - Le théâtre de Gabriel Marcel (Philippe Barthelet).
- Numéro 5 - Tocqueville et la démocratie - "La Révolution conservatrice américaine" de Guy Sorman (Bertrand Renouvin) - L'Après féminisme (Emmanuel Mousset) - Réflexion sur l'insécurité (entretien avec Philippe Boucher) - Voyage en URSS (Michel Fontaurelle) - "Le sanglot de l'homme blanc" de Pascal Bruckner (Alain Flamand) - "Le sujet freudien" (Julien Betbèze).
- Numéro 6/7 - Entretien avec Jean-Marie Domenach - Citoyenneté et politique professionnelle (Léo Hamon) - La France peut-elle avoir une ambition ? (Alain Solari) - Pouvoir et liberté chez Benjamin Constant - Pour une croissance autocentrée (Patrice Le Roué) - L'extériorité du social (Marcel Gauchet) - Deuxième gauche : premier bilan (Emmanuel Mousset) - Voyage en Chine (1) (Michel Fontaurelle) - La fée de Noël (Rémy Talbot) - La sagesse de Raymond Abellio (M. Dragon) - "Fiasco" d'Olivier Poivre d'Arvor (Catherine Lavaudant).
- Numéro 8 (épuisé) - Entretien avec Edgar Morin.
- Numéro 9 - L'Union soviétique (entretien avec Marko Markovic) - La politique et la conscience (Vaclav Havel) - La pensée dissidente dans les pays de l'Est (Martin Hybler) - Voyage en Chine (3) (Michel Fontaurelle).
- Numéro 10 - Racisme : nature et différences (Jean-Pierre Dupuy) - La clé de voûte (Noël Cannat) - Hérité et pouvoir sacré (Yves La Marck) - L'année de Gaulle (R. Latour) - Voyage en Chine (4) (Michel Fontaurelle).
- Numéro 11 - La nature du pouvoir royal (entretien avec Emmanuel Le Roy Ladurie) - A propos de Jan Patocka (Martin Hybler) - L'alliance et la menace (Yves La Marck) - Analyse du R.P.R. (Jean Jacob) - Le tournant historique de 1984 (Jean Jacob) - A propos de Sollers (Alain Flamand) - République et politique étrangère (Paul-Marie Couteaux).
- Numéro 12 - La nature du lien social (entretien avec Marcel Gauchet) - La main invisible (Jean-Pierre Dupuy) - Vertus et limites du déséquilibre (Yves La Marck) - Regard sur l'Allemagne (B. La Richardais) - Grall et Clavel : les complices (Rémy Talbot) - Richard III de Walpole (Martin Hybler).
- Numéro 13 - Entretien avec Georges Dumézil - Dumézil et l'imaginaire indo-européen (Yves Chalas) - Portrait de G. Dumézil (Philippe Delorme) - A quoi sert le "Figaro-magazine" ? (Emmanuel Mousset) - René Girard, lecteur d'Hamlet - Mario Vargas Llosa (François Gerlotto) - Nigéria,

le mal aimé ? (F. et I. Marcilhac) - Le succès de Jacques Bainvill (Igor Mitrofanoff).

■ Numéro 14 - Numéro spécial sur Gabriel Marcel avec Joël Bouëssée, Miklo Veto, Pietro Prini, Jeanne Parain-Vial, Simon Plourde, René Davignon, Yves Ledure, Pierre Colin, Jean-Mari Lustiger.

■ Numéro 15 - Les chemins de l'Etat (Blandine Barret-Kriegel) - La notion de souveraineté (Patrick Louis) - L'Etat capétien (Xème XIVème siècle) (Philippe Cailleux) - Qu'allez-vous voir à Jérusalem ? (Yves La Marck) - L'individu, l'Etat, la démocratie (B. La Richardais) - Jorge-Louis Borges (Joël Doutreleau) - Jakub Deml le prêtre maudit (Luc de Goustine) - Du gouvernement selon S. Thomas (Bernard Bourdin).

■ Numéro 16 - Entretien avec Léon Poliakov - Le phénomène monarchique dans l'histoire (Roland Mousnier) - Théorie de la justice chez John Rawls (Bertrand Julien) - Recherches sur l'individualisme - Hiérarchies (B. La Richardais) - Comprendre le Japon (Christian Mory).

■ Numéro 17 (épuisé) - Numéro spécial sur Emmanuel Lévinas.

■ Numéro 18 - Du libéralisme économique (Alain Parguez) - Comprendre la crise (table ronde avec Paul Dumouchel, Christian Stoffaës, Gérard Destanne de Bernis et André Grjebine) - "Les métamorphoses de la valeur" de G.-H. de Radkowski (Philippe Trainar) - Théorie du circuit et condamnation du libre-échange (Frédéric Poulon) - Un flâneur à San Francisco (Michel Fontaurelle) - Maurras et Comte (Emmanuel Lazinier).

■ Numéro 19 - Le système Gorbatchev (Martin Hybler) - Antigone en Russie (Luc de Goustine) - Comprendre l'Union soviétique (entretien avec Alexandre Adler) - Pays de l'Est : à la recherche de l'histoire (Martin Hybler) - L'Europe en revues (B. La Richardais) - Une solution pour les pays en voie de développement (Aresk Dahmani) - Maurras et Comte (Gérard Leclerc).

■ Numéro 20 - Critique de la communication (entretien avec Lucien Sfez) - Trois remarques sur la culture (Yves Chalas) - Crise de l'éducation (Philippe Cailleux) - Crise de la littérature (Luc de Goustine) - Est-ce la mort de l'Art ? (Alain Flamand) - Splendeur et misère de la critique cinématographique (Nicolas Palumbo) - Intellectuels et politiques (Yves Landevenec) - James Buchanan (Xavier Denis-Judicis) - Découverte à Glozel (François-Marin Fleutot) - Les droits, la loi (B. La Richardais) - Nouvelles littératures chinoises (G. Guiheux).

■ Numéro 21 - Dossier «Révolution 1789» : Entretien avec François Furet - Colloque «Célébrer 1789» (interventions de Blandine Barret-Kriegel, Jacques Solé et Lucien Sfez) - Les prémices de la Révolution en Limousin (Luc de Goustine) - L'opinion avant la Révolution (Philippe Cailleux) - Evénements méconnus de la Révolution (Philippe Delorme) - Burke et la représentation nationale (Norbert Col) - David, l'Art et la Révolution (Alain Flamand) - Images des Seychelles (Michel Fontaurelle) - Note sur les États-Unis (François Prudhomme).

■ Numéro 22 - Dossier «Sociologie» : Entretien avec Georges Balandier - Ronald prophète de la société (Patrick Cingolani) - Ballanche et l'excès révolutionnaire (Georges Navet) - Comte et Littré devant la déchirure sociale - De la sociologie de l'intérêt à l'intérêt de la sociologie (Pierre-Paul Zalio) - Origine et vertus de la redécouverte de F. Le Play - La culture contre la liberté (Pascal Bruckner) - L'exemple du Kosovo (Didier Martin) - La question de l'éthique.

■ Numéro 23 - Numéro spécial d'hommage à Maurice Clavel avec les contributions de Marie Balmay, Hélène Bleskine, Roland Castro, Jean Daniel, Jean-Toussaint Desanti, Jean-Paul Dollé, André Frossard, François Gachoud, Luc de Goustine, Alain Jaubert, Jean-Pierre Le Dantec, Edgar Morin, Philippe Nemo, Rémy Talbot.

■ Numéro 24 - Dossier «Immigration» : Entretien avec Gérard Noiriel - Immigration, nation, natalité (Jean-Claude Barreau) - L'immigration en perspective (Michel Hannoun) - De l'affaire du voile au voile de l'affaire (Pierre-Paul Zalio) - Entretien avec Harlem Désir - L'exclusion comme nécessité tragique ? - Voyage dans un festival "zulu" (Olivier Masclet) - Si Louis XV m'était conté (Marc Desaubliaux) - Mémoires d'Europe.

■ Numéro 25 - « Variations sur la France » avec Yves La Marck, Martin Hybler, Luc de Goustine, Patrick Louis, Axel Tisserand, Pierre-Paul Zalio, Bertrand Renouvin, Rémy Talbot - De Gaulle et saint Bernard (Jacques Berlioz) - Abîmes roumains (Guillaume Kopp) - Télévision et déontologie.



**Prix de chaque numéro : 35 F**