

La politique
La politique et la démocratie

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

A. L'irréductibilité de la politique

1/ L'art politique

Qu'est-ce que la politique ? La définition la plus commune est celle-ci : l'art de vivre ensemble. Cette définition mérite considération, non pas qu'elle soit indiscutable, mais parce qu'elle ouvre à la dimension problématique du champ qu'elle désigne, c'est-à-dire pour nous son irréductibilité.

Notre hypothèse est paradoxale : on commence par ce qui en général constitue l'objet ou la fin de la réflexion (philosophique) sur la politique : démontrer l'autonomie du champ politique : par rapport au religieux du point de vue de l'autorité, par rapport à l'économie du point de vue des échanges, par rapport à la morale du point de vue de la norme. Et la démonstration de cette autonomie passe en général par une histoire de l'Etat : la question de l'Etat se présente comme la question politique principale parce qu'avec lui la politique s'affirme dans son autonomie (le politique), c'est-à-dire dans la reconnaissance de son pouvoir propre, pouvoir de la violence légitime comme dira M. Weber. Donc l'autonomie de la (du) politique

est ce qu'il faut prouver et non ce qui doit être présupposé : le politique est ce qui émerge de l'activité gouvernementale (l'exercice du pouvoir) « par un processus d'institutionnalisation croissante, lié à la centralisation, au renforcement des appareils administratif et militaire, à l'homogénéisation juridique »¹, c'est-à-dire avec la formation de l'Etat moderne.

Mais il est sans doute excessif de réduire la question de la politique à celle de l'Etat, même si le phénomène étatique est le fait historique massif qui domine l'histoire moderne de la politique. Autrement dit, il n'est pas absolument nécessaire de définir le concept de politique à partir du paradigme juridico-institutionnel de l'Etat-nation : comme y insiste justement Foucault, le droit n'a pas été

« simplement une arme habilement maniée par les monarques ; il a été pour le système monarchique son mode de manifestation et la forme de son acceptabilité. Depuis le Moyen Age, dans les sociétés occidentales, l'exercice du pouvoir se formule toujours dans le droit. (...) Les monarchies occidentales se sont édifiées comme des systèmes de droit, se sont réfléchies à travers des théories du droit et ont fait fonctionner leurs mécanismes de pouvoir dans la forme du droit »²,

de sorte qu'on peut bien dire que

« la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. De là l'importance qui est encore donnée dans la théorie du pouvoir au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout de l'Etat et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif). Penser le pouvoir à partir de ces problèmes, c'est les penser à partir d'une forme historique bien particulière à nos sociétés : la monarchie juridique »³.

Contre cette lecture juridique de la politique qui fait de la question de la souveraineté la question politique première, la pensée contemporaine a multiplié les réserves. En effet, l'Etat parce qu'il est un phénomène historique précisément ne peut constituer à lui seul tout le politique. Ainsi comme l'ethnologie nous l'a enseigné, si certaines sociétés peuvent ignorer la figure de l'Etat, évidemment elles ne peuvent être en marge du problème politique. Il y a donc de la politique là où il n'y a pas (encore) d'Etat. La politique précède l'Etat : ce n'est pas l'Etat qui constitue le champ politique.

De son côté, H. Arendt redéfinit la politique à partir de ce qu'elle conçoit comme l'expérience grecque de la liberté c'est-à-dire l'espace de la *polis* : la politique n'existe pas là où existe l'Etat mais « là où des hommes se sont rassemblés au sens historico-culturel » c'est-à-dire sous l'organisation de la *polis*⁴. On peut citer encore l'œuvre de Foucault qui analyse des rapports de pouvoir soustraits aux postulats substantialistes et « statocentristes » du pouvoir⁵ : la politique existe en dehors des relations de droit, ailleurs et partout dans le corps social ; il faut dissocier pouvoir et Etat, ou pouvoir et pouvoir politique. Le pouvoir ne se tient en aucun lieu unique (l'Etat ou même le despote) mais dans un réseau de forces multiples, omniprésentes, fragmentées et disséminées dans le corps social (micro-pouvoirs)⁶. Enfin, on ne saurait oublier

¹ Michel Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 25.

² *Histoire de la sexualité* 1 La volonté de savoir, p. 115.

³ *Id.*, p. 117.

⁴ Qu'est-ce que la politique ? p. 74-75.

⁵ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, *Philosophie politique XIXe-XXe siècles*, p. 10.

⁶ Foucault n'est pas un penseur politique, si précisément la représentation politique du pouvoir (centraliste, juridico-discursive, négative) dissimule la nature véritable du pouvoir (immanence, ubiquité, activité). « La condition de possibilité du pouvoir ... le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus "périphériques", et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne

que toute la tradition médiévale (et aussi renaissante) fait de l'art de gouverner la question politique par excellence :

« Pendant plusieurs siècles, la réflexion médiévale sur l'origine, la nature, l'exercice du pouvoir s'est développée autour, non des droits attachés à la fonction souveraine, mais des devoirs liés à l'office du gouvernement (*regimen*). Le gouvernement a précédé l'Etat. L'acte de régir, en d'autres termes, a été défini et codifié avant que ne fût concevable une *res publica* comprise dans les limites d'un territoire »⁷ –

cet art de gouverner étant lui-même obtenu à partir de l'art des arts pour les Pères de l'Eglise, c'est-à-dire le gouvernement des âmes : la politique c'est l'art de gouverner, et l'idée de *regimen* n'est pas d'abord une idée politique mais une idée religieuse :

« toute la pensée médiévale, à partir de saint Augustin est traversée par l'opposition entre *regere* (diriger, gouverner, commander) et dominer, qui sous-tend l'antithèse du *rex* et du tyran. *Regere*, l'activité de régir, de conduire un peuple, est donc le contraire d'une domination. (...) Le Moyen Age a donc construit un concept spécifique du "gouvernement" contre la pratique de la *dominatio* et en dehors ... du cadre juridique de la souveraineté »⁸.

Cette irréductibilité de la politique à l'Etat est le signe d'une irréductibilité constitutive de la politique. Et c'est ce que souligne la définition ordinaire. En effet, elle contient deux traits caractéristiques de la politique. D'une part la politique est dite un "art". Par là il faut entendre négativement que la politique n'est pas une science. Socrate disait que ce qui lui importait, ce n'était pas la nature mais les hommes et la cité, comme si le savoir de la nature (science) était indifférent à la connaissance des hommes et de la cité. En savons-nous plus que Socrate⁹ ? Assurément, car la science contemporaine est incomparable à la science antique. Mais nous savons aussi que tout ce savoir ne compte pour rien dès lors qu'il est question du vivre-ensemble : la science ne dispense pas de la politique. Les sciences dites politiques ne sont pas parvenues à constituer une science du politique et l'idéal platonicien de la politique fondée sur la science (dialectique) doit demeurer précisément une fiction théorique. Positivement, la politique relève donc du savoir-faire (*technè/ars*). Mais de l'art à la science, si l'on suit Aristote il y a toute la distance entre une activité pratique portant sur le contingent (*praxis* ou *poièsis* ?) et une activité théorique portant sur le nécessaire : c'est un savoir empirique dont l'efficacité est toujours incertaine. Mais ici la différence entre art et science n'est peut-être que nominale. Du moins chez Platon, on observe une double tendance : faire de la politique une compétence spéciale, objet d'un art (*technè*), et définir cet art par la norme de la juste mesure qui place le gouvernant au-dessus des lois écrites et le dispense du consentement des citoyens. Si la politique est un art, son activité est réservée à une élite : la spécialisation de la politique

faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et "le" pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inertie, d'autoreproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (*Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*, p. 122-123).

⁷ Senellart, *op. cit.*, p. 23-24.

⁸ *Id.*, p. 20-21.

⁹ Cf. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *Les carrefours du labyrinthe I*, p. 191.

l'emporte sur la communauté du politique. La politique n'est pas l'affaire de tous, mais seulement de ceux qui savent comment gouverner. Autrement dit :

1/ cette conception de la politique (*technè politique*) s'oppose aux thèses démocratiques défendues par exemple par Protagoras :

« quand on délibère sur la politique, où tout repose sur la justice et la tempérance, [les Athéniens] ont raison d'admettre tout le monde, parce qu'il faut que tout le monde ait part à la vertu civile ; autrement il n'y a pas de cité » (*Protagoras*, 323a)

Le politique étant l'affaire de tous (*res publica*), la politique doit être au pouvoir de tous. Cette essence "aristocratique" de la politique est une thèse constante du platonisme, prenant la forme soit de l'idéal du philosophe-roi ou du roi-philosophe dans la *République*, soit de la "transcendance" du gouvernant par rapport aux lois dans le *Politique* :

« celui qui sait, le véritable politique, s'inspirera, dans bien des cas, uniquement de son art (*technè*), et pour sa propre pratique, ne se souciera aucunement de la lettre écrite, s'il trouve qu'une façon nouvelle d'agir vaut mieux que les prescriptions rédigées par lui et promulguées pour le temps de son absence. (...) Nous étions convenus, précédemment, que le grand nombre ne serait jamais capable de s'assimiler quelque art que ce soit. (...) Si donc il existe un art royal, la masse des riches et la foule du peuple ne s'approprièrent jamais cette science politique » (300 d-e).

2/ cet art politique ne s'oppose pas à la science comme la pratique à la théorie puisqu'il consiste précisément dans la science du gouvernement : science qui se déduit de l'Idée de Justice, elle-même rejeton du Bien, ou qui s'incarne dans le politique (l'homme politique, le roi). L'homme politique n'est pas celui qui fait de la politique mais celui qui possède la science du gouvernement des hommes, « science la plus difficile ... et la plus grande qu'il soit possible d'acquérir » (*Politique*, 292d) – et c'est bien la norme du vrai (science), qui exige une éducation et non pas simplement la passion d'exercer le pouvoir ou le statut social que Platon oppose aussi bien à l'ordre de la tradition (représenté par le vieux Céphale dans la *République* : la justice c'est le respect de l'autorité des anciens) qu'au faux-savoir de la sophistique, cause pour Platon de la crise de la cité : parce que l'enjeu ultime de la politique c'est la justice, il ne faut l'abandonner ni à l'ordre établi par la tradition ou par la loi, ni au hasard ni au mensonge de la vie politicienne, celle-ci doit être confiée au savoir. Ce n'est ni la passion individuelle (le désir des honneurs), ni le respect de la tradition, ni la loi même qui engendre la justice mais l'art fondé sur la science du Bien. Platon ne sépare pas la politique et la science, c'est-à-dire le vrai et le juste. Donc ici l'écart entre la science et l'art n'est pas réel, comme on le suggérerait de manière plus aristotélicienne que platonicienne (ou même anti-platonicienne)¹⁰ : gouverner c'est exercer

¹⁰ Donc l'homme politique est premier dans la cité (il commande et gouverne) parce qu'il possède la science des choses premières (philosophe-roi). La primauté de l'art politique est théorique : l'art royal est fondé dans la science des Idées et s'en déduit, ce qui fait que l'homme investi du pouvoir royal tourne « si peu le dos à l'universalité que, par opposition à la généralité abstraite et rigide de la loi, c'est lui qui figurait l'universalité vivante, le Savoir incarné » comme dit Aubenque (*La prudence chez Aristote*, p. 41). Aristote reprend la thèse platonicienne d'une supériorité de l'homme (ici le prudent en tant qu'il est la norme de la vertu de prudence elle-même) sur la loi, mais si « la lettre des formules est la même chez les deux philosophes, l'esprit en est opposé. Platon oppose la loi à la science : la loi est comparée à un homme sûr de lui, mais ignare, elle est l'alibi de l'ignorance ou, du moins, le substitut d'un savoir momentanément indisponible, comme il advient lorsque le médecin part en voyage et laisse derrière lui des prescriptions écrites. Le chef est, au contraire, celui qui n'a pas besoin de loi, "parce qu'il pose sa propre science comme loi" [*Politique*, 295c] : sa disponibilité infinie à l'égard des cas particuliers manifeste la fécondité de son savoir. Au contraire, pour Aristote, la science partage avec la loi le privilège, mais aussi l'inconvénient, de porter sur le général. (...) Aristote désespère de déduire jamais le particulier du général : "La faute, nous dit-il, n'en est pas à la loi ni au législateur, mais elle est dans la nature de la chose" [*Ethique à Nicomaque*, 1137b17]. Là où Platon voyait une défaillance psychologique, due à l'ignorance des hommes, Aristote reconnaît, à son habitude, un obstacle

l'art du commandement qui place le gouvernant au-dessus des lois même qu'il promulgue, puisque la science actuelle du « gouvernement de l'unique compétent » (301a) l'emporte sur toute loi établie, comme l'art ou la science de la médecine l'emporte sur la simple ordonnance (cf. *Gorgias*).

« Mais ceux-là, qu'ils commandent avec ou contre le gré de leurs sujets, qu'ils s'inspirent ou non de lois écrites, qu'ils soient riches ou pauvres, il faut, d'après ce que nous pensons maintenant, les tenir pour des chefs, du moment qu'ils commandent avec compétence par quelque forme d'autorité que ce soit. Ainsi nous n'en tenons pas moins les médecins pour tels, qu'ils nous guérissent de gré ou de force, qu'ils nous taillent ou nous brûlent ou nous infligent quelque autre traitement douloureux, qu'ils suivent des règles écrites ou s'en dispensent, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches ; nous n'hésitons pas le moins du monde à les appeler médecins, tant que leurs prescriptions sont dictées par l'art, et tant que, nous purgeant ou diminuant notre embonpoint par tout autre moyen ou bien au contraire l'augmentant, peu importe, ils le font pour le bien du corps, améliorent en fait son état et, tous autant qu'ils sont, assurent le salut des êtres qui leur sont confiés. Voilà, je pense, dans quelle voie et dans quelle unique voie il faut chercher la droite définition de la médecine et de tout autre art. (...) Forcément donc, semble-t-il, parmi les constitutions celle-là sera éminemment et uniquement la droite constitution, qui montrera des chefs doués d'une science véritable et non d'un semblant de science, et, que ces chefs s'appuient sur des lois ou s'en passent, qu'ils soient agréés ou seulement subis, riches ou pauvres, rien de tout cela ne doit compter le moins dans l'appréciation de cette norme droite » (Platon, *Politique* 293 b-d).

Donc il y a bien un art politique. C'est à la fois un art, c'est-à-dire une compétence particulière – et plus qu'un art, d'une part parce que la politique est au-dessus de tous les autres arts qui prennent place dans la cité (c'est en quelque sorte l'art du tout social, tandis que les autres espèces d'art concernent la cité dans ses parties), d'autre part parce qu'il procède de la science de l'intelligible. Platon situe la politique comme la morale dans une perspective théonomique, dans la mesure où l'homme royal figure sur terre l'Idée transcendante.

Quel est alors l'objet de cet art, ou de cette activité dont Socrate donc s'emploie à travers les dialogues platoniciens à délimiter la compétence propre en essayant de la ramener à la connaissance et à l'application de la justice dans la cité que forment les hommes ? Son objet est précisément d'organiser la vie en société. « Art de vivre ensemble » signifie alors vivre en bonne intelligence, instaurer et favoriser l'ordre et la paix civile, ce qui rend nécessaire l'institution du droit.

L'association du droit et de la politique n'est pas contingente mais essentielle : le droit est impliqué dans la fin ou dans la visée de la politique. On peut adopter cette définition que donne Julien Freund de la politique :

ontologique, un hiatus qui affecte la réalité elle-même et qu'aucune science humaine ne pourra jamais surmonter. Ce n'est donc pas au savant, encore moins au super-savant, qu'Aristote recourt pour corriger les défaillances inévitables de la loi. Alors que, chez Platon, la science devait parvenir, en droit, à tout définir, parce qu'elle était en elle-même parfaite détermination, Aristote tire d'une même situation la conséquence inverse : si l'indétermination est ontologique, elle ne peut relever que d'une règle elle-même indéterminée..., à la façon de la règle de plomb des Lesbiens, dont l'inexactitude même permet d'épouser adéquatement les contours de la pierre. Le chef platonicien ne se dispensait de la loi que parce qu'il en portait en lui-même la science d'un ordre plus haut que toute loi ; il allait distribuant autour de lui une « justice parfaite pénétrée de raison et de science » [*Gorgias*, 508a], expression elle-même d'un ordre mathématique. Au contraire chez Aristote, la justice abstraite, scientifique, voit son sort lié à celui de la loi : c'est donc la justice elle-même qui a besoin d'être corrigée par la vertu d'équité. Si, chez Platon, la loi était un substitut de l'infailibilité de la science, chez Aristote c'est l'équité qui est un correctif de la faillibilité de la loi. Enfin, le chef, selon Platon, tel le pilote qui « garde attention fixée sur le bien du navire et de ceux qu'il porte » [*Politique*, 296^b-297a], avait les yeux fixés sur l'Idée du Bien. Mais sur quoi l'homme de l'équité aurait-il les yeux fixés, dans l'effondrement ou du moins l'exil de la Norme transcendante ? » (*ibid.*, p. 43-44).

« Elle est l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts »¹¹.

Mais tout le problème est de situer la fonction du droit au sein de la politique. Jusqu'où le droit est-il requis par la politique ? Jusqu'où la politique impose-t-elle au droit sa priorité – puisque finalement le pouvoir politique tient sa souveraineté, c'est-à-dire accomplit pleinement l'essence politique du pouvoir, en possédant le pouvoir de dire le droit : la souveraineté (l'attribut par excellence et même l'essence du pouvoir politique) consiste dans le pouvoir de dire et de faire la loi. D'un côté donc, la politique se constitue dans la forme du droit, de l'autre l'appropriation de la forme du droit est un acte politique et non juridique.

De fait, en effet, le droit n'est pas la politique : ou plutôt la force et le droit se partagent la politique. Et cet écart et cette dualité sont sans doute la source de toutes les conceptions possibles de la politique. On peut tenter de ramener la politique au droit (administrer la société sous des règles de droit) pour fonder une société juste (c'est-à-dire pour fonder légitimement le pouvoir politique) – c'est bien le propos de Rousseau dans *Du contrat social* dont le sous-titre est : « ou Principes du droit politique », par quoi il faut entendre les principes de la théorie de l'Etat, les principes légitimes de l'Etat souverain) – ou pour limiter les abus de pouvoir : limiter le pouvoir, par nature pléonexique (le pouvoir tend à toujours plus de puissance) par le droit ; le droit comme limite du pouvoir, la norme contre la puissance (opposition qu'on retrouve chez Hobbes entre la loi (= le droit ici) et le droit (= la puissance). Autrement dit, le droit est-il l'instance fondatrice ou simplement modératrice du pouvoir politique ? Sur cette question, la philosophie politique antique (classique) et la philosophie politique moderne ne portent pas la même appréciation : autant, on vient de le voir au moins avec Platon et Aristote, la première ne fait pas l'éloge inconditionnel de la loi (comme si la loi pouvait à elle seule régler le problème politique) – comme on le trouvait encore dans la tragédie grecque¹² – autant la philosophie

¹¹ J. Freund, *L'essence du politique*, p. 751.

¹² Jusque-là on a confondu le respect des lois et l'égalité (légal et l'égal) car il n'y a d'égalité (et donc de justice) que par la loi, dans le cadre politique de la Cité. Les lois s'opposent en effet à l'arbitraire et établissent l'ordre sans lequel la justice est lettre morte. Là où les lois s'appliquent, l'ordre de l'égalité règne. S'y trouve déterminé ce qui est dû à chacun (biens, charge, pouvoir...). Comme le dit lui-même Aristote, « la loi est un certain ordre, et la bonne législation est nécessairement un bon ordre » (*Politique*, VII 4, 1326a 30). Elle réalise « une forme de communauté d'égaux en vue de mener une vie meilleure possible », ce qui la définit même de l'Etat (VII, 8, 1328a36sq). L'éloge de la loi exprime la supériorité athénienne et grecque sur les autres peuples. Les grecs étaient fiers de leur obéissance aux lois. Si les Modernes sont censés se définir politiquement par la marge de liberté que leur laisse l'Etat, plutôt que par ce que l'Etat les oblige à faire (cf. Constant *De la liberté des anciens. et des modernes*), pour les Grecs, la loi est le support et le garant de leur vie politique, qui les oppose autant à l'anarchie de la vie sauvage qu'à la soumission des peuples qui, tels les Perses, se soumettent à l'arbitraire d'un prince (Cf. J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*). La loi est l'apanage de la Grèce — et l'on comprend pourquoi la critique des sophistes aura entraîné une telle crise de la Cité. La loi s'oppose à l'arbitraire de la tyrannie, de l'homme qui se veut au-dessus des lois : « Rien n'est plus dangereux qu'un tyran. D'abord, avec lui, les lois ne sont pas communes pour tous: un seul homme gouverne, qui détient la loi en ses propres mains, et il n'y a plus là d'égalité. Au contraire, quand les lois sont écrites, le faible et le riche jouissent d'un droit égal ... » (Euripide, *Les Suppliantes*, v. 429 sq). « N'est-ce pas grâce aux lois que vous avez une part égale aux autres ? ... » (Démosthène, *Midène* 188). La loi entre ainsi dans un double système d'opposition : contre la tyrannie et contre l'anarchie sauvage. Par la loi les Grecs se sont définis par rapport aux autres peuples comme occupant une position de juste-milieu (Cf. *Politique* VII, 7, 1327b, 19-33). Les Grecs ont conscience de tenir le milieu entre deux extrêmes barbares, du Nord de l'Europe et ceux de l'Asie : au Nord, le courage, le manque d'intelligence, l'habileté technique, une certaine forme de liberté, le manque d'organisation politique, l'incapacité à commander à leurs voisins ; en Asie, l'intelligence et la capacité technique, le manque de courage et donc un esclavage et une soumission perpétuels. Les Hellènes quant à eux, par leur position géographique médiane, allient le courage et l'intelligence, et ainsi sont promis à la liberté. Ayant la meilleure organisation politique, ils sont capables de commander à tous les autres peuples, du moins si et tant est qu'ils maintiennent l'unité de leur constitution (confédération grecque comme fondement d'une domination universelle). L'ordre humain, c'est-à-dire donc fondamentalement grec se caractérise ainsi par le règne de la loi politique (*nomos*).

moderne est légicentriste si l'on veut, plaçant la loi au centre de la politique. Dans un cas, la loi est un moyen de la justice politique, dans l'autre elle en est la forme nécessaire et inconditionnelle. Rousseau le dit avec force : pour éviter la domination, c'est-à-dire la dépendance et la soumission à l'égard d'un autre homme, il est nécessaire et suffisant de dépendre seulement de la loi. Si chacun est dépendant de la loi, la situation est égale pour tous, et chacun est libre et garanti dans sa liberté.

« Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les républiques au pouvoir des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les ministres non les arbitres, ils doivent les garder non les enfreindre. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain » (*Lettres écrites de la montagne*, 8^{ème} lettre, 1764).

Mais c'est encore la politique qui pose le droit comme sa propre norme de sorte que le droit tient son effectivité de la politique (la politique fait la loi). Mais alors si elle réalise l'essence normative du droit (donne au droit force de loi), la politique peut être toujours tentée de s'affranchir plus radicalement du droit puisqu'aussi bien il n'est que son moyen. En tant qu'art de gouverner, la politique a rapport à une intelligence des moyens. La politique consiste à connaître les moyens d'organiser le vivre-ensemble. Or le droit est un de ces moyens et sans doute dans l'Etat moderne, sa voie régulière. Autrement dit, le droit est au service de la politique et non l'inverse. Le droit peut-il constituer une norme de la politique s'il est un moment de la politique ? Le droit n'est-il pas la fiction d'une normativité (devoir-être) que le pouvoir politique s'invente pour mieux être toléré et ainsi assurer sa perpétuation ? L'essence de la politique est-elle donnée avec le phénomène du droit ?

Car d'une part rien n'est dit encore des moyens les plus adaptés à la politique : le pouvoir oscille entre le droit et la force de sorte que l'art de gouverner n'est jamais certain de ne pas exercer une domination. Ou encore du gouvernement à la domination, au moins pratiquement dans les faits, la transition peut-être insensible. Le droit ne résiste pas à la tendance, ou du moins à la possibilité pour le pouvoir de céder à la tentation de la domination. D'autre part rien n'est dit des fins en vue desquelles ils doivent être utilisés. La question des fins de la politique se pose nécessairement et rejoint le problème de son autonomie. La politique possède-t-elle sa propre fin (est-elle en vue d'elle-même ?) ou n'est-elle qu'un art d'instaurer une fin qui la dépasse ?¹³ De fait l'organisation du vivre-ensemble peut sans doute être rapportée à deux fins :

Or c'est avec cet éloge inconditionnel de la loi que rompent Platon et Aristote.

13 Même quand l'autonomie de la politique est reconnue, par exemple comme chez Thomas d'Aquin dans son traité (inachevé) *Du royaume*, écrit vers 1266 à l'attention du jeune roi de Chypre, la politique désigne un ordre proprement humain qui a pour fin propre et ultime de mener « une multitude rassemblée en société » à « vivre selon la vertu » (II, ch. 3) : « gouverner [et non pas dominer] consiste à conduire convenablement ce qui est gouverné, à la fin qui lui est due », et cette fin est de conduire les hommes à mener une vie bonne par laquelle ils réalisent leur nature : « si les hommes s'assemblent c'est pour mener une vie bonne. (...) Or une vie bonne est une vie selon la vertu ; la vie vertueuse est donc la fin du rassemblement des hommes en société ». Mais quelle que soit cette autonomie de la politique par sa fin — qui prévient aussi la politique contre sa contre-façon qu'est la tyrannie : la politique c'est l'art de gouverner et gouverner ce n'est pas exercer un pouvoir aveugle mais permettre aux gouvernés de parvenir à leur fin, c'est-à-dire à une vie bonne — cette fin n'est pas elle-même autonome. Le roi est comme le pilote pour son navire. Mais il a charge d'âmes et non de simples corps, puisque la révélation enseigne que l'homme est une âme immortelle destinée à jouir de l'amour de Dieu. Aussi conduire les hommes à une vie bonne, cela revient à permettre leur salut. Autrement dit, la vie en collectivité n'est pas une fin en soi : la fin politique de la vie vertueuse est encore subordonnée à la fin ultime de l'union individuelle de l'âme à Dieu. « Puisque l'homme, en vivant selon la vertu, est ordonné à une fin ultérieure, qui consiste dans la fruition de Dieu, comme nous l'avons déjà dit plus haut, il faut que

la sûreté ou la justice. Par là, la politique peut être considérée comme une activité relativement indéfinie. Art de vivre-ensemble, la politique n'entraîne aucun savoir certain sur ses moyens et sur sa fin.

La seconde détermination de la politique concerne le fait même de la communauté, impliqué par le "vivre-ensemble". L'irréductibilité de la politique n'est pas ici saisie dans l'écart entre art et science, ou dans son rapport au droit, mais à partir de sa condition première : la dimension communautaire et partagée de la vie. Autrement dit ce qui rend nécessaire la politique est en même temps ce qui la rend irréductible, c'est-à-dire le fait de la pluralité humaine. C'est cette détermination qu'H. Arendt ne cesse de mettre en avant, contre la philosophie politique (la philosophie platonicienne de l'art de gouverner ou la philosophie moderne de la souveraineté de l'Etat). La politique procède de la pluralité humaine, et la pluralité est un fait qui ne se laisse lui-même en quelque sorte pas déduire. Ainsi elle se distingue de deux sphères qui lui sont pourtant proches : la religion (rapport de l'homme à Dieu ou à l'Absolu), la morale (rapport de l'homme à soi (vertu) ou à autrui comme une fin (devoir)). Déterminer la politique par le fait de la pluralité humaine c'est indiquer que la politique est à la fois une dimension irréductible de la vie humaine – ou inversement que la différence spécifique de la vie humaine est politique (cf. Aristote). La question de la politique ce n'est pas la question *de* l'homme (qui est une question, notamment, plutôt théologique : l'homme en tant que créature de Dieu) mais c'est la question *des* hommes, de l'existence des hommes. Et cette dimension est irréductible d'un concept de l'homme (qui répond davantage à la définition théologique de l'homme comme créature de Dieu ou anthropologique comme être culturel et historique). La politique représente une figure de l'humain (qui parfois tend vers des formes d'inhumanité) mais qui ne s'identifie pas à la nature humaine.

« La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de l'homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? (...) La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. (...) La politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative* »¹⁴.

La politique est le nom de cet intérêt des hommes pour le fait de leur pluralité. Le politique (H. Arendt utilisant indifféremment *Politik* comme pratique politique et *das Politische*) est donné avec ce fait, et ce fait étant irréductible au discours de la philosophie ou de la théologie sur l'homme, le politique constitue bien un domaine autonome ou irréductible, alors même qu'il ne désigne rien de substantiel mais relève plutôt de l'événement – il y a ainsi réversibilité entre le politique et la politique : le politique c'est le fait de la pluralité humaine qui n'étant pas être substantiel mais relation se laisse désigner par l'activité politique.

la multitude humaine ait la même fin que l'homme pris personnellement. La fin ultime de la multitude rassemblée en société n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais, par la vertu, de parvenir à la fruition de Dieu ». La subordination de la politique au salut est une limite au pouvoir politique. D'un côté cette limitation relativise la politique : elle n'est pas l'ordre humain ultime, mais une sphère dérivée. De l'autre cette limitation du pouvoir politique à la loi divine est la meilleure garantie contre toute espèce de totalitarisme : nul ne doit plus d'obéissance à un homme qu'à Dieu («il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes»). Pour empêcher le pouvoir absolu, il faut relativiser le pouvoir en le subordonnant à l'Absolu.

¹⁴ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 39-43.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr