

PIERRE
MANENT

Les Métamorphoses
de la cité

Essai sur la dynamique
de l'Occident



Champs essais

Extrait de la publication

PIERRE MANENT

Les Métamorphoses de la cité

La cité est la source première du développement occidental. Avant cette invention, les hommes vivaient selon l'ordre relativement immobile des familles. Avec la cité, l'humanité s'engage dans ce nouvel élément qu'est le politique entendu comme gouvernement de la chose commune, et l'histoire de l'Occident devient alors celle de ses quatre grandes formes politiques : la cité donc, puis l'empire, l'Église et la nation, chaque nouvelle forme résultant de la précédente qui, parvenant au bout de ses possibilités, suscite la suivante.

Pendant une grande partie de son histoire, l'Occident restera incertain de sa forme politique, hésitant entre la cité, l'empire et l'Église, jusqu'à ce que soit élaborée la forme politique qui permettra aux Européens de se gouverner enfin de manière rationnelle : la nation. Cependant cette forme à son tour s'est détruite elle-même dans les guerres « hyperboliques » du XX^e siècle, et nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une nouvelle forme politique.

Cette étude s'efforce de retracer l'histoire politique, mais aussi intellectuelle et religieuse de l'Occident en la rattachant sans cesse à la question politique centrale : comment nous gouverner nous-mêmes ?

Pierre Manent, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, est également l'auteur aux éditions Flammarion de *La Cité de l'homme* (1997) et de *Le Regard politique* (entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini, 2010).

En couverture : Fra Carnevale, *Cité idéale*,
huile sur bois, vers 1480.
© Walters Art Museum,
Baltimore/The Bridgeman Art Library.

Flammarion

Extrait de la publication

LES MÉTAMORPHOSES DE LA CITÉ

DU MÊME AUTEUR

- Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977, rééd. Gallimard, « Tel », 2007.
- Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, 1982, rééd. Gallimard, « Tel », 2006.
- Les Libéraux*, Hachette-Littératures, 2 vol., 1986, rééd. Gallimard, « Tel », 2001.
- Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987, rééd. Hachette-Littératures, 1997.
- La Cité de l'homme*, Fayard, coll. « L'Esprit de la cité », 1994, rééd. « Champs-Flammarion », 1997.
- Cours familial de philosophie politique*, Fayard, coll. « L'Esprit de la cité », 2001, rééd. Gallimard, « Tel », 2004.
- La Raison des nations*, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2006.
- Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, Gallimard, « Tel », 2007.
- Le Regard politique*, entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini, Flammarion, 2010.

Pierre MANENT

LES MÉTAMORPHOSES
DE LA CITÉ

Essai sur la dynamique de l'Occident

Champs essais

Extrait de la publication

© Flammarion, 2010.
© Flammarion, 2012, pour la présente édition.
ISBN : 978-2-0812-9191-1

Extrait de la publication

Introduction

LA DYNAMIQUE OCCIDENTALE

Nous sommes modernes maintenant depuis plusieurs siècles. Nous le sommes et nous voulons l'être. Cette volonté oriente toute la vie de nos sociétés en Occident. On critique souvent tel ou tel aspect de la modernisation, certains même critiquent la « modernité » en tant que telle, mais tous les efforts « conservateurs » n'ont réussi tout au plus qu'à ralentir le mouvement, tandis que les entreprises proprement « réactionnaires » se sont soldées en général par une accélération du mouvement. Donc, nous voulons être modernes. Nous nous donnons à nous-mêmes l'ordre d'être modernes. Mais si cette volonté est à l'œuvre depuis des siècles, si cet ordre est donné et en vigueur depuis des siècles, cela signifie que nous ne sommes pas encore parvenus à être vraiment modernes, que le terme de la marche que nous avons cru voir se concrétiser à plusieurs reprises, s'est révélé trompeur, une sorte de mirage ; que 1789, 1917, 1968, 1989, ne sont que des étapes décevantes sur un chemin qui conduit nous ne savons où. Les Hébreux ont eu de la chance, ils n'ont erré que quarante ans dans le désert. Si cette volonté, cette injonction d'être moderne, ne cesse de bouleverser les conditions de la vie commune, de faire se succéder les révolutions aux révolutions, sans jamais parvenir à se satisfaire, sans jamais parvenir à un point

où nous puissions nous reposer en disant : « voici enfin le terme de notre entreprise », si cette volonté ou cette injonction ne se saisit jamais de son objet, qu'est-ce que cela veut dire ? Comment avons-nous pu *vouloir* pendant si longtemps et accepter d'être si souvent déçus ? Est-ce que, peut-être, nous ne saurions pas ce que nous voulons vraiment ?

Aussi familiers que soient pour nous les signes ou les critères du moderne, qu'il s'agisse de l'architecture, de l'art, de la science ou de l'organisation politique, nous ne savons pas ce qui réunit ces traits ou critères et justifie qu'on les désigne par le même attribut. Nous sommes sous l'empire d'une évidence qui est pourtant rebelle à l'explication. Nous sommes sous un commandement, que nous nous sommes donné à nous-mêmes, et nous nous demandons en quoi il consiste exactement ou finalement.

Certains sont tentés de renoncer à l'interrogation. Ils suggèrent que nous sommes sortis de l'ère moderne pour entrer dans l'ère postmoderne. Nous aurions renoncé au « grand récit » du progrès occidental. Je ne sache pas que nous ayons renoncé au grand récit de la science, ni au grand récit de la démocratie. Nous éprouvons une certaine fatigue, il est vrai, après tant de siècles modernes, mais la question est intacte, et son urgence ne dépend pas des dispositions du questionneur. Il faut sans cesse poser la question à nouveaux frais, si du moins nous avons le souci de nous comprendre nous-mêmes. Et si nous n'avons pas la prétention d'apporter une réponse vraiment nouvelle, ayons du moins l'ambition de redonner vie à la question.

Comment procéder ? Quand on ne sait pas bien en quoi consiste quelque chose, on se demande : quand et comment cela a-t-il commencé ? Quand et comment la modernité a-t-elle commencé ? Quelle fut la genèse de la modernité ? Telles sont les questions que nous posons volontiers et à bon droit.

La démarche est légitime, elle est même nécessaire, mais elle suscite immédiatement des difficultés. Les commencements, par définition, sont obscurs. Les premières pousses sont difficiles à discerner. On peut se tromper aisément. Ainsi nous cherchons la clarté dans des commencements qui sont nécessairement obscurs ou incertains. Cette œuvre, cette idée, ce style littéraire ou architectural, est-ce ancien, ou est-ce moderne ? À quel

moment commencerons-nous à chercher les commencements de la modernité ? Au XVIII^e siècle, à l'époque des révolutions américaine et française ? Au XVII^e siècle, lorsqu'est élaborée la notion même de science de la nature ? Au XVI^e siècle, à l'époque de la Réforme religieuse ? Comment répondre ? Ces diverses hypothèses ne sont pas contradictoires puisque la modernité comporte assurément parmi ses constituants la Réforme religieuse, la science dite précisément moderne, et les révolutions politiques démocratiques. Mais quel rapport entre la foi luthérienne et la science galiléenne ? Y aurait-il une sorte de disposition première, de disposition intellectuelle et morale, qui définirait l'homme moderne ? Ou faut-il se résigner à la dispersion des éléments du moderne, qui serait un patchwork tenu ensemble par la magie d'un mot ?

Partons du seul point incontestable dans la série de perplexités que je viens de dérouler. Nous avons voulu, nous voulons être modernes. Nous n'avons pas besoin de savoir ce que nous voulons exactement pour savoir que, en voulant ainsi, nous formons un *projet*. La modernité est d'abord un projet, un projet collectif formulé en Europe, mis en œuvre d'abord en Europe, mais destiné dès l'origine à toute l'humanité. Or, qu'est-ce qu'un projet ? Ce n'est pas rien, un projet ! Si nous cernons déjà d'un peu plus près ce qui est impliqué dans un tel projet, nous apprendrons des choses non triviales sur le projet moderne.

Former un grand projet collectif destiné finalement à l'humanité tout entière réclame d'abord une grande foi, au sens de la confiance dans ses propres forces. On dit que règne parmi nous la loi du plus fort, mais le fait est que rares sont les hommes ou les groupes qui ont confiance dans leurs propres forces. Une chose est frappante dans les commencements de la science moderne. C'est la confiance extraordinaire de Bacon ou de Descartes, pour ne nommer qu'eux, dans la capacité de la nouvelle science à transformer radicalement les conditions de la vie humaine. Quelle foi ils eurent, quelle foi aveugle, est-on tenté de dire ! Car, à l'époque, la science moderne n'avait encore produit aucun de ses effets, ou presque. Les fameux « miracles de

la science » étaient encore à venir. Descartes imagine la médecine allongeant prodigieusement la vie humaine alors même que la médecine de son temps est incapable de rien guérir et que lui-même se fait des idées étranges de la circulation du sang.

Un projet suppose que nous sommes capables d'agir et que notre action est capable de transformer notre situation ou les conditions de notre vie. Beaucoup d'analystes de la modernité ont insisté sur le second point, sur l'ambition transformatrice, on dira aussi fabricatrice, ou constructiviste, du projet moderne. La transformation de la nature, l'organisation de la production, le Plan, l'homme producteur de lui-même, l'ingénieur des âmes, soit, cela est fort important. Mais il ne faut pas passer trop vite sur le premier point. Nous sommes capables d'agir. Capables d'agir : cela contient tout un monde ! Les hommes ont toujours agi en quelque façon, mais ils n'ont pas toujours su qu'ils étaient capables d'agir. Il y a quelque chose de *terrible* dans l'action humaine : ce qui exprime l'être humain est aussi ce qui l'expose, le fait sortir de soi et, parfois, se perdre. Au commencement, les hommes cueillent, pêchent, chassent, ils font même la guerre, qui est une sorte de chasse, mais ils agissent le moins possible. Ils laissent le plus d'espace possible aux dieux, et quant à eux, les hommes, ils s'entravent le plus possible par toutes sortes d'interdits, de rites, de contraintes sacrées. C'est pourquoi l'action humaine, l'action proprement humaine, apparaît d'abord comme crime, transgression. C'est précisément, selon Hegel, ce que donne à voir la tragédie grecque : l'action innocemment criminelle. La tragédie raconte ce qui ne peut pas être raconté, le passage de ce qui précède l'action à l'action proprement humaine. Elle raconte le passage à la cité, l'advenue de la cité. Car la cité rend capable d'agir ; la cité est cette mise en ordre du monde humain qui rend possible et significative l'action.

Si nous voulons comprendre le projet moderne, nous devons le comprendre à partir de cette première mise en œuvre complète de l'action humaine que fut la cité. La cité grecque ne résulte pas d'un projet, certes, mais c'est dans la cité que les hommes peuvent délibérer et former des projets d'action. C'est dans la

cité que les hommes découvrent qu'ils peuvent se gouverner eux-mêmes et qu'ils apprennent à le faire. Ils découvrent et apprennent la politique, qui est le grand domaine de l'action.

Ainsi, si la modernité se caractérise d'abord comme projet d'action collective, et si la politique est mise en œuvre et mise en ordre de l'action, le projet moderne doit se comprendre d'abord comme projet politique. Il doit être replacé dans l'histoire du développement politique européen ou occidental. L'ambition de ce livre est de proposer une interprétation, ou du moins des éléments pour une interprétation du développement politique occidental.

Quels sont les caractères propres de l'histoire occidentale ? Quelle en est pour ainsi dire la formule ?

J'ai insisté sur le *mouvement* moderne, sur le caractère de mouvement de la modernité, de mouvement qui ne parvient jamais à trouver son terme, à trouver le lieu du repos. Il y a de grandes civilisations hors d'Occident, et il s'y passe beaucoup de choses, mais elles ont ignoré le mouvement, le mouvement historique – elles avaient des chroniques et non pas une histoire –, du moins avant que la pression ou l'agression de l'Occident ne les fasse entrer dans l'histoire. Il y a dans l'Occident un principe singulier de mouvement, et c'est ce qui le caractérise d'abord.

Le principe du mouvement occidental, c'est la politique, et c'est donc la cité. Le mouvement de l'Occident commence avec le mouvement de la cité. On a dit que les Grecs ignoraient l'histoire, qu'ils avaient une compréhension cyclique du temps, et que le temps orienté de l'histoire commençait avec le christianisme, sinon avec la philosophie moderne de l'histoire. Cela ne tient pas debout. Les Grecs connaissaient fort bien le temps irréversible de l'histoire politique. Aristote était tout aussi capable que Tocqueville d'observer que la démocratie était à son époque le seul régime encore possible.

Le mouvement occidental commence avec le mouvement de la cité grecque, le mouvement intérieur et le mouvement extérieur de la cité grecque – la lutte des classes et la guerre extérieure. La cité est cette mise en forme de la vie humaine qui a fait apparaître la chose commune, le gouvernement de la chose

commune, et la mise en œuvre de la chose commune dans une pluralité de cités ennemies entre elles et divisées à l'intérieur d'elles-mêmes. La cité grecque fut la première forme de la vie humaine à produire de l'énergie politique, c'est-à-dire ce déploiement de l'énergie humaine d'une intensité et d'une qualité inédites. Elle fut finalement consumée par sa propre énergie dans la catastrophe de la guerre du Péloponnèse. L'histoire ultérieure apparaît en somme comme la recherche toujours renouvelée de la forme politique qui permettrait de recueillir les énergies de la cité en échappant au sort de la cité, de la cité qui est libre mais vouée à l'inimitié intérieure et extérieure.

La forme qui succéda à la cité, ce fut l'empire. L'empire occidental, à la différence de l'empire oriental, est une certaine continuation de la cité : la cité de Rome déploya des énergies si puissantes qu'elle rompit toutes les limites qui circonscrivaient les cités, qu'elle s'adjoignit des populations toujours plus nombreuses et lointaines jusqu'à paraître sur le point de rassembler le genre humain tout entier. L'empire occidental renonce à la liberté de la cité mais promet l'unité et la paix. Promesse non tenue, ou non complètement tenue, mais, comme dans le cas de la cité, les énergies politiques et spirituelles survivent partiellement à l'échec de la forme, et l'idée impériale va marquer l'Occident non seulement par le prestige durable de l'Empire romain, mais sous une forme absolument inédite, elle aussi propre à l'Europe, à savoir l'Église, l'Église catholique, c'est-à-dire universelle, qui entend réunir tous les hommes dans une communion nouvelle, plus étroite que la cité la plus close, plus étendue que l'empire le plus vaste. De toutes les formes politiques de l'Occident, l'Église est la plus chargée de promesses puisqu'elle propose, je viens de le dire, une communauté qui est à la fois cité et empire, mais elle est aussi la plus décevante parce qu'elle ne parvient jamais, et loin s'en faut, à rendre effective cette association universelle dont elle a éveillé le désir.

Je viens de parcourir l'histoire de l'Europe prémoderne à la vitesse et avec la délicatesse d'Attila. Mais mon butin ferait pâlir d'envie le roi barbare. Car j'ai rassemblé les éléments de la situation qui va conditionner l'élaboration du projet moderne. Comment caractériser cette situation ? Je dirai simplement : les

Européens sont divisés entre la cité, l'empire et l'Église. Ils vivent sous les autorités mêlées et concurrentes de ces trois modes de l'association humaine. Les cités qui subsistent ou renaissent sont en concurrence, c'est-à-dire souvent en guerre avec l'empire romain devenu Saint Empire romain de la nation germanique, et l'Église est en concurrence avec les cités et l'empire, qui sont en concurrence avec elle. Un désordre épouvantable. Un conflit des autorités et des loyautés. C'est de cette confusion que le projet moderne entend nous sortir et nous sortira effectivement. La querelle porte sur les institutions bien sûr, mais aussi, plus profondément, sur le type humain qui doit inspirer la vie européenne : qui imiter ? Faut-il suivre la vie d'humble sacrifice dont le Christ fournit le modèle ? Ou faut-il plutôt mener la vie active et fière du citoyen guerrier dont Rome fut le cadre et le produit par excellence ? Et entre les païens même, admirerons-nous Caton, ou plutôt César ? Les Européens ne savaient pas quelle cité ils voulaient ou pouvaient habiter, ils ne savaient donc pas quel homme ils voulaient ou pouvaient être. C'est dans cette radicale perplexité, et pour y faire face, que naît proprement, je le répète, le projet moderne.

Essayons de cerner un peu plus précisément en quoi consistait cette perplexité. En raison du conflit et de la concurrence des autorités, les Européens sont assaillis par des paroles prestigieuses et contradictoires – paroles de la Bible, paroles des philosophes grecs, paroles des orateurs et historiens romains – et ils ne savent pas lesquelles retenir, lesquelles écarter. Ils ne savent donc pas comment agir, ils ne savent pas répondre à la question : que faire ? Paroles et actions sont disjointes ou mal liées. Le moment moderne cristallise quand s'enclenche l'effort pour rattacher plus vigoureusement et plus rigoureusement la parole à l'action, et l'action à la parole. C'est l'opération même de la Réforme. L'autorité de la Parole de Dieu était divisée entre les Écritures et la Tradition de l'Église, mais les Écritures elles-mêmes n'étaient accessibles que par la médiation de l'Église, et d'abord dans la langue de celle-ci, le latin. Luther voulut attacher immédiatement la foi du chrétien à la Parole de Dieu telle qu'on la trouve

dans les Écritures en écartant résolument la médiation de l'autorité ecclésiastique, et pour cela en traduisant le texte sacré dans la langue parlée et comprise des fidèles. *Sola Scriptura*. L'Écriture seule.

Mais c'est Machiavel, à la même époque exactement que Luther, qui va formuler dans les termes les plus généraux ce qui fait le cœur du problème et ce qui sera le principe de la solution, de la solution *politique*. Le problème et la solution tiennent en quelques lignes du chapitre 15 du *Prince* :

Mais puisque mon intention est d'écrire quelque chose d'utile pour qui l'entend, il m'a semblé plus approprié de considérer la vérité effective de la chose plutôt que l'imagination qu'on s'en fait. Beaucoup se sont imaginé des républiques et des principautés que jamais on n'a véritablement ni vues ni connues, car il y a un tel écart entre la façon dont on vit et celle dont on devrait vivre, que celui qui délaisse ce qui se fait pour ce qui devrait se faire apprend plutôt à se perdre qu'à se sauver.

On le voit, si Machiavel se propose de s'attacher à la manière dont les hommes vivent effectivement en écartant leurs républiques et principautés imaginaires, c'est parce qu'il y a *tanto discosto*, un si grand écart, entre ce que les hommes font et ce qu'ils disent. Or le plus grand écart entre paroles et actions est introduit par la Parole chrétienne qui demande aux hommes d'aimer ce qu'ils haïssent naturellement – leurs ennemis – et de haïr ce qu'ils aiment naturellement – eux-mêmes. Le christianisme a introduit un écart inédit entre ce que les hommes font et ce qu'ils disent. Ainsi, le projet politique moderne, que Machiavel est le premier à formuler, est une réponse, en tout cas, *fut* d'abord une réponse à une situation, la « situation chrétienne », marquée par la concurrence des autorités, le désordre des références, l'anarchie des paroles, et, par-dessus tout, le contraste démoralisant entre ce que les hommes disent et ce qu'ils font.

Que signifie alors pour Machiavel considérer ou suivre la « vérité effective de la chose » ? Il s'agit en tout cas pour lui de préparer les voies d'une action entièrement libérée des paroles qui louent et qui blâment, religieuses ou autres, d'une action

qui ne pût être entravée par aucune parole, parole extérieure de l'institution ou de l'opinion, parole intérieure de la conscience. La parole qui a le plus de poids, et qui pour cela même constitue la plus forte entrave à l'action, c'est la parole qui dit : « Ceci est bien, ceci est mal. » C'est la parole qui distingue le bien du mal. Machiavel ne cherche pas à annuler cette distinction. Il ne confond pas le bien et le mal. Mais il s'efforce d'encourager les hommes à se préparer à faire le mal, à « entrer au mal » comme il le dit, lorsque c'est nécessaire. Machiavel s'efforce de faire sauter le verrou de ces paroles qui nous disent ce qu'il faudrait faire, paroles qui ne nous guident guère puisque, de toute façon, nous suivons notre nature et non pas nos paroles, mais qui entravent notre liberté d'action en limitant pour nous le champ des actions possibles ou envisageables. Il est difficile de dire quel nouvel ordre politique Machiavel envisageait concrètement. Disons qu'en délivrant les hommes de tout respect pour quelque opinion, pour quelque parole que ce soit, il les préparait à toute action possible, il dégagait le terrain pour toute action possible, y compris la plus audacieuse et la plus ambitieuse, et même la plus terrible.

Parmi les actions audacieuses et ambitieuses dont l'Europe va être le théâtre, celle conduite par l'État moderne est sans doute la plus décisive. Je l'ai dit, le christianisme rend incertains les motifs de l'action et douteuses les paroles qui doivent faire autorité dans la cité. La « situation chrétienne » est caractérisée par le conflit des autorités. Eh bien, l'État moderne – c'est ainsi qu'il devient souverain – résout ou surmonte ce conflit en attirant à lui le monopole de la parole qui commande, plus précisément et plus audacieusement, en produisant un commandement qui soit indépendant de toute opinion, y compris ou surtout religieuse, un commandement qui autorise ou interdit les opinions selon sa décision souveraine. L'État moderne, encore incertain de sa force, s'attacha d'abord une opinion ou une parole religieuse, qui fut religion d'État. Parvenu à la plénitude de sa force, il s'éleva au-dessus de toute parole, il fut vraiment sans parole propre, il devint l'État « neutre », « agnostique », « laïque » que nous connaissons.

L'État constitue ainsi la première moitié de la solution au problème de l'écart, propre au monde chrétien, entre la parole et l'action. L'État qui a le droit d'interdire et d'autoriser toute parole, et qui interdira de moins en moins ou qui autorisera de plus en plus. Mais l'État n'est que la moitié de la solution puisque, précisément – et c'est la condition de son efficacité – il n'a pas de parole propre. La vie humaine ne peut pas être sans une parole qui fasse autorité. Où l'État moderne va-t-il trouver la parole ? Il va trouver la parole, la parole pertinente, la parole politique, dans la société, en devenant « représentatif » de celle-ci. L'invention et le problème de la politique moderne, nous le savons suffisamment, c'est la représentation. La représentation articule la parole de la société à l'action de l'État sans parole, ou qui n'a pas de parole propre.

Voilà donc comment a été résolu le problème des temps chrétiens, le problème de l'anarchie des autorités, de la disjonction et de l'écart excessif entre les paroles et les actions. Il a été résolu par l'État souverain et le gouvernement représentatif de la société. C'est notre régime politique considéré dans son tout qui est la solution du problème. Il n'est pas question ici de décrire le dispositif, ni de seulement esquisser l'histoire du régime représentatif. Un point cependant doit être souligné. Le facteur décisif de la jonction, de la réconciliation entre les actions et les paroles, c'est la formation d'une parole *commune* par l'élaboration, le perfectionnement et la diffusion d'une langue *nationale*. La Réforme de Luther fut un bouleversement spirituel, ce fut aussi et inséparablement une révolution politique, une insurrection nationale. Voici ce qu'on oublie le plus souvent : *avant* même que l'État moderne ne fût consolidé et capable d'autoriser et d'interdire efficacement, la *nation* était apparue en Europe comme le cadre d'appropriation de la Parole chrétienne que l'Église universelle se montrait incapable d'enseigner efficacement. Les différentes nations européennes choisirent la confession chrétienne dans laquelle elles voulaient vivre, et en somme l'imposèrent, après bien des péripéties souvent chaotiques, à leurs « souverains » respectifs. C'est avec la « nation confessionnelle », bientôt couronnée de son souverain absolu qui sera plus tard opérateur de « laïcité », que l'Europe prend sa forme « classique », celle dans

laquelle elle s'organise de la manière la plus stable et la plus durable, « résolvant » le problème posé par la « situation chrétienne » autant que problème humain peut être résolu : c'est désormais dans le cadre d'une conversation civique nationale que les Européens cherchent pour l'essentiel à lier leurs paroles à leurs actions et leurs actions à leurs paroles. La *forme* nationale précède et conditionne le *régime* représentatif.

Telle est l'histoire que ce livre se propose de raconter ou plutôt d'explicitier. Il s'agit de faire apparaître le pouvoir éclairant d'une histoire raisonnée des formes politiques. L'histoire de l'Occident se déploie dans la tension entre l'opération civique telle que la cité grecque la met au jour et que la tradition républicaine ou « romaine » s'efforce de la préserver et de l'étendre, et la Parole chrétienne qui, en proposant une cité nouvelle où actions et paroles parviendraient à une unité inédite, où l'on vivrait *conformément à la Parole*, ouvre un écart impossible à maîtriser entre les actions et les paroles dans la société politique : en promettant une adéquation parfaite entre action et parole dans la cité de Dieu, la proposition chrétienne ouvre un écart insurmontable entre les actions et les paroles dans les cités humaines. Je l'ai dit, la solution pratique a été trouvée dans la nation de marque confessionnelle, administrée par un État laïque et gouvernée par un gouvernement représentatif. Mais cette solution n'a ni la simplicité énergique de la forme civique, ni l'exactitude ambitieuse de la forme ecclésiale, et l'Occident ne cessera pas d'être à la recherche d'une « solution » enfin complète qui réunisse l'énergie de l'opération civique et l'exactitude de la proposition religieuse. Les régimes que l'on dit « totalitaires », capables de joindre l'action la plus démanchée et la plus terrible à l'orthodoxie idéologique et linguistique la plus pédante, n'offrent-ils pas l'expression monstrueuse mais fort reconnaissable de cette ambition ?

Aujourd'hui, en Europe, l'opération civique est asthénique et la Parole religieuse presque inaudible. Les deux pôles entre lesquels était tendu depuis si longtemps l'arc occidental ont perdu leur vigueur. Comme je le disais en commençant, le projet moderne continue néanmoins sur son erre. Obéit-il seulement à sa propre inertie, ou le dispositif politique européen que je viens

de rappeler est-il toujours opérationnel ? Il n'est sans doute pas inutile, afin de confirmer la pertinence du point de vue développé dans ces pages, d'esquisser une description de la situation présente en Europe pour autant que le rapport entre la parole et l'action est concerné.

J'ai insisté sur l'importance du cadre national pour la solution du problème européen ou chrétien. Je n'ai pas mentionné encore un élément plus humble, mais fort important, de nos régimes, à savoir l'articulation de la parole sur l'action par la décision majoritaire. Ce fut une critique fréquente de la démocratie représentative, ou du régime parlementaire, qu'il multipliait les paroles mais était incapable d'action. Lénine parlait du « crétinisme parlementaire ». Carl Schmitt citait volontiers les sarcasmes de Donoso Cortès contre la bourgeoisie, *clase discutidora*. En réalité, une démocratie représentative, un régime parlementaire qui fonctionne, constituent une admirable articulation des actions sur les paroles. Au moment de la campagne électorale, tous proposent toutes les actions imaginables, qu'elles soient possibles ou impossibles. Dès que l'élection est acquise, ceux qui ont obtenu la majorité entreprennent d'agir selon leurs paroles, tandis que la minorité, s'abstenant de toute action, se contente de parler pour préparer la prochaine élection. C'est l'alternance, ou la possibilité effective de l'alternance, qui est le cœur du mécanisme.

Où en sommes-nous ? Où en est le dispositif politique dans lequel le projet moderne avait trouvé son instrument le plus satisfaisant ? Il me semble qu'aujourd'hui en Europe ce dispositif est considérablement affaibli et presque méconnaissable.

Nous nous félicitons de l'atténuation des oppositions tout en nous inquiétant de la crise de l'alternance. C'est nous féliciter et nous inquiéter de la même chose. Le paysage politique a été nivelé. Les nœuds d'affects, d'opinions, de paroles qui formaient les convictions politiques ont été dénoués ou se sont effilochés. Dès lors on ne peut plus accéder au terrain politique en y occupant une position. C'est pourquoi tous les acteurs politiques parlent toutes les paroles.

Dans la dernière période, la parole politique a été progressivement dégagée de tout rapport essentiel à une action possible. La notion de programme, réduite à celle de « promesses », a été

discréditée. S'est répandue la conviction, explicite ou sourde, que, de toute façon, on n'a pas le choix : ce qu'on fera sera dicté par des circonstances sur lesquelles on n'a pas de prise. Dès lors la parole politique n'a plus pour but de préparer une action possible, mais simplement de couvrir consciencieusement le champ de la parole politique. Chacun ou presque admet que la rencontre finale entre l'action et la parole sera en somme la rencontre de chaînes causales indépendantes.

Ce divorce entre l'action et la parole contribue à expliquer le rôle inédit du « politiquement correct ». Le « politiquement correct » est un aspect particulièrement significatif de l'autonomisation contemporaine de la parole. On n'attend plus que la parole soit liée à une action possible, donc elle est prise au sérieux comme si elle était elle-même une action. N'étant pas liée à une action possible et plausible qui en mesure la portée, elle est volontiers considérée, si elle déplaît, comme l'équivalent de la pire action imaginable. On traque alors ces paroles infâmes que l'on désigne dans le langage des nosographies comme des « phobies ». Le progrès de la liberté en Occident avait consisté à mesurer les paroles à l'aune des actions visibles. Le « politiquement correct » consiste à mesurer les paroles à l'aune des intentions invisibles.

Les traits que je viens de rappeler de la situation politique de nos pays se retrouvent sous une forme accentuée dans le cadre européen. Ce qui caractérise la situation européenne, c'est que ce que nous disons comme citoyens n'a aucune importance, puisque les actions politiques seront décidées en un lieu indéterminé, un lieu que nous ne pouvons pas situer par rapport au lieu d'où nous parlons. La seule chose que nous sachions, c'est que ces actions seront nécessaires. *Apparaissent* nécessaires les actions qui ne sont accompagnées d'aucune parole proprement politique, ou sur lesquelles les paroles politiques les plus solennelles, comme un référendum, n'ont aucune prise. Tout le monde sait bien en Europe que la parole la plus solennelle que puisse formuler un peuple, à savoir un vote référendaire, est considérée d'avance comme chose indifférente par la classe politique européenne qui s'estime chargée de conduire le processus

nécessaire de la « construction » européenne. La nécessité supposée du processus discrédite et invalide d'avance toute parole politique.

Si le processus se poursuit, nous sortirons bientôt du régime représentatif pour revenir à un commandement sans parole. Ce commandement ne sera plus celui de l'État, qui du moins occupait un lieu élevé, mais celui de la *règle*, la règle d'origine indéterminée. On ne sait pas d'où vient la règle, seulement qu'on doit lui obéir. Donc le dispositif ou le processus qui s'impose de plus en plus en Europe est le suivant : des actions en conformité de principe avec une règle sans parole, des paroles sans rapport avec une action possible.

Avec la fin ou l'affaiblissement du régime représentatif qui articulait les actions et les paroles dans le cadre national, l'ordre politique moderne approche du terme de son parcours. Les sciences et les techniques continuent de courir de leur côté, mais elles sont de plus en plus détachées du cadre dans lequel elles trouvaient leur sens et leur utilité, quand la modernisation de la vie nationale dans tous ses aspects était la tâche évidente et commune. Nous assistons à un divorce de plus en plus profond entre le processus de civilisation et le dispositif politique. L'ordre de plus en plus complexe et contraignant de la vie ordinaire, le réseau de plus en plus serré des règles auxquelles nous obéissons avec de plus en plus de docilité, ne doivent pas nous masquer l'incertitude croissante, c'est-à-dire le désordre croissant de la forme de la vie commune. Nous évoluons, si je puis dire, sur une glace de plus en plus fine.

Il semble que nous soyons en train de revenir à une situation d'indétermination politique comparable en un sens à celle qui a précédé la construction de la politique moderne. Avec une grande différence cependant. Durant l'époque prémoderne, il y avait un trop grand nombre de formes politiques concurrentes qui s'empêchaient l'une l'autre – nous avons mentionné la cité, l'empire, l'Église –, et il fallut donc inventer et produire la forme politique inédite de la nation. Aujourd'hui, c'est en somme l'inverse. Nous observons non pas l'excès, mais la disette des formes politiques. Au moins en Europe, sa terre natale, la forme

N° d'édition : L.01EHQN000616.N001
Dépôt légal : octobre 2012

Extrait de la publication