

Cahier de l'AMEP n° 1

Benjamin Brice (EHESS, Lyon 2)

Giulio De Ligio (EHESS)

Jean-Vincent Holeindre (Paris 2)

La question de l'homme et le problème politique

**Études et témoignages sur Pierre Manent et
son œuvre**

Premier volet

Témoignages et discussions

Juin 2014

Pour citer ce cahier :

Benjamin Brice, Giulio De Ligio et Jean-Vincent Holeindre (dir.), « La question de l'homme et le problème politique : Études et témoignages sur Pierre Manent et son œuvre », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, premier volet, juin 2014, 136 p.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/>

AMEP – Pour les études politiques

<http://etudespolitiques.org/wp/>

Table des matières

		Page
Benjamin Brice, Giulio De Ligio et Jean-Vincent Holeindre		
Introduction	5	3
 <i>Première partie – Le séminaire du vendredi matin</i>		
Elisabeth Dutartre-Michaut		11
En guise d'hommage : Le dernier séminaire de Pierre Manent		
Anne Daguet-Gagey		13
Le séminaire du Professeur Manent : une affaire de famille		
Bertrand Buffon		17
La parole de Pierre Manent		
Alexander Orwin		23
Une année à suivre le cours de Pierre Manent		
Marie-Hélène Wirth		25
Apprendre avec Pierre Manent		
 <i>Deuxième partie – L'enseignant et l'ami</i>		
André Perrin		31
Deux ou trois choses que je sais de Pierre Manent		
André Yinda		37
Séquences d'une rencontre avec Pierre Manent		
Camille Dejardin		43
Comment Pierre Manent est entré dans ma vie		
Leila Goumiri		47
Humble hommage à mon professeur		
Violaine Ricard		49
Des mots pour dire l'expérience humaine		

Troisième partie – Penser la vie politique contemporaine

Emmanuelle Cugurno 59
L'homme et le citoyen ou le paradoxe de la nature humaine

Page | 4 **Guillaume de Thieulloy** 65
Trois thèses intempestives sur le problème théologico-politique

Isabelle Stal 75
L'homme seul

Quatrième partie – Quatre études sur l'œuvre de Pierre Manent

Jean-Rémi Lanavère 89
La Cité de l'homme, saint Thomas d'Aquin et la loi naturelle

James Tussing 103
Manent Between Strauss and Heidegger

Sophie Marcotte Chénard 111
La poursuite du sens commun : La science politique pratique selon Aron et Manent

Étienne Brown 123
Échapper au corps politique : Pierre Manent et la critique de la « théorie de la démocratie »

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Introduction

Benjamin Brice

Giulio De Ligio

Jean-Vincent Holeindre

Pierre Manent prend sa retraite académique à l'issue de l'année scolaire 2013-2014, après une riche carrière à l'École des hautes études en science sociales (EHESS) débutée en 1993. Ses collègues, ses étudiants et ses amis ont souhaité profiter de cette occasion pour rendre un hommage sincère à celui qui est à la fois un penseur de premier plan et un être humain d'une qualité rare. Cette entreprise est animée par une double ambition : porter témoignage de l'ampleur de vue et de la générosité de Pierre Manent, et montrer la fécondité d'une œuvre qui mérite plus que jamais d'être lue et discutée. Pareille entreprise tient souvent de la gageure. En effet, lorsqu'un professeur d'une certaine stature quitte ses fonctions, il est d'usage de dire beaucoup de bien et de l'homme et de l'œuvre ; lorsque celui qui part a de fervents disciples ou lorsqu'il se cherche un successeur, l'hommage devient souvent hagiographie. L'exercice s'avère donc toujours périlleux puisque le soupçon de complaisance est parfois justifié. Il nous a donc semblé que la meilleure manière de faire sentir la sincérité de cet hommage était à la fois de laisser témoigner différentes personnes ayant côtoyé Pierre Manent, et de proposer à de nombreux chercheurs de discuter son œuvre avec autant de rigueur que de franchise. Nous espérons ainsi rendre justice aux qualités scientifiques et humaines de Pierre Manent sans pour autant produire un éloge convenu.

Cette entreprise d'hommage a pris trois formes que nous souhaitons complémentaires. Premièrement, la publication d'un ouvrage collectif sous la direction de Giulio De Ligio, Jean-Vincent Holeindre et Daniel J. Mahoney intitulé *La politique et l'âme. Autour de Pierre Manent* (Paris, CNRS Éditions, 2014, 544 p.). Ce livre regroupe les contributions d'une quarantaine de collègues, d'étudiants et d'amis autour des principaux thèmes et auteurs étudiés par Pierre Manent dans son œuvre. En second lieu, un colloque

international à l'EHESS intitulé « Quelle science du politique ? » les 12 et 13 juin 2014. Cet événement a réuni plus d'une vingtaine de chercheurs qui ont pu discuter les travaux de Pierre Manent, que ce soit pour en montrer la fécondité, pour les prolonger ou pour les examiner de manière critique¹.

La troisième entreprise prend la forme d'un « cahier » qui a pour titre *La question de l'homme et le problème politique : Études et témoignages sur Pierre Manent et son œuvre*. Il s'agit du premier cahier réalisé sous l'égide de l'association des amis de la mention Études politiques de l'EHESS, qui a été créée en 2013 pour valoriser les travaux menés à l'EHESS dans le cadre de sa mention Études politiques, longtemps animée par Pierre Manent et dirigée aujourd'hui par Gilles Bataillon.

Au-delà de l'hommage profond et sincère rendu au collègue, à l'ami, au professeur, ce cahier s'adresse principalement à deux publics. Ceux qui s'intéressent à Pierre Manent sans avoir eu la chance de le fréquenter trouveront ici le récit de rencontres singulières avec l'homme et l'enseignant, permettant de donner un peu de chair à un auteur qu'ils ne connaissent que par leurs lectures. Ceux qui s'intéressent à la pensée sans connaître Pierre Manent trouveront dans ces études de solides raisons de s'affronter à un auteur de grande envergure, qu'ils cherchent à explorer les questions politiques et humaines les plus fondamentales ou qu'ils souhaitent trouver de quoi s'orienter dans le monde présent. La combinaison de ces études et de ces témoignages, nous l'espérons, permettra à des lecteurs attentifs de découvrir ou de mieux connaître un penseur précieux. Dans le tourbillon des faits et des choses, des opinions et des événements, des esprits inquiets cherchent avec ardeur quelque clarté ; ce dossier a pour ambition de leur montrer que Pierre Manent peut être un guide permettant de les orienter.

Le présent cahier a été conçu en deux volets. Le premier volet, celui auquel se réfère cette introduction, réunit presque exclusivement des témoignages et des études en provenance d'élèves et d'amis de Pierre Manent ; il constitue de la sorte un prolongement de l'ouvrage de *Festschrift* susmentionné. Un deuxième volet suivra, lequel réunira principalement des études portant sur l'œuvre de Pierre Manent et aura vocation à s'ouvrir également à des chercheurs moins proches de l'auteur.

Les dix-sept contributions de ce premier volet ont été réparties en quatre parties. Au reste, cette distribution ne saurait pleinement rendre compte de la richesse d'articles mêlant volontiers le témoignage et la discussion, entendant évoquer aussi bien l'homme que l'œuvre ; il ne s'agit donc que de proposer un ordre de lecture parmi d'autres. La première partie a pour titre *Le séminaire du vendredi matin*. Le séminaire de Pierre Manent à l'École, chaque vendredi de 11h à 13h, a constitué un moment important pour plusieurs générations d'auditeurs. Comme l'indiquent les témoignages de cette partie, Pierre Manent a réussi chaque semaine à réunir un public varié et nombreux autour de son enseignement. Embrassant les sujets les plus vastes, gardant toujours à l'esprit les questions politiques et humaines

¹ Le programme du colloque se trouve sur le site de l'AMEP à l'adresse suivante : <http://etudespolitiques.org/wp/2014/colloque-international-pierre-manent/>.

les plus importantes, il entraîne toutes les semaines son auditoire dans de longues traversées. Il sait aussi l'art, peut-être le plus difficile entre tous, d'éclairer la situation politique contemporaine par l'étude des auteurs et des phénomènes du passé ; art difficile entre tous car le chercheur est généralement tenté de donner tour à tour dans deux écueils opposés : étudier les textes classiques sans jamais en tirer la moindre nourriture ou déformer les pensées des temps révolus pour les ajuster aux questionnements d'aujourd'hui. Trouver de la substance dans l'étude du passé et ne pas la tirer uniquement de nos préjugés, voilà qui signale sans doute le grand *éducateur*.

La deuxième partie est intitulée *L'enseignant et l'ami*. Comme l'indiquent ces témoignages, souvent avec humour, la rencontre de Pierre Manent constitue un tournant marquant dans une vie intellectuelle, quel que soit son parcours ou son âge. Il s'agit d'une de ces rencontres rares qui peuvent bouleverser les perspectives préétablies, changer le regard porté sur les choses politiques et les phénomènes humains. Or, si l'on choisit de s'engager dans les aventures de l'esprit, de s'exposer au souffle du grand large, c'est souvent pour connaître de telles conversions. Ainsi, l'expression de la gratitude s'impose, d'autant plus que le cloisonnement actuel de la pensée et le rétrécissement du regard de la science rendent de semblables rencontres trop peu fréquentes.

Dans la troisième partie, *Penser la vie politique contemporaine*, il s'agit de partir de l'œuvre de Pierre Manent pour comprendre le monde qui nous entoure. Comme les philosophes anciens, Pierre Manent a toujours cherché à rester en prise avec la vie politique réelle, c'est-à-dire avec les soucis du citoyen et les défis politiques de notre temps. Comme naguère Raymond Aron, il ne s'est jamais enfermé dans une tour d'ivoire et n'a jamais refusé de se confronter au tumulte de son époque ; il n'a pas non plus tenté de se retrancher derrière la prétendue neutralité du savant, ni argué de son savoir pour vaticiner en prophète de la chaire. Le chercheur a certes des connaissances à faire valoir dans le débat public, mais, s'il entend formuler des propositions politiques, il doit, comme tout autre, prendre la mesure de l'épaisseur des problèmes de la cité et faire tenir ensemble la multiplicité des phénomènes humains. Bénéficier des travaux de Pierre Manent pour penser la vie politique contemporaine constitue donc une tâche à la fois difficile et utile, risquée et nécessaire².

Enfin la quatrième partie a pour titre *Quatre études sur l'œuvre de Pierre Manent*. Ces textes le montrent suffisamment, les ouvrages de Pierre Manent sont certainement promis à un bel avenir : ils renferment encore beaucoup de questions sur lesquelles il reste à réfléchir, parce qu'elles ne cesseront sans doute jamais de définir et d'interpeller la vie humaine. Ici, il s'agit principalement de confronter Pierre Manent à différents auteurs, que ce soit saint Thomas d'Aquin, Martin Heidegger, Leo Strauss, Raymond Aron

² Dans son article, Guillaume de Thieulloy indique bien la sorte de simplification qu'implique son entrée dans l'arène de la controverse politique : « [l'œuvre de Pierre Manent] ô combien plus nuancée, plus suggestive et, surtout, moins "théologico-politiquement" engagée, si je puis dire, que ce petit article » (*infra*, p. 65).

ou John Rawls. Le deuxième volet de ce dossier poursuivra d'ailleurs la discussion en proposant de nouvelles études de l'œuvre de Pierre Manent, sur les classiques qu'il a lus et sur les sujets qu'il a abordés, en provenance de chercheurs de différents horizons.

Loin de penser qu'il y ait de quelconques « solutions » définitives, Pierre Manent nous présente des problèmes et des questions. Il nous aide en particulier à mieux formuler et comprendre « la question de l'homme et le problème politique » selon le titre de ce cahier. Il s'agit pour lui de poser et déployer les interrogations essentielles auxquelles, malgré notre résistance, il demeure impossible d'échapper : « Qu'est-ce que l'homme ? », « Comment s'orienter dans la vie politique ? », ou, pour le dire autrement, « Quelle est la règle de nos actions ? ». Servi par une plume claire et vigoureuse, Pierre Manent cherche depuis maintenant près de quarante ans à prendre au sérieux ces questions, à étudier avec patience et lucidité les délicates métamorphoses des expériences politiques, les fines articulations des phénomènes humains. Puisse nous faire respirer au lecteur un peu de cet air subtil, et nous croirons n'avoir pas fait ce cahier en vain³.

Benjamin Brice (EHESS, Lyon 2)

benjamin.brice@gmail.com

Giulio De Ligio (EHESS)

giulio.deligio@gmail.com

Jean-Vincent Holeindre (Paris 2)

jvholeindre@gmail.com

Pour citer ce texte

Benjamin Brice, Giulio De Ligio et Jean-Vincent Holeindre, « Introduction », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 5-8.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/introduction/>

³ Nous remercions très chaleureusement tous les contributeurs d'avoir aimablement accepté de participer à notre projet, et ainsi d'inaugurer le premier numéro des *Cahiers de l'AMEP* ; nous les remercions également pour la qualité de leurs textes et leur respect d'échéances très courtes. Toute notre reconnaissance également pour l'association AMEP (Amis de la mention Études politiques) qui héberge ce dossier et pour l'aide fournie par son équipe. Enfin, nous remercions grandement tous les relecteurs (en particulier Sophie Marcotte Chénard) pour leurs remarques judicieuses et leurs corrections utiles, ainsi qu'Étienne Gobin pour nous avoir guidés dans la conception de la couverture.

Première partie

Le séminaire du vendredi matin

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

En guise d'hommage

Le dernier séminaire de Pierre Manent

Élisabeth Dutartre-Michaut

L'assistance est nombreuse et attentive dans l'amphithéâtre de l'EHESS en ce dernier jour du séminaire de Pierre Manent. Étudiants, amis, fidèles n'auraient manqué pour rien au monde cette dernière « messe » consacrée ce vendredi à la prudence aristotélicienne, vertu suprêmement ambitieuse qui fait apparaître la « droite règle de nos actions » dans le champ de l'indétermination.

Installé à l'estrade, Pierre déploie le fil d'une pensée consignée rituellement dans son cahier de notes de séminaire : le discours est posé, convaincant, parfois interrompu par le dialogue avec l'auditoire. Le geste appuie la parole et invite à la réflexion. La concentration est à son maximum, à peine troublée par le cliquetis frénétique des claviers d'ordinateurs.

Il y a un peu de nostalgie dans cette dernière séance. Comment ne pas évoquer cette vie de travail au service de l'institution, rythmée par la fréquentation, entre autres, d'Aristote, Montaigne, Tocqueville, Aron ? Comment ne pas rappeler l'extrême disponibilité de Pierre pour ses étudiants et ses amis qu'il reçoit inlassablement lors de fructueux et longs rendez-vous ? Comment ne pas apprécier cette délicieuse courtoisie qu'il distille dans toute conversation, qu'elle soit amicale ou professionnelle ?

Mais il y a de la gratitude aussi pour toutes ces années de travail en commun au sein du Centre Aron où nous avons tous bénéficié au quotidien d'un cours familial d'élégance intellectuelle. C'est par la prudence que nos vertus existent réellement, nous dit Aristote. Pierre est sans aucun doute un homme prudent.

Paris, le 30 mai 2014

Elisabeth Dutartre-Michaut (EHESS)

Elisabeth Dutartre-Michaut, ingénieure d'études, bibliothécaire, EHESS, Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron

Page dutartre@ehess.fr

| 12

Pour citer ce texte

Élisabeth Dutartre-Michaut, « En guise d'hommage : Le dernier séminaire de Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 11-12.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/en-guise-dhommage/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Le séminaire du Professeur Manent : une affaire de famille

Anne Daguet-Gagey

Dans la famille Daguet, dont je suis issue, il y a notamment le père, le fils et l'une des filles. Outre les liens du sang, ces trois membres de la *gens* présentent un trait commun : celui d'avoir suivi, plusieurs années durant, le séminaire du vendredi matin, boulevard Raspail, celui de Pierre Manent s'entend. En d'autres termes, ce séminaire fut comme une affaire de famille. Mon frère, François, aujourd'hui Dominicain de la province de Toulouse et familier de la pensée thomiste, fut le premier à y assister. Il ne tarda pas à y entraîner notre père, qui, tout médecin qu'il ait été, n'en ressentait pas moins, comme beaucoup de sa génération, un fort attachement aux Humanités, vestige de la solide formation reçue au temps de ses études secondaires. Parvenu à l'âge de la retraite et de l'*otium cum dignitate*, intrigué par la philosophie, il se laissa sans difficulté convaincre de rejoindre chaque semaine le cénacle élargi du boulevard Raspail, et c'est ainsi que de l'habitude naquit un véritable rituel : en premier lieu, assister au séminaire en l'enregistrant sur un appareil aujourd'hui résolument obsolète, puis consacrer une partie de la fin de la semaine à le réécouter, dans un silence quasi absolu, et à le prendre en notes manuscrites... de lui seul lisibles. Pour une raison que j'ignore, peut-être celle d'une légère surdité, il obtint le privilège d'occuper un fauteuil, demeuré vacant depuis sa disparition brutale, à l'été 2006, à côté de celui du Pr. Manent. C'est à cette place que je le vis, avec un certain étonnement, s'installer, lorsqu'à mon tour, je pris l'habitude de me rendre au séminaire, chaque semaine, au sortir d'un cours dispensé à l'Institut Catholique, tout proche. Rendre hommage à Pierre Manent m'est ainsi d'autant plus agréable que j'accomplis dans le même temps un plaisant devoir de mémoire.

Je fis mon « entrée au séminaire », rejoignant le corps des fidèles en 2005, lorsque Pierre Manent entreprit de réfléchir sur la pensée politique de saint Augustin. Historienne de formation, romaniste de métier et de spéciali-

té, il se trouve que j'ai, pendant une dizaine d'années, travaillé à l'Institut d'Études Augustiniennes, me familiarisant peu à peu avec la figure, l'œuvre monumentale et la pensée de l'évêque d'Hippone. D'Augustin, Pierre Manent choisit de passer à Cicéron, puis à Montaigne, avant d'engager une réflexion sur les rapports de l'action et de la loi, qui devait le mener jusqu'à l'aube de la retraite. Les séances eurent beau s'éloigner peu à peu de l'Antiquité gréco-romaine, ma période de prédilection, mon intérêt ne faiblit en rien, et ce pour une raison très simple : dans le champ de la philosophie politique, l'Antiquité se tient toujours en embuscade, quels que soient les thèmes ou la période retenus comme objet d'étude. La Grèce et Rome furent la matrice des mondes médiéval et moderne, La Référence par excellence des penseurs occidentaux ; on peine à le croire, tant elles ont aujourd'hui déserté le champ de la réflexion et plus encore du discours politiques.

Le séminaire de Pierre Manent fut pour moi comme une révélation. Je n'hésiterai pas à avouer que c'est à le fréquenter que j'ai peu à peu pleinement pris conscience et vraiment réalisé le poids immense que le monde gréco-romain et la pensée politique, qui en fut l'un des fruits les plus savoureux, exercèrent sur le monde occidental. L'immense culture philosophique de P. Manent, doublée d'une ample érudition historique et littéraire, ses références constantes à nos incontournables ancêtres grecs et romains me révélèrent ce que des années d'études et d'activité d'enseignement et de recherches, très, pour ne pas dire trop, spécialisées m'avaient caché ou fait oublier : la dette colossale que l'Europe et plus largement l'Occident doivent aux Anciens, à s'en tenir au seul domaine de la pensée politique ; plus encore, l'omniprésence d'Athènes, de Rome et de Jérusalem dans la suite des temps, après que l'empire romain d'Occident se fut effondré sous les coups des Barbares. C'est cette extraordinaire profondeur du champ temporel et réflexif qui me fut révélée au fil des séminaires du vendredi ; peu à peu le voile se leva, laissant émerger la singularité et l'originalité de la période historique à laquelle j'avais voué mes recherches. De même qu'un cadre a pour finalité de mettre en valeur une œuvre picturale, de même la mise en perspective de l'Antiquité dans le champ de la pensée et des expériences politiques occidentales eut-elle pour effet de me rendre cette période intelligible et de me révéler l'impact qu'elle eut sur les suivantes. Je comprends mieux depuis qu'un Saint-Just ait pu s'écrier dans un discours à la Convention, le 31 mars 1794 : « Le monde est vide depuis les Romains et leur mémoire le remplit et prophétise encore la liberté. »

Des Romains ou Gréco-romains, comme il conviendrait plus justement de les appeler, ce n'est pas tant la conception de la liberté que retint Pierre Manent que la capacité singulière à avoir forgé une *civitas* (ou *polis*), peu à peu métamorphosée en empire, le plus vaste et le plus durable que l'Occident ait connu, le seul qui soit parvenu à réunir sous une autorité commune tous les rivages de la Méditerranée, la mer intérieure ou *Mare nostrum*. Rome, la Cité de la gloire, le « ventre de l'humanité », comme l'appelait le philosophe Sénèque, sut absorber et assimiler les apports innombrables du monde grec pour les mieux diffuser à l'échelle du bassin méditerranéen voire au-delà. Je ne saurai jamais suffisamment gré à Pierre Manent de m'avoir fait réaliser le poids et le prix de l'expérience gréco-romaine.

Des hommes et des actions, des formes et des régimes politiques, des auteurs et des œuvres, c'est ce champ infini de connaissances que j'eus le bonheur de découvrir semaine après semaine, année après année, au gré des labours de Pierre Manent. Aristote, Cicéron, Augustin, Machiavel, Montaigne, Hobbes, Locke, Rousseau, Tocqueville, Constant et tant d'autres, innombrables furent les penseurs à avoir eu leur nom régulièrement égrené dans le cadre des séances du séminaire ; « comme de longs échos qui de loin se confondent », Pierre Manent sut à merveille nouer des correspondances ; par sa voix, les Anciens, les Modernes, les Contemporains se répondent.

Il est encore une dette que je dois à ce grand savant et qu'il me plaît ici de rappeler : l'ancrage de l'histoire et de la philosophie dans le temps présent. C'est un mérite immense, devenu trop rare et qu'il convient de saluer, que d'avoir toujours à cœur de rattacher son champ d'investigation à l'actualité et au monde présent et d'éviter ainsi d'en faire un objet d'étude détaché de tout contexte, de tout cadre d'application ou de toute référence contemporaine. Des émeutes d'il y a quelques années en banlieue parisienne aux récents troubles en Ukraine, de la crise des États-nations à la laborieuse construction européenne, c'est sans relâche et toujours avec grande mesure et bonheur que Pierre Manent s'efforça d'arrimer ses propos à l'actualité et au temps présent, soit que celui-ci serve de point de départ à sa réflexion, soit qu'il lui permette de l'illustrer ; finalement, c'est chez un philosophe que j'ai trouvé mis en œuvre ce qui est le propre du métier d'historien : recueillir les expériences passées afin de rendre le présent intelligible et d'aider à mieux orienter l'action humaine dans l'avenir ; nombre d'historiens, enfermés dans la tour d'ivoire de leur « hyperspécialité », ont oublié ce précepte fondateur et le caractère tri-dimensionnel de leur activité ; je sais gré au Pr. Manent de m'en avoir rappelé l'importance et l'impératif ; mon propre enseignement s'en est trouvé changé et moi-même m'efforce à présent de faire réaliser à mes étudiants que « Rome est au fondement de notre ADN » (L. Jerphagnon) et que nombreuses sont dans notre monde les résonances gréco-romaines.

On connaît la boutade du Général de Gaulle : « Des chercheurs qui cherchent, on en trouve ; des chercheurs qui trouvent, on en cherche » ; que n'eût-il vécu plus longtemps ! Il aurait rencontré en Pierre Manent un chercheur qui sut chercher, trouver et transmettre.

« Je suis historien le matin et philosophe le soir », écrivait le médiéviste Marc Bloch, en 1922 ; pour ma part, grâce au Pr. Manent, j'ai pu être historienne et philosophe chaque vendredi matin... voire un peu davantage. *Gratias eo ago.*

Anne Daguet-Gagey (Université d'Artois)

Anne Daguet-Gagey est professeur d'histoire romaine à l'Université d'Artois et à l'Institut Catholique de Paris.

Page annegagey@gmail.com

| 16

Pour citer ce texte

Anne Daguet Gagey, « Le séminaire du Professeur Manent : une affaire de famille », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 13-16.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/affaire-de-famille/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

La parole de Pierre Manent

Bertrand Buffon

Dans ces quelques mots, par lesquels je souhaite exprimer à Pierre Manent ma gratitude, je voudrais mettre au clair les raisons de l'attrait qu'exerce sur moi sa pensée, c'est-à-dire, plus précisément, les raisons qui expliquent pourquoi sa parole, selon moi, s'approche, plus que d'autres, de la vérité.

D'abord, il y a la hauteur. Celle du regard. Pierre Manent a toujours en vue l'essentiel de la pensée politique occidentale, les idées maîtresses de l'ancienne comme celles qui leur succèdent, et les rapports entre elles. Cette hauteur de vue participe de sa liberté de pensée, qui est son honneur et qu'il exerce avec fierté, au risque assumé de la solitude. Il n'est pas inféodé à la pensée moderne, il ne prend pas pour argent comptant les principes qui la fondent, il n'ignore pas leur caractère réactif, leurs parti-pris, les désordres politiques et religieux qui ont motivé leur conception. Bref, il ne les considère pas comme autant de vérités acquises qui formeraient le socle incontournable à partir duquel toute pensée contemporaine devrait être échafaudée. L'auteur de *Naissances de la politique moderne* ne voit pas que d'un œil et il ne marche pas à cloche-pied. Au contraire, avec un pied dans la pensée politique ancienne et un autre dans la science politique moderne, il marche d'un pas assuré : comment maîtriser celle-ci sans lire impartialement celle-là, contre laquelle elle s'est très largement élaborée ? Ainsi refuse-t-il d'obéir à l'idée moderne que la pensée, depuis Machiavel, est entrée dans une ère de progrès qui relègue celle du passé dans les ténèbres des préjugés et de l'aliénation, ou à cette autre idée que toute pensée est d'une époque, qu'elle tient de celle-ci et ne se tient que dans celle-ci. Quand d'autres se jettent dans les sciences sociales, lui se tient en retrait, demande raison de leurs postulats, les met d'autant mieux en perspective qu'il les éclaire à la lumière de la science politique ancienne, et pondère leurs propos par leurs *a priori*

initiaux qui, sans invalider leurs découvertes, les remettent à leur juste place épistémologique.

De la hauteur, donc. Avec Pierre Manent, on respire ! On est au grand air. Et quel bon air ! L'air des cimes. De la hauteur, mais pas n'importe quelle hauteur. L'historien des idées libérales regarde les choses à la *bonne* hauteur : ni de trop haut, car on perd alors de vue les dénivellations ; ni de trop bas, car on est alors impressionné par certains reliefs et l'on perd sa liberté de jugement. Il n'est ni artificiellement haut non plus, comme le sont certains, tout à leur système séduisant d'intelligibilité dans lequel ils font ou voudraient faire entrer le réel de force ; ni artificiellement bas, au ras des faits, ou des opinions prises comme des faits, et de l'analyse purement quantitative, dans laquelle se perd parfois la science politique. À un seul maître il se voue : la Raison, cette raison discursive qui prend appui sur la vie concrète des hommes.

Et dans cet air, à cette hauteur, l'esprit de Pierre Manent se meut avec agilité, car il possède un sens étincelant de la synthèse, qui le fait aller d'instinct à l'essentiel, extraire de chaque propos sa quintessence, isoler le déterminant de l'accessoire, pondérer chaque chose selon son intérêt intellectuel ou historique réel. Pas de détour, de fioriture, d'exercice vain de style. Disons-le trivialement : chez Pierre Manent, il n'y a pas de gras, il n'y a que du muscle ; pas de bavardage qui voile le vide ni de machinerie conceptuelle qui obscurcit son objet, mais toujours un propos tendu, au plus près du sens et de la raison. Son style est résolument atticiste et il est mis entièrement au service de la pensée, au point de se faire invisible pour laisser toute la place aux idées, dont il dessine les contours avec netteté. Cette franchise n'exclut ni l'habileté, pour neutraliser les préjugés qui arrêteraient certains dans leur lecture, ni le sens de la formule quand elle est au service de la pensée.

Ce regard qui embrasse l'horizon ne perd pas en précision ce qu'il gagne en extension. Au contraire ! C'est d'abord et avant tout un regard attentif et pénétrant. Pierre Manent s'attache à une lecture serrée, minutieuse, phrase à phrase, des grands auteurs, et toujours, autant que faire se peut, dans leur langue d'origine. Il les prend au sérieux, il s'efforce de les comprendre tels qu'eux-mêmes se sont compris, sans jamais s'appuyer sur un schéma d'intelligibilité préconçu – progressiste, historiciste, anthropologique... –, qui donne des interprétations séduisantes, mais tronquées, voire trompeuses. Nul anachronisme, nulle partialité dans l'analyse des idées, mais la fidélité scrupuleuse, répétons-le, au sens que leur donnaient leurs auteurs, servie par une compréhension synthétique des œuvres de chacun d'eux. Quand d'aucuns invoquent tel ou tel passage d'un philosophe pour justifier l'interprétation intéressée de son œuvre, Pierre Manent les surpasse par cette compréhension même, capable de donner à chacun de ces passages le sens et le poids qu'il convient compte tenu de l'esprit général de cet œuvre, de sa geste profonde.

Regard attentif, donc. Regard pertinent aussi. Chez Pierre Manent, les idées sont vivantes. Elles n'évoluent pas dans je ne sais quel éther, mais

sont incarnées, incarnées dans des hommes qui vivent dans tel régime politique, sous l'empire de telle religion et dans le cadre de tels événements. Les idées ont leur poids de réalité et, pour bien les comprendre, il ne faut pas seulement les appréhender par l'esprit, il faut littéralement les sentir, tactiquement presque. Sentir les nécessités naturelles ou historiques qui les motivent, sentir les cœurs battre à l'unisson de leur sens et les actions des hommes s'y conformer, explicitement ou non. La pensée de Pierre Manent s'enracine dans une idée réaliste de l'être humain, être de chair *et* d'esprit mêlés, et non volonté désincarnée. Le « holisme » a-t-il été ressenti comme tel par ceux qui auraient subi son emprise ? Alcibiade s'est-il révolté contre lui ? L'auteur de *La Cité de l'homme* considère les idées dans leur rapport avec la vie et l'action des hommes. Ainsi la « sortie » du christianisme est-elle la conséquence d'un conflit moral puis d'une querelle politique qu'on peut lire au jour le jour dans deux millénaires d'histoire occidentale. Aucun de ceux qui pensèrent cette mutation ne la justifiait par l'idée que le christianisme était « la religion de la sortie de la religion ». Il ne s'agit pas de remettre en cause cette interprétation, qui a ses mérites explicatifs et sa fécondité, mais simplement de constater que telle n'a pas été la façon dont les critiques décisifs du christianisme ont appréhendé cette religion et donc que ce n'est pas elle qui a justifié la construction intellectuelle à l'origine de la modernité, ni celle qui permet de comprendre au mieux la logique profonde de celle-ci. S'il n'est rien de plus difficile que de penser avec justesse, c'est notamment parce qu'on tend trop facilement à isoler les idées de la vie : en s'écartant de celle-ci, on ordonne plus facilement celles-là, certes, mais pour créer un système dont la cohérence formelle illusionne souvent sur sa véracité.

Regard pertinent, donc. Regard sélectif aussi. Pierre Manent s'en tient aux grands auteurs, à ceux que les meilleurs lecteurs et le public cultivé ont reconnus comme tels dès leur époque et à toutes les suivantes. Ceux qui ont le mieux compris les choses humaines, ont pénétré le plus avant leur sens, et ont été les plus créatifs intellectuellement et les plus influents sur le cours du monde. Ceux qui permettent donc d'être au plus près du mouvement des idées siècle après siècle et de saisir les plus déterminantes, les plus structurantes quant à la conception de l'homme et de la cité. Regard sélectif également en ce qu'il est tout entier concentré sur l'essentiel. Jamais Pierre Manent ne se disperse ; toujours il a en vue le cœur des choses humaines. C'est cela aussi qui fait l'attrait merveilleux de sa parole : il nous parle de nous, des questions primordiales, qui préoccupent l'humanité depuis l'aube des temps.

Les vues générales vont donc bien, chez lui, de concert avec les vues analytiques. Elles leur succèdent, intellectuellement s'entend, et elles y reviennent pour s'en nourrir et s'affiner davantage. Elles sont induites, jamais imposées abstraitement – à la manière de la distinction précitée de l'individualisme et du holisme –, ou étendues exagérément – à la manière du triangle mimétique d'un René Girard. Pierre Manent tient les deux bouts de la chaîne intellectuelle, de l'analyse scrupuleuse à la synthèse la plus large : sensibilité sismographique au sens qui vient se nicher sans crier gare dans tel mot, telle expression, tel mode d'écriture ; vue stratosphérique des

grandes articulations de l'histoire des idées occidentales. Avec lui, on plane, puis on plonge, pour planer de nouveau, avant de replonger encore. C'est pourquoi l'image de l'aigle nous vient spontanément à l'esprit quand nous évoquons sa geste intellectuelle. Image éculée ? Nous l'oserons quand même tant elle l'illustre adéquatement. Voyez cet aigle qui vole si haut, fond si vite sur sa proie pour remonter avec tant de vigueur vers le ciel. La pensée de Pierre Manent s'apparente au vol surplombant de l'aigle et à son regard perçant, grâce auxquels l'oiseau repère puis pique sur l'animal, qui alimente en retour son vol dans les hauteurs, le philosophe saisit dans le propos choisi de tel ou tel penseur l'inflexion intellectuelle déterminante, qui nourrit en retour sa hauteur de vue. Qui n'a d'ailleurs éprouvé le plaisir intense de l'entendre éclairer lumineusement une idée particulière en la replaçant dans la tectonique de l'histoire intellectuelle occidentale ?

Certains nuanceront peut-être en disant que Pierre Manent accentue parfois les différences. Réflexe pédagogique du professeur qui veut les mettre en valeur ? Volonté de créer je ne sais quel *agon* intellectuel qui n'a pas lieu d'être ? Ni l'un, ni l'autre. Cette « accentuation » traduit le caractère incarné des idées et l'existence d'oppositions réelles, parfaitement conscientes, d'ailleurs, chez les meilleurs auteurs, et qu'ils voilent parfois, par légitime prudence. Ce reproche, s'il est fait, illustre bien plutôt l'égalité axiologique qui sévit également dans la pensée et qui tend à nier des différences manifestes pour tenter d'improbables conciliations. La Raison repose sur le principe de non-contradiction, quoi qu'on y fasse : elle oppose implacablement A et non-A, et tout ce qui tend à gommer cette opposition manque la logique intime et du réel et de la pensée pour entrer dans l'idéologie ou le n'importe quoi.

Ce regard pénétrant et ce jugement mesuré ont partie liée, et très étroitement, avec la personnalité de Pierre Manent. Il est sans *thumos*¹, en premier lieu, sans cette colère certes utile dans la vie publique pour y imposer des idées et les mettre en œuvre, mais si nuisible à l'objectivité et au jugement. Les passions de Pierre Manent vont toutes dans le même sens, celui de la recherche et de la découverte de la vérité. Il s'agit pour lui d'abord et avant tout de comprendre, en écartant tout *a priori* subjectif, toute orientation partisane. La Raison, rien que la Raison et toute la Raison. Cette absence de *thumos*, ce dégagement, ce calme intérieur, lui confèrent une neutralité, un recul sur les idées et les hommes qui expliquent la qualité souveraine de son jugement.

Cette impartialité va de pair avec l'humilité. Une humilité heuristique, là encore, tant elle lui permet de mettre en avant les idées seules, les idées sans interprétation surajoutée, qu'elle soit motivée par la vanité ou par un interventionnisme bien disposé mais mal conseillé. Humilité qui le fait être tout aux textes et à leurs auteurs, qui le conduit à s'effacer derrière ces maîtres pour exposer clairement leurs idées, la logique d'ensemble de celles-

¹ Je sais qu'il dit en avoir eu (*Le Regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 100), mais cela tenait à sa jeunesse plus qu'à sa personnalité (« je regarde ce fougueux jeune homme avec étonnement », *ibid.*).

ci, et les motifs de leur force persuasive et de leur succès. C'est pourquoi je parle non pas de la *pensée* de Pierre Manent mais de sa *parole* – il faudrait dire plus exactement son *logos* – afin de bien mettre en évidence combien cette pensée tient sa justesse et sa force non seulement de la raison de son auteur mais encore de sa nature, qui présente les caractères les plus propres à bien philosopher. Autant de raisons, on le voit, qui motivent l'admiration, admiration pour le philosophe et admiration pour l'homme lui-même. Puisse-nous, longtemps encore, bénéficier de ses lumières !²

Bertrand Buffon

Bertrand Buffon a suivi le séminaire de Pierre Manent une quinzaine d'années. Spécialiste de la rhétorique, il a animé à Sciences Po pendant dix ans un séminaire sur l'argumentation et la persuasion. Il est l'auteur de La Parole persuasive : Théorie et pratique de l'argumentation rhétorique (PUF, 2002) et d'un Petit précis des bonnes manières à l'usage du vaste monde, intitulé : Le goût de la politesse (Transboréal, 2008).

bbuffon@hotmail.com

Pour citer ce texte

Bertrand Buffon, « La parole de Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 17-21.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/parole-pierre-manent/>

² Je remercie vivement Claude Habib, Jean-Pierre Delange, Frédéric Brahami et Emmanuelle Hénin pour leur relecture attentive et leurs conseils judicieux.

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Une année à suivre le cours de Pierre Manent

Alexander Orwin

Je suis en train de terminer mon doctorat à l'Université de Chicago. Avant de commencer mes études doctorales, j'ai décidé de passer l'année 2008-2009 à Paris, afin de pouvoir visiter les monuments, manger des croissants, flirter avec les filles, et suivre les cours de Pierre Manent. Je ne parlerai ici que de ce dernier.

Le verbe « suivre » est d'une certaine façon trompeur, parce qu'on ne peut guère « suivre » au sens premier du terme. Le champ de connaissance couvert par les interventions de M. Manent est trop vaste. Il dépasse tous les programmes des cours qui peuvent être couchés sur le papier. Le sujet officiel des cours annoncé était saint Augustin, donc j'ai pris soin de me procurer *La Cité de Dieu*. Mais il se trouve que nous ne l'avons abordé qu'à la quinzième séance sur les vingt programmées. Au début de son cours, M. Manent a commencé à parcourir les grands sujets de l'histoire de la pensée humaine : la valeur de la politique face à la sociologie, la chute de l'Empire romain et la naissance de la chrétienté, la croissance de la nation, l'intermédiation entre l'homme et Dieu, l'orgueil et l'humilité. À partir de la cinquième séance, j'ai bien compris qu'au lieu de préparer le cours de M. Manent, il valait mieux y assister, écouter et se laisser emporter au sommet des montagnes russes intellectuelles sur lesquelles P. Manent nous emmène pendant ses interventions. (Ce n'est pas la peine de rajouter que ma nouvelle attitude m'a laissé plus de temps pour profiter des autres loisirs déjà mentionnés dans le premier paragraphe.)

La physionomie de l'auditoire n'était pas moins unique. Il s'agit d'étudiants de différents âges, la moitié de pays étrangers, ainsi que plusieurs personnes qui n'étaient plus des étudiants mais qui avaient choisi de le redevenir pour profiter des cours de M. Manent. Ce mélange incomparable des âges, des origines et des esprits dans une grande salle a donné au cours un air d'ouverture sur le monde qui se trouve rarement dans les milieux universitaires.

Maintenant, j'arrive au *point* : pourquoi l'enseignement de M. Manent est-il tellement réussi ? La raison n'est pas évidente. Ses interventions ne visent pas, au premier abord, des besoins particuliers des étudiants ; d'ailleurs ils ne représentent que la moitié de ses auditeurs. Elles ne donnent pas vraiment d'analyses philologiques, ni ne citent beaucoup de sources secondaires : elles contiennent à peine l'analyse détaillée des textes particuliers. M. Manent connaît, sans doute, l'importance de ces choses, mais pas dans la salle de cours. Le travail minutieux doit être fait par les étudiants et les chercheurs en bibliothèque. Dans ses interventions, M. Manent ne se concentre que sur les sujets généraux qui doivent intéresser tout le monde et guider la recherche académique. Il vous fait vous rappeler, même à la bibliothèque, de ne pas vous perdre dans les petits détails des débats universitaires en oubliant les grandes questions de la vie humaine qui peuvent rendre ces débats un peu intéressants.

Depuis Chicago, je n'ai pas trop suivi les affaires parisiennes, et je ne peux pas vous dire ce que M. Manent planifie pour sa retraite. Je ne doute pas du tout qu'il s'agira de quelque chose d'important. Et je doute encore moins qu'il sera difficile (est-ce imprudent de dire impossible ?) de le remplacer, à l'École des Hautes Études, en France, et même dans le monde entier.

Alexander Orwin (Université de Chicago)

Alexander Orwin est venu étudier à Paris l'année 2008-2009 et il a suivi l'ensemble du séminaire de M. Manent. Il a ensuite commencé un doctorat au Committee on Social Thought de l'Université de Chicago qui est maintenant presque terminé ; le titre est « Caught Between City, Empire, and Religion: Alfarabi's Concept of the Ummah ». Il est en effet marié à une personne qu'il a rencontrée à Paris, mais à la Bibliothèque nationale de France et non au séminaire de Pierre Manent.

niwro1@gmail.com

Pour citer ce texte

Alexander Orwin, « Une année à suivre le cours de Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 23-24.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/annee-cours-manent/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Apprendre avec Pierre Manent

Marie-Hélène Wirth

Pierre Manent termine son séminaire à l'EHESS cette année. Je n'ose même pas écrire d'entrée de jeu que sa carrière de professeur s'achève. Je n'apporterai pas une contribution scientifique à la série d'hommages qui expriment, chacun à sa manière, une profonde gratitude à son égard. D'une part, je ne saurais me hisser à la hauteur des philosophes avertis qui participent à son séminaire pour tenter une exégèse de celui-ci ; d'autre part, après avoir assisté à sa dernière séance, mon émotion laisse peu de chances à mes capacités d'analyse.

Pour une fois depuis cinq ans d'études politiques à l'EHESS, je m'offre donc cette liberté de mettre simplement des mots sur les émotions diverses que suscite en moi l'événement. Mon audace s'en tiendra à me hasarder sur le sillon patiemment creusé par Pierre Manent, d'un dialogue presque familier entretenu avec tous ses auditeurs. Mais je ne saurais être son élève attentive si je m'en tenais au déversoir décousu de mes regrets narcissiques. Les mots, il n'a eu de cesse de nous le faire comprendre, doivent viser juste ; ce n'est donc pas de moi qu'il s'agit mais de lui, à travers, nécessairement, l'horizon nouveau qu'il a ouvert à ma pensée.

Pour citer un poète¹ que j'aime, « j'errais solitaire nuage » lorsque ma décision faiblement déterminée de revenir sérieusement à la philosophie politique se trouva renforcée par mon admission au sein de la mention Études politiques de l'EHESS. Dans cette École prestigieuse où le savoir n'a de sens que partagé et au service d'une réflexivité visant à produire ce qu'Hannah Arendt appelait « la vie de l'esprit », je connus le bonheur d'avoir l'impression de penser : je ne faisais en réalité qu'embrasser un peu mieux la pensée des autres mais déjà, elle me rendait le monde plus intelligible, plus supportable même ; j'avais alors la certitude croissante de pouvoir avoir prise sur lui, à l'échelle de mes actions propres, à condition cependant de ne jamais, préci-

¹ John Wordsworth, *Les jonquilles*.

sément, céder au vertige d'une telle certitude. C'est un hommage à tous les professeurs qui m'ont accompagnée sur cette voie que je devrais rendre un jour. Pour l'heure, il en est un qui tient néanmoins une place à part dans cette petite république des lettres où la liberté et la convivialité sont les seules règles : Pierre Manent a conduit sur un mode étonnamment performant chacune des séances hebdomadaires de son séminaire, sans emphase, faisant croître ma compréhension de ce qu'il expliquait à travers des exposés développant, tout en la mettant en œuvre, cette idée structurante de son œuvre philosophique, le retour à la raison pratique.

Chose promise, chose due, je ne tenterai pas une explication pâle du propos alors tenu ; c'est bien plutôt cette manière de dire, lumineusement accordée au contenu de ce dire, qui demeura le motif premier de mon assiduité, passée l'année de Master recherche où le devoir s'y adjoignait. Ce dernier laissait pourtant déjà percer cette sensation que j'avouai récemment à Pierre Manent, dans une timidité respectueuse, ne pouvoir qualifier autrement que de bonheur hebdomadaire. Le séminaire de Pierre Manent, pour la doctorante que je devins, fut alors l'occasion de penser en dehors de mon propos principal, tout en me le rendant plus familier, plus accessible, tout en le faisant à chaque fois mien, un peu plus. Si donner à comprendre puis à s'exercer ensuite, une démarche de recherche par la recherche est devenu le slogan de l'École des Hautes Études, celui-ci m'a semblé prendre sa dimension pleine à travers le séminaire de Pierre Manent. Je compris bientôt en l'écoutant, mais plus encore en le voyant à l'œuvre, que la recherche n'avait d'épaisseur réflexive que dans le chemin qu'elle empruntait. La délicatesse des réponses de Pierre Manent à mes questions cherchant maladroitement une pertinence qu'elles n'auraient qu'à travers notre dialogue, confirmait cette révélation. Ce fut alors aussi une détente apaisante que de regarder chaque semaine Pierre Manent un peu comme un acteur jouant son propre rôle avec une sincérité totale. Car écouter et regarder vont ici de pair, comme pour lui dire et faire.

Chaque vendredi, mes petits pas pressés me conduisaient à chercher ma place dans l'amphithéâtre François Furet, au rythme de cette voix douce et ferme qui commençait, comme à l'accoutumée, à habiter les lieux soudain silencieux ; je m'asseyais alors discrètement, coupée des contingences d'une vie où le bruit se rêve action, pour apprendre, une fois de plus, à apprivoiser, dans mon être rassemblé à l'unisson des phrases limpides de Pierre Manent, le principe d'une action politique à ne traquer qu'en elle-même. Cette communion asymétrique ne me leurre point : ce n'était là que mon sentiment personnel mais j'en éprouverai toujours une reconnaissance profonde à l'égard de Pierre Manent pour m'avoir fait entrevoir ainsi la beauté d'une action juste, dont le raisonnement propre donne, seul, sens à la finalité.

Reliant Arendt à Aristote, Pierre Manent m'a donné à penser que la belle action pouvait être dans le même temps la bonne action, dans une dynamique permanente ne faisant aucune concession à la facilité et rendant pourtant la vie tellement plus douce.

Marie-Hélène Wirth (EHESS)

Marie-Hélène Wirth a été l'étudiante de Pierre Manent dans le cadre du Master Recherche en Études politiques de l'EHESS ; elle y a alors suivi son séminaire de philosophie politique dédié à la question du lien entre l'action et la parole à travers les pensées de Montaigne et Machiavel ; puis elle a démarré au sein de la formation doctorale Études politiques une thèse de science politique, en tant que doctorante du Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron de l'EHESS, sous la direction de Pasquale Pasquino (CNRS, New York University). Elle a continué de suivre, depuis le début de sa thèse, le séminaire de Pierre Manent comme faisant partie de sa formation doctorale. Elle est également membre fondateur de l'Association des Amis de la Mention Études Politiques (AMEP).

Page
| 27

mariehelene.wirth@ehess.fr

Pour citer ce texte

Marie-Hélène Wirth, « Apprendre avec Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 25-27.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/apprendre-avec-manent/>

Deuxième partie

L'enseignant et l'ami

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Deux ou trois choses que je sais de Pierre Manent

André Perrin

Ainsi donc Pierre Manent part à la retraite... Appartenant à la même génération que lui, je n'ai pas eu la chance de suivre son enseignement à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, mais je n'en ai pas moins été en quelque sorte son élève à travers la lecture des livres avec lesquels depuis plus de trente ans il a éclairé le chemin de ses contemporains, et le mien en particulier. Il ne peut être question ici de rappeler tout ce que Pierre Manent nous a apporté et je me bornerai à indiquer très brièvement – trop brièvement : les lignes qui suivent ne sont en rien une analyse mais un simple témoignage – sur quels points cette rencontre a été pour moi décisive.

Pierre Manent, le philosophe

Tocqueville, la démocratie et l'égalité

Il n'est pas indifférent qu'un récent volume d'entretiens de Pierre Manent soit intitulé *Le regard politique* car Pierre Manent, c'est d'abord un regard : un regard qui nous apprend à regarder là où il faut, le regard d'un lecteur qui apprend à lire à ses propres lecteurs. Depuis plusieurs décennies, de Tocqueville il y a trente ans à Montaigne tout récemment, Pierre Manent nous a appris à lire dans les classiques les prodromes, les linéaments et les fondements de la modernité, de notre modernité. Sans doute Raymond Aron avait-il déjà attiré notre attention sur l'importance de l'œuvre de Tocqueville, mais c'est à Pierre Manent qu'on doit de nous avoir fait découvrir chez ce dernier une véritable phénoménologie de l'homme démocratique qui nous éclaire sur ce que nous sommes, c'est-à-dire sur ce que nous sommes devenus et aussi sur ce que nous continuons à devenir. Là où toutes choses sont appréhendées à travers le prisme de l'égalité, c'est le monde humain tout entier, c'est la totalité des rapports humains qui s'en trouvent irrigués, bouleversés et transformés. De même que le capitalisme ne

se réduit pas à un système économique, la démocratie n'est pas seulement un régime politique, mais, selon la célèbre formule de Marcel Mauss, un « fait social total ». Les liens sociaux y sont politisés, en l'occurrence démocratisés. On est donc bien loin de la « démocratie réglée » de Montesquieu, celle où l'on n'est égal que comme citoyen¹ : c'est désormais dans l'entreprise, dans l'école, dans la famille, dans tous les secteurs de la vie sociale que la passion de l'égalité fait valoir ses prétentions et manifeste ses exigences. Quinze ans après Mai 1968, comment pouvait-on ne pas être frappé par ce que cette lecture de Tocqueville avait d'éclairant ? Et comment ne pas être sensible à la formule par laquelle Pierre Manent résumait l'enseignement de Tocqueville : « Il est difficile d'être l'ami de la démocratie ; il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie »². Il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie contre ceux qui en refusent le principe au nom de l'inégalité naturelle, mais ces Calliclès sont moins présents à notre époque qu'ils ne l'étaient du temps de Tocqueville. Plus nombreux que ses ennemis déclarés sont aujourd'hui ses amis intempérants, ceux qui prétendent substituer l'égalité réelle à l'égalité formelle, et, même quand ils ont renoncé à cette utopie dans les termes où elle s'énonçait encore il y a quelques décennies, ceux qui se proposent, plus ou moins consciemment d'« achever le grand travail démocratique »³ en étendant l'égalité à tous les étages et jusqu'aux derniers étages de la vie sociale.

Ainsi Pierre Manent pouvait-il conclure que « Pour aimer bien la démocratie, il faut l'aimer modérément »⁴. De lui, je retiendrai deux autres enseignements, en forme de rappels : il ne faut pas oublier la politique et il ne faut pas oublier la nature de l'homme.

Ne pas oublier la politique

À la racine de la réflexion de Pierre Manent, il y a sans doute la conviction aristotélicienne que « l'homme est par nature un animal politique » et qu'en conséquence toutes les choses humaines sont informées par l'ordre politique. On ne peut donc renoncer à la politique – ou plutôt on ne le doit pas, car c'est précisément contre cette tentation contemporaine que Pierre Manent nous met en garde. Sous les effets conjoints de l'idéologie des droits de l'homme et de la mondialisation se développe une religion de l'humanité qui conduit à une fuite hors de la vie politique. La déclaration du 26 août 1789 portait sur les droits de l'homme et du citoyen. Aujourd'hui le citoyen s'est effacé : restent les droits de l'homme, c'est-à-dire de l'individu autonome et souverain, délié de la communauté politique. Reste le face à face entre l'individu et l'humanité, communauté purement virtuelle, exclusive de toute particularisation et qui est donc l'autre de cette humanité « concentrée », comme dit Rousseau, qui seule peut constituer la forme politique d'une communauté en acte. Pour nous Européens, cette fuite hors

¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre VIII chapitre 3 : « De l'esprit d'égalité extrême ».

² Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1982, p. 177.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

de la vie politique a pris le visage d'une Europe indéfiniment étendue qui préfigurerait l'unification de l'humanité. Le refus de lui assigner des frontières est coextensif à l'incapacité de se définir comme corps politique et corrélatif de l'illusion d'une civilisation dans laquelle les hommes seraient enfin délivrés de la nécessité de se gouverner eux-mêmes, dispensés de la délibération politique, régis désormais par une « règle sans parole ». On peut à bon droit appréhender cette universalité comme une figure du nihilisme.

Cependant si la religion des droits de l'homme compromet le politique, ce sont les droits de l'homme eux-mêmes qui sont compromis par l'oubli de l'homme et de la question de sa nature.

Ne pas oublier l'homme et sa nature

La philosophie moderne, écrit Pierre Manent au début de *La cité de l'homme*, « pose une différence radicale entre l'homme et l'homme moderne »⁵. L'homme moderne n'a pas conscience d'être homme, mais homme moderne : il a conscience de son historicité. Il est pénétré de cette évidence que formulait, non sans quelque candeur dogmatique, la première phrase d'un petit livre longtemps recommandé par moult professeurs de philosophie à leurs élèves : « C'est une idée désormais conquise que l'homme n'a point de nature mais qu'il a – ou plutôt qu'il est – une histoire »⁶. La philosophie moderne a émancipé l'anthropologie de l'ontologie et, de même que la récusation de l'onto-théologie conduit à penser Dieu sans l'être, le refus de l'onto-anthropologie conduit à se représenter l'homme sans l'être. La modernité comble cette vacuité ontologique en définissant l'homme comme l'être qui a des droits, des droits qu'il se donne à lui-même et qu'il est voué à étendre indéfiniment, affranchi qu'il est de toute limite naturelle. Le droit a pris la place de la nature et c'est pourquoi la philosophie des droits de l'homme est malencontreusement désignée par l'expression de « droit naturel moderne » car « le substantif dévore ici l'adjectif qui est censé le qualifier »⁷. Il se prive par-là de son assise : la toute-puissance de l'homme créateur de ses droits a pour corrélat paradoxal la fragilisation de ceux-ci, désormais marqués du sceau de la relativité et de l'arbitraire qui affectent toutes les productions humaines. On ne peut donc se défaire de toute référence à la nature humaine, ce qui ne suppose pas que la notion en soit purement et simplement reprise dans ses formulations traditionnelles, car nous avons une expérience de l'histoire invincible à tout élatisme⁸, mais plutôt qu'elle fasse l'objet d'une réélaboration qui rende justice à cette expérience.

J'ai indiqué ci-dessus deux ou trois choses que j'ai apprises de Pierre Manent philosophe, ou qu'il m'a appris à mieux comprendre chaque fois que

⁵ Pierre Manent, *La cité de l'homme* (1994), Paris, Arthème Fayard / Flammarion, coll. Champs Essais, 1997, p. 11.

⁶ Lucien Malson, *Les enfants sauvages : Mythe et réalité*, UGE, coll. 10/18, 1964, p. 7.

⁷ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 211.

⁸ Pierre Manent, « La vérité, peut-être », *Le Débat*, n°72, 1992, p. 166 : « Nous avons une connaissance de la nature humaine, invincible à tout l'historicisme ; nous avons une expérience de l'histoire, invincible à tout l'antihistoricisme ».

mes propres intuitions ont trouvé dans son œuvre l'ordre des raisons qui leur permettait de se développer et de s'élucider discursivement. Je voudrais pour terminer dire deux ou trois choses que je sais de l'homme que je connais depuis une petite dizaine d'années.

Pierre Manent, l'homme

J'ai rencontré Pierre Manent pour la première fois lorsque, la tâche m'incombant d'organiser la formation continue des professeurs de philosophie dans plusieurs académies du sud-ouest, je l'invitai à venir parler devant ceux-ci à l'occasion d'un stage. Quand on adresse une semblable requête à des personnalités connues, on s'expose parfois à des déconvenues. Il y a ceux qui refusent parce qu'ils sont trop occupés. Il y a ceux qui acceptent et qui viennent les mains dans les poches, sans avoir rien préparé, se bornant à recycler de façon désinvolte un propos cent fois remâché. Il y a ceux qui acceptent sous réserve. Ainsi ayant un jour sollicité un psychanalyste renommé – mais pas plus que Pierre Manent – pour un stage sur *Psychanalyse et Philosophie*, il me répondit qu'il serait bien aise de venir à Montpellier, à condition toutefois que la rémunération fût en conséquence. Lorsque je lui eus indiqué à quelle hauteur l'éducation nationale récompenserait sa prestation et quoique j'eusse ajouté qu'afin de compenser la ladrerie de mon administration je l'inviterais à ma table où il pourrait goûter une excellente cuisine, il ne se donna même pas la peine de me répondre négativement... Rien de tel avec Pierre Manent. Il accepta toutes mes invitations sans même qu'il me fût nécessaire de faire miroiter les talents culinaires de mon épouse, négligeant même de faire les démarches nécessaires pour percevoir la rémunération à laquelle il avait droit et laissant chaque fois à ses auditeurs un souvenir ébloui de la leçon de philosophie politique à laquelle ils avaient assisté. Pierre Manent, c'est l'homme qui allie la plus haute exigence philosophique au désintéressement et à la générosité de l'intellectuel toujours prêt à entrer en dialogue et à partager son savoir.

Je me souviens de Pierre Manent au mois de juillet 2007 aux « Rencontres de Pétrarque » à Montpellier, dans la cour des Ursulines, assis à la tribune aux côtés de Toni Negri et de Susan George. Celle-ci vient de tirer à boulets rouges sur les États-Unis devant un public méridional traditionnellement acquis aux sirènes de l'antiaméricanisme. Le tour de Pierre Manent étant venu de parler, il déclare tranquillement que même si l'on peut contester la politique de George Bush junior, les interventions des États-Unis sur la scène internationale au XX^e siècle ont été, dans l'ensemble, plutôt bénéfiques. Il y a deux secondes d'un silence plein de stupeur avant que ne s'élève une houle réprobatrice : comment un homme si bien élevé avait-il pu se rendre coupable d'une telle incongruité ? Pierre Manent, c'est aussi le courage tranquille de l'intellectuel qui ne se laisse pas intimider par le politiquement correct, mais qui s'en tient à l'écart, sans provocation ni fracas, avec un détachement serein.

Je me souviens que lors de ma première rencontre avec Pierre Manent, comme je lui avais parlé avec faveur de l'ouvrage d'un économiste libéral qui

préconisait d'alléger l'imposition des revenus du travail mais d'alourdir celle des successions jusqu'à frôler l'abolition de l'héritage, il s'était écrié : « Mais c'est du polpotisme ! » avant de s'excuser tout confus de cette exclamation, craignant par un scrupule excessif de m'avoir personnellement offensé, comme s'il m'avait traité de Khmer rouge (ce dont, du reste, je lui eusse été gré car j'aurais pu m'en prévaloir auprès de mes amis progressistes...). Pierre Manent, c'est encore une infinie courtoisie qui ne sacrifie pas simplement aux superficielles exigences des mondanités, mais qui traduit la délicatesse des sentiments, la réelle bienveillance et le sens de l'amitié.

Ainsi donc Pierre Manent part à la retraite... Pour tous ses étudiants et auditeurs de l'EHESS, c'est assurément une grande perte, mais moins pour les autres puisque désormais libéré d'un certain nombre de tâches, il sera rendu tout entier à la poursuite de son œuvre. De cette œuvre nous avons tous le plus grand besoin pour mieux comprendre le monde dans lequel nous vivons, et nous-mêmes qui vivons dans ce monde.

André Perrin

André PERRIN, né en 1949 à Marseille, agrégé de philosophie, a enseigné dans le nord de la France à Dunkerque, Douai et Lille, puis en principauté d'Andorre et enfin en classes préparatoires littéraires et scientifiques à Montpellier. De 2004 à 2012 il a exercé les fonctions d'Inspecteur d'Académie – Inspecteur pédagogique régional de philosophie dans les académies de Montpellier, Toulouse, Bordeaux et Clermont-Ferrand. Il est l'auteur de Pratique de la dissertation et de l'explication de texte en philosophie (Ellipses 2007) et a publié divers articles dans les Cahiers philosophiques, L'enseignement philosophique, Les temps modernes, ainsi que dans Mezetulle, le blog-revue de Catherine Kintzler et sur les sites Invitation à la philosophie et Causeur.

and.perrin@yahoo.fr

Pour citer ce texte

André Perrin, « Deux ou trois choses que je sais de Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 31-35.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/deux-ou-trois-choses/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Séquences d'une rencontre avec Pierre Manent

André Yinda

J'utiliserai volontiers le ton familier pour raconter mon souvenir d'une brève mais intense relation avec Pierre Manent. Ce ton m'est d'une certaine manière suggéré par le *Cours familial de philosophie politique*, beau reflet de la façon de faire et du style de celui qui a été pour moi plus qu'un simple directeur de thèse, un maître, entre 2002 et 2005. C'était dans le cadre de la direction d'une thèse consacrée à : « Mettre le monde en ordre : un art machiavélien ». Le lieu de la rencontre était le Centre de Recherches Politiques Raymond Aron de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) à Paris. Je connaissais passablement ses écrits à travers notamment *La cité de l'homme*¹ alors que j'étais jeune étudiant, à Yaoundé au Cameroun, en quête d'une compréhension de la modernité politique qui ne soit tractée ni par les idéologies dominantes ni par l'historiographie européenne. Je cherchais précisément à pénétrer la froideur de l'intelligence propre à l'exercice du pouvoir à l'œuvre chez Machiavel, celle qui reste fidèle à la chose politique pour ce qu'elle est, dans ce qui lui est propre, avant éventuellement de chercher à l'informer, l'interpréter, l'évaluer ou la projeter.

À travers trois moments, avant, pendant et après la thèse, j'ai eu le privilège de côtoyer une intelligence politique que je n'ai aucune difficulté à qualifier d'exceptionnelle, en particulier dans tout ce qu'il m'a apporté dans mon travail de recherches.

Attractions pré-doctorales

En réalité, quand j'arrive à Paris en 2002, j'ai en tête Raymond Aron comme penseur de référence, celui qui, à mon sens à l'époque, avait le mieux compris et décrit la naissance de la modernité politique chez Machiavel

¹ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997.

comme dans le monde. Ce sentiment s'est forgé très tôt dans mon esprit en lisant Machiavel à travers Aron lui-même, notamment dans la préface au *Prince*² ainsi que dans les textes rassemblés par Remy Freymond, avec l'aide de Pierre Manent, et publiés sous le titre *Machiavel et les tyrannies modernes*³. Le cheminement de mon raisonnement était alors assez simple : Pierre Manent me mènera, s'il accepte de me diriger, à Aron et celui-ci à Machiavel, et ce dernier au fondement de la politique moderne. Lorsque je trouve donc réunis au même endroit un centre dédié à Aron et Pierre Manent qui fut son Assistant au Collège de France y officiant comme directeur d'études, lui-même fin connaisseur des secrets de l'écriture machiavélienne⁴ et de ses principaux interprètes contemporains⁵, j'acquies immédiatement cette conviction intime qui habite souvent les jeunes thésards que c'est à cet endroit-là que je dois faire mon travail de thèse.

En effet, dès ma première rencontre avec Pierre, j'ai retrouvé immédiatement cette saisissante lucidité du politique, désarmante, discrète, sobre, simple voire dépouillée mais d'une étonnante densité. Je parle de cette sorte de densité radicale qui s'avance masquée, derrière une apparente frugalité mais dont l'objectif, puissamment poursuivi, est de vous permettre de comprendre que la modernité politique n'est pas une affaire d'exégèse mais bien une genèse de l'exercice du pouvoir qu'il s'agit de saisir dans une plénitude du raisonnement qui n'est jamais figé mais toujours en mouvement, suivant ses propres lois, sa logique en soi, bref déroulant son autonomie. Il s'agit de ce raisonnement de type aronien qui ne cherche ni à convaincre, ni à séduire mais bien à donner à comprendre sans faire l'économie des difficultés propres à l'exercice. L'efficacité du raisonnement alliée à l'humilité intellectuelle, telles sont les deux traits de caractère qui me frappent chez cet homme dès cet instant et qui ne seront jamais démentis.

Cela dit, avant de rencontrer Pierre, je dois confesser trois petites infidélités : d'abord vis-à-vis de l'Université de Yaoundé 1 où j'abandonne mon poste d'Assistant de Philosophie politique parce que je me rends compte que, à moins de faire une thèse au rabais sur Machiavel, je n'accéderai jamais à la documentation nécessaire pour aller au bout de mon travail avec celui qui était mon directeur de thèse de l'époque, Ebénézer Njoh Mouelle pour qui j'ai conservé la plus grande estime ; ensuite vis-à-vis du Professeur Manfred G. Schmidt de l'*Institut für Politische Wissenschaft* à l'Université de Heidelberg, fasciné que j'étais d'aller puiser à la source allemande mais je me suis rendu compte que Machiavel n'était pas toujours pris au sérieux chez les philosophes allemands, à l'exception notable de Fichte⁶ ; enfin vis-à-vis d'Alain Renaut à qui j'avais soumis un projet sur le « travail cosmopolitique de Machiavel » à Paris 4 et qui l'avait accepté après quelques échanges. D'ailleurs, pour la centrale des thèses de Lille, cette thèse est toujours en cours... J'aurais sans doute fait une thèse différente et probablement moins hétérodoxe sous sa direction.

² Nicolas Machiavel, *Le prince*, Paris, Livre de poche, 1962, traduction de J. Gohory, préface de Raymond Aron.

³ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Editions de Fallois, 1993.

⁴ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.

⁵ Léo Strauss, Claude Lefort, Allan Bloom, Quentin Skinner, Harvey Mansfield, Hélène Védrine, John Pocock, etc.

⁶ Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, Payot, 1981.

À la vérité, pour reprendre une de ses expressions favorites, ces trois petites infidélités sont imputables à un seul homme, Pierre Manent. Il est donc le coupable désigné de ces infidélités non pas parce qu'il a aimablement consenti à assurer la direction de mon travail de thèse, mais bien parce qu'il m'a permis de réaliser une chose décisive : tel que j'envisageais mon travail de recherches depuis mes premières lectures et le souci constant qui était le mien, à savoir parler de la politique par-delà la cité, j'avais besoin d'une sorte de moniteur de parapente pour surveiller mes impétueuses envolées aux confins de la philosophie politique, de la théorie politique et de la théorie des relations internationales. À ses risques et périls, Pierre a accepté de jouer ce rôle avec efficacité, générosité et bienveillance. Après avoir lu le projet d'une dizaine de pages que je lui avais soumis, il m'a posé quelques questions d'ordre général et m'a simplement dit, je le cite de mémoire : « avec ce que vous écrivez, il y a moyen de faire affaire ensemble ».

Trois règles d'écriture

Nos rencontres étaient régulières, toujours planifiées à l'avance, avec chaque fois une indication précise sur l'objet de la rencontre. Chacun de ces moments constituait un temps d'accélération dans le rythme de progression de mon travail de recherche. Au fil de nos rencontres, j'ai essayé d'extraire trois petites règles méthodologiques pour améliorer mon écriture : rigueur, régularité et régulation.

Il y avait d'abord cette exigence de *rigueur* dans l'écriture car c'est elle qui gouverne la manière d'approcher, d'énoncer, d'utiliser et d'évaluer les concepts. L'objectif était de toujours être le plus exact, le plus précis, le plus simple et le plus clair possible. Pierre n'appréciait que très modérément le discours jargonneux ou plus exactement le jargon. En effet, cas pratique, pourquoi dire « discours jargonneux » alors que « jargon » suffit ? La rigueur était dans le choix des termes pour dévoiler les concepts à l'œuvre dans les écrits. Il fallait, sur chaque phrase, se faire violence, privilégier ce qui est directement compréhensible au détriment, si besoin est, de ce qui est beau, qui émeut, qui scintille. Il s'agissait effectivement d'un exercice pénible pour les jeunes chercheurs que nous étions, toujours tentés par le jargon pour essayer de donner un certain crédit à nos frêles productions scientifiques.

Il y a ensuite la *régularité*. De tempérament plutôt impétueux, plus intuitif qu'analytique, être régulier constituait une manière de refouler ma nature profonde. De surcroît, je venais d'un monde académique, l'Afrique subsaharienne, où rien n'était tout à fait régulier malgré les formes apparentes. Le travail de recherche tout autant que la carrière universitaire y évoluaient dans la précarité et surtout au gré des conjonctures et des combinaisons, un peu en marge de la compétence et du mérite. Je ne dis pas que le système français est différent, en fait je suis même persuadé qu'il en est une des formes parmi les plus abouties, mais je crois pouvoir dire que Pierre m'a appris que le travail universitaire nécessite malgré tout une certaine constance dans le rythme d'articulation des séquences de la production intellectuelle, que constance n'est pas synonyme de monotonie, encore

moins d'immobilisme. Le mouvement de la pensée doit conserver sa dynamique propre, sans excès, de manière contrôlée non seulement dans le déploiement du raisonnement mais aussi et surtout dans l'écriture qui en rend compte. Le mouvement de la pensée politique est par excellence un mouvement maîtrisé. Le travail de recherches politiques doit en être le reflet dans toutes les phases de la production d'une thèse : collecte des données, lecture critique, analyses, confrontations, synthèses, rédactions, corrections, présentations, discussion avec des tiers, face-à-face avec son directeur, soutenance, communications, publications, etc.

Il y a enfin la *régulation* parce que dans la tête du jeune chercheur que j'étais fourmillaient une foule d'idées et d'informations recueillies auprès d'innombrables sources dans divers domaines du politique autres que la philosophie, la théorie politique et la théorie des relations internationales. Il s'agissait essentiellement, pour rester aux branches politiques de quelques grands ensembles : la sociologie, l'anthropologie, la théologie, la littérature, la biographie et l'histoire de l'art. Dès le début, Pierre m'a alerté sur cette étrange tendance qui était la mienne et qui consistait à affirmer les énoncés de manière abrupte, un peu trop radicale, avec pour principal argument la convocation d'une référence jugée pertinente : « Machiavel a dit ... », « Aron pense que... », etc. Il estimait qu'il ne fallait pas nécessairement tenir pour définitif un énoncé au simple motif qu'on le tenait d'une « autorité philosophique ». Il fallait dans tous les cas toujours prendre des précautions, s'aménager des portes de sortie, des zones de replis, fluidifier la circulation des arguments, faire sa place aux contre-arguments, jouer le jeu de la confrontation et de l'autocritique, contrôler ce mouvement dans son ensemble. Avec sa voix inimitable faite de cet indescriptible mélange de prudence, de délicatesse et d'humour gentiment moqueur, il me reprochait de « brûler mes vaisseaux » dès les premières phrases.

De même, je faisais, comme nombre de jeunes thésards, des phrases interminables, pompeuses et labyrinthiques. Il m'arrivait de vouloir tout dire, tout de suite, dès les premières phrases. Pour ce qui me concerne, cela était dû à de mauvaises fréquentations philosophiques et politistes. J'essayais de masquer cette lourdeur en mettant une certaine musicalité dans l'écriture ainsi qu'une sorte d'esthétique de l'équilibre dans l'agencement de mes idées, dans la manière de construire mes phrases, au point que Pierre m'a quelquefois demandé si j'avais fait de l'équitation, ce qui n'était pas du tout le cas. En y réfléchissant aujourd'hui, au moment où j'écris ces quelques lignes, je crois que cela avait à voir avec ma longue expérience d'enfant de chœur : l'esthétique de l'ordre bien réglé est au cœur de la liturgie de la messe chez les catholiques. Et c'est peut-être cette partie de mon inconscient psychique qui a guidé le choix de mon sujet de thèse et par la suite de la publication qui a suivie : *L'art d'ordonner le monde*⁷. Quoi qu'il en soit, Pierre ne se laissait pas avoir, et sa remarque, toujours cinglante dans ce type de situation, était quasiment la même : « Mon cher André-Marie, encore une fois, tu charges trop ta barque ! ». J'ai essayé de m'appliquer par la suite. Ce que j'en

⁷ André Yinda, *L'art d'ordonner le monde : Usages de Machiavel*, Paris, L'Harmattan, coll. Pouvoirs comparés, 2007.

ai retenu peut être formulé de la manière suivante : écrire dans l'effort de la pensée, c'est produire des idées, les animer, en contrôler le flot, les répartir, les distribuer, les diffuser, les disséminer et les conduire de manière équilibrée sur toute la surface qui leur est dédiée même si la matière ou le sujet traité a tendance à dériver ou à déséquilibrer la donne. En somme, penser, c'est mettre ses idées en ordre, et réussir à les présenter comme telles.

Un prix en héritage

L'aboutissement de cette rencontre avec Pierre a été non seulement l'exercice de la soutenance de thèse magistralement présidée par Philippe Raynaud, avec l'amicale participation de Jean-Godefroy Bidima qui enseigne aujourd'hui à *Tulane University* à *La Nouvelle Orléans* (USA) et de Jean-Jacques Roche de L'Université de Paris II-Assas pour la caution internationaliste. Je garde un excellent souvenir de cette journée du 30 juin 2005, et je ne suis pas le seul dans ce cas.

Quelques-jours après, Pierre a présenté ma thèse au concours d'un Prix. Je n'étais au courant ni de cette démarche ni même de l'existence de ce Prix. Il s'agissait du Prix Raymond Aron décerné par la Société des Amis de Raymond Aron qui récompense chaque année un travail de recherches ou une publication sur Aron ou sur l'un des domaines qui ont constitué ses centres d'intérêt. J'étais donc extrêmement surpris, et plutôt agréablement, d'apprendre, en février 2006, que j'étais le lauréat du Prix Raymond Aron 2005 pour mon travail de thèse de doctorat. Je dois cette distinction à Pierre à un double titre, d'abord parce que le travail qui a été récompensé est le résultat d'un encadrement qu'il a lui-même assuré ; ensuite parce que s'il n'avait pas présenté ma candidature à ce prix, personne d'autre, à ma connaissance, ne l'aurait fait. La publication de ce travail de thèse sous la forme d'un livre a été rendue possible grâce au financement obtenu avec ce prix.

C'est la raison pour laquelle je termine ce témoignage en soulignant, au cas où cela aurait échappé à quelques-uns, qu'il faut interpréter ces quelques lignes qui précèdent comme un modeste éloge à Pierre Manent qui a été pour moi comme pour d'autres chercheurs privilégiés un maître exigeant et un compagnon de route prévenant. Il s'agit d'un héritage précieux, et il appartient à chacun d'en faire ce qu'il voudra, la manière la plus utile étant de prolonger et de diffuser sa pensée, pour que celle-ci connaisse la notoriété qu'elle mérite en France et surtout au-delà.

Résumé

Page
| 42

Avec une écriture volontairement déliée, ce témoignage pointe trois moments autour desquels s'est articulé le travail de recherches politiques de l'auteur sous la direction de Pierre Manent entre 2002 et 2005 au Centre R. Aron à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) à Paris. Il y a d'abord le mouvement d'attraction intellectuelle qui a conduit l'auteur vers son directeur. Il y a par la suite les trois règles qui ont gouverné l'écriture de la thèse : rigueur, régularité, régulation. Il y a enfin, en guise d'héritage, l'attribution du Prix Raymond Aron pour récompenser les résultats de cette recherche. En somme, il s'agit d'une relation intellectuelle vécue avec une certaine intensité, celle qui révèle le talent du passeur des idées politiques délicat, discret et généreux qu'est Pierre Manent.

André Yinda

Philosophe et chercheur politique (Belgique). Docteur en philosophie politique de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), il est l'auteur de nombreuses publications, notamment L'art d'ordonner le monde : Usages de Machiavel (Paris, L'Harmattan, coll. Pouvoirs comparés, 2007), « Philosophie de l'immigration », « L'empire en jeu », etc. Après avoir enseigné à l'Université de Yaoundé I et séjourné à l'EHESS, l'auteur a poursuivi ses recherches à l'Université Libre de Bruxelles dans le cadre d'une approche philosophique des relations internationales et de la politique africaine. Il est le Lauréat du Prix Raymond Aron 2005 et Boursier du Programme « Brain Back to Brussels 2008 ». Installé en Belgique, il dirige un Centre de formation et d'insertion socioprofessionnelle, milite activement en faveur de l'intégration et intervient auprès des institutions diplomatiques et gouvernementales.

andreyinda@gmail.com

Pour citer ce texte

André Yinda, « Séquences d'une rencontre avec Pierre Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 37-42.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/sequences-rencontre/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Comment Pierre Manent est entré dans ma vie

Camille Dejardin

Mon histoire avec Pierre Manent est, en quelque sorte, une histoire d'amour. En effet, c'est à une histoire d'amour que je dois d'avoir eu entre les mains, un beau jour, un livre qui a bouleversé mes projets et auquel je dois mon parcours actuel : le *Cours familial de philosophie politique*.

Revenons un peu en arrière. Nous sommes à l'automne 2009. Je suis alors une jeune khâgneuse, sans caractéristique distinctive sinon que je n'ai que peu d'appétence pour la philosophie. Pour tout confesser, je dors pendant les cours, qui ont la malchance de se tenir entre 8 et 10h du matin ! Dans le même temps, je commence à fréquenter un jeune homme, qui vient passer ses vendredis soirs dans ma chambre d'internat au prétexte d'y prendre des cours d'anglais. Et de fait, je lui donne des leçons, que j'improvise à partir des exercices donnés par mon propre professeur.

C'est ainsi qu'un vendredi de novembre, je propose à mon élève, que je sais féru de politique, un exercice de thème sur un extrait de *Tocqueville et la nature de la démocratie* que notre professeur d'anglais nous a donné à traduire la semaine précédente. À la vue de la photocopie, le visage de mon compagnon s'illumine, et il bégaie frénétiquement en anglais, avec son accent le plus français : « But, but... it is a text by Pierre Manent ! This guy is a genius ! ».

Il n'en fallait pas plus pour changer le cours de mon existence. Soucieuse de plaire à mon cher apprenti, je me procure dès la semaine suivante un ouvrage dudit Pierre Manent, au titre avenant : *Cours familial de philosophie politique*. J'étais loin d'imaginer les conséquences de cet acte naïvement complaisant de mimétisme sentimental. Quelle découverte ! Quelle révélation ! D'étrangère, obscure et rébarbative, même au sein de cours spécifiquement consacrés à « La politique, le droit » (au programme de l'ENS l'année précédente), la philosophie politique m'apparaît alors accessible et surtout stimulante, pleine de résonances avec notre situation contemporaine si délaissée dans les cours académiques. L'ouvrage devient mon livre de che-

vet ; je le lis lentement, parfois je relis le même passage plusieurs fois, pour m'en imprégner ; j'annote les marges ; je me régale. Il m'accompagne partout, et je me souviens l'avoir eu entre les mains dans le charmant petit village d'Arezzo, en Toscane, pendant les vacances de Noël. À ceux de mes amis qui viennent voir la khâgneuse pour lui demander des conseils de lecture, espérant se voir recommander un roman méconnu, des vers sibyllins, une pépite inoubliable, je réponds : « Lis Manent, c'est transcendant ! »...

C'est à Pierre Manent que je dois toute mon orientation ultérieure. Plus je m'efforce de diffuser la bonne parole, offrant le *Cours familial* ou la *Raison des nations* à tous mes proches, plus je parfaits ma conversion. Après la lecture du *Cours familial*, ainsi que de quelques classiques qui y sont abordés, le doute insondable qui entourait jusque-là mon avenir se mue en une passion inédite : je veux faire de la philosophie politique ! Et c'est ainsi que je sollicite un rendez-vous auprès du maître, à l'EHESS.

Le moment est terrifiant : je m'apprête à lui demander s'il est envisageable que j'entreprenne un M1 d'Études politiques sous son tutorat. Pierre Manent me reçoit, sérieux mais chaleureux, dans son bureau du 105 boulevard Raspail. Je suis impressionnée par sa stature et son élégance sobre, mais quelque chose dans son regard et son léger accent du sud me rassurent : il y a en Pierre Manent, quelque flegmatique qu'il puisse parfois paraître, beaucoup de bienveillance. Et l'entretien se passe à merveille – même si je bafouille beaucoup. C'est ainsi qu'à la rentrée suivante, je commence au sein de la mention Études Politiques un Master 1 orienté autour du néolibéralisme, comparé à un libéralisme plus « classique », et des métamorphoses de l'individualisme, occasion pour moi de parcourir *L'Histoire intellectuelle du libéralisme*, *les Libéraux* et *Naissances de la politique moderne*. L'année suivante, choisissant le côté des anciens modernes contre celui des modernes contemporains, je devais me concentrer sur le XIXe siècle en entreprenant une lecture croisée des œuvres principales d'Alexis de Tocqueville, si cher à mon professeur, et de John Stuart Mill. Je lis au passage avec enthousiasme *les Métamorphoses de la Cité* et le savoureux entretien avec Bénédicte Delorme-Montini, *le Regard Politique*, qui paraissent alors.

C'est à l'issue de ce Master 2 qu'intervient ma « trahison » : séduite par John Stuart Mill, et convaincue qu'il ne jouit pas en France de la considération ni de l'intérêt qu'il mérite, je manifeste mon souhait d'entreprendre un doctorat sur son œuvre. Pierre Manent fronce un sourcil, me dissuadant de consacrer plusieurs années de recherche à un auteur « mineur » et m'orientant plutôt vers Tocqueville ou Auguste Comte. Devant mes réticences, il acceptera toutefois mon choix et me présentera à son collègue et ami Philippe Raynaud. C'est ainsi que j'ai à présent le grand plaisir de travailler sous leur co-supervision.

Tout en espérant me montrer digne de leurs attentes, et en les remerciant tous deux pour leur confiance, leur attention et leur immense fécondité intellectuelle, je souhaite par ce présent témoignage adresser un remerciement particulier à Pierre Manent, qui m'a un tant soit peu rendu, à la faveur de son inimitable pédagogie au long cours, la philosophie politique familière.

Camille Dejardin (Paris II)

Ancienne étudiante de l'EHESS, où elle a effectué un Master sous le tutorat de Pierre Manent, Camille Dejardin est actuellement doctorante en Science Politique à l'Université Paris II Panthéon-Assas, sous la codirection de Philippe Raynaud et Pierre Manent. Ses travaux portent sur l'articulation des inspirations libérale, socialiste et conservatrice dans l'œuvre de John Stuart Mill. Elle enseignera la philosophie en lycée à partir de la rentrée 2014-2015.

mille.camille.dejardin@gmail.com

Page
| 45

Pour citer ce texte

Camille Dejardin, « Comment Pierre Manent est entré dans ma vie », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 43-45.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/comment-pierre-manent/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Humble hommage à mon professeur

Leila Goumiri

Il est délicat de décrire l'impression que nous laisse la rencontre d'un grand professeur. Robespierre, qui a eu le privilège de croiser Rousseau, n'a certainement pas connu cette difficulté :

Je t'ai vu [...] et ce souvenir est pour moi la source d'une joie orgueilleuse. J'ai contemplé tes traits augustes, j'y ai vu l'empreinte des noirs chagrins auxquels t'avaient condamné les injustices des hommes. Dès lors, j'ai compris toutes les peines d'une noble vie qui se dévoue au culte de la vérité. Elles ne m'ont pas effrayé. La confiance d'avoir voulu le bien de ses semblables est le salaire de l'homme vertueux, vient ensuite la reconnaissance des peuples qui environne sa mémoire des honneurs que lui ont déniés ses contemporains. Comme toi, je voudrais acheter ces biens au prix d'une vie laborieuse, au prix même d'un trépas prématuré.

En scrutant le visage abîmé du Genevois, Robespierre tire des marques du malheur une conséquence étrange : la noblesse d'âme. Il voit dans les replis usés de la figure de Jean-Jacques le signe de sa grandeur. C'est le regard d'un révolutionnaire sur un philosophe sublime, impétueux et paradoxal.

Si nous empruntons à Robespierre la posture indiscreète et contemplative du fidèle admirateur, nous serions forcés de constater qu'en Pierre Ma-nent un tout autre tableau s'offre à nous. Nos yeux n'observeraient plus dans l'homme rare ce qu'ils ont l'habitude de voir partout ailleurs : l'affliction, l'angoisse et la fatigue. Nous aurions le sentiment d'apercevoir un reflet du bonheur. Non pas cette joie légère et fuyante si chère au couple consommateur-publicitaire, pas davantage cette béatitude céleste que nous décrivent les théologiens, mais un bonheur humain qui paraît à juste distance du repos et de l'inquiétude. Des *traits augustes* qui témoignent de la plus stable paix intérieure sans occulter le plus vif souci pour les choses humaines. Combien il est difficile de tenir cette ligne où l'humilité ne tranche rien à la noblesse du maintien, où le regard tourné vers l'intérieur ne retient jamais la main tendue vers l'autre ? Y réussir, c'est pour moi le signe de la hauteur, c'est-à-dire d'un sage amour de la sagesse.

Leila Goumiri

Leila Goumiri a réalisé un master 2 d'études politiques à l'EHESS en 2013. Elle a reçu le prix Thiessé de Rosemont de la Chancellerie de Paris à l'automne 2013.

Page

| 48

goumirileila@live.fr

Pour citer ce texte

Leila Goumiri, « Humble hommage à mon professeur », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 47-48.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/humble-hommage/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Des mots pour dire l'expérience humaine

Violaine Ricard

Il semble inutile de dire combien Pierre Manent a compté dans ma vie intellectuelle. Je tremble d'ailleurs de m'exprimer à la suite de ses amis, de ses élèves qui le connaissent depuis tant d'années, qui ont vécu de près les circonstances de son enseignement et de ses recherches. J'ai néanmoins le privilège d'être une des dernières élèves de Pierre Manent – dernière à tous points de vue. J'ai donc rencontré le professeur et lu le savant dans les dispositions d'une étudiante qui arrive « après » : *après* l'effervescence intellectuelle et politique qui a suivi le naufrage des grands systèmes totalitaires, *après* que les transformations sociales et éducatives des années 1970 s'appliquent dans les institutions dans lesquelles j'ai étudié et travaillé. Je suis, dit-on, de la génération Y.

Avec internet, nous assistons à l'inflation de l'expression individuelle et collective, tous azimuts et sous des formes sans cesse renouvelées. Cette inflation signifie quelque chose de plus profond, de plus préoccupant qu'un simple babillage ; Pierre Manent a précisément analysé au cours de sa carrière la perte de confiance généralisée dans la raison humaine. En philosophie, cette révolution étiquetée « postmodernité » donne lieu à de savants traités – en revanche Pierre Manent se déclare lui-même « peu désireux d'être désigné ou reconnu comme philosophe »¹. Ce n'est pas ce pan là de la « défaite de la pensée » qui a constitué le cœur de son enquête – du moins ce n'était pas là le nerf de son projet qui consista d'avantage à réhabiliter l'intelligibilité de la vie pratique. La raison pratique, autrement dit, la possibilité pour les hommes de conduire leur vie avec raison dans une vie politique libre, paraît aujourd'hui en effet définitivement reléguée au rang des curiosités antiques dont la naïveté intrigue l'ethnologue.

¹ Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 9.

Peut-on encore développer une pensée politique dans ces conditions intellectuelles ? Question rhétorique puisque c'est justement une pensée politique renouvelée dans la quête d'une science politique authentique qui caractérise, sans doute aucun, l'œuvre de Pierre Manent. Il ne me revient pas d'en célébrer la portée, les innombrables mérites, l'héritage pour les générations. J'ose en revanche proposer une interprétation de ce que ma génération doit à l'examen manentien de la *métamorphose de la parole politique*. Aujourd'hui que les politiciens « twittent » et que « les acteurs politiques parlent toutes les paroles »², la pensée de Pierre Manent sur le lien délicat de la parole avec l'action est des plus éclairantes. Loin des préoccupations propres à la philosophie analytique, il est sans doute le premier penseur à proposer une analyse complète et historique de ce lien, fond de la vie pleinement humaine, ressort de la vie politique.

Des modernes aux antiques: la raison pratique

Il est évident que Pierre Manent n'entre pas aisément dans la partition actuelle du savoir. Il explique d'ailleurs que sa vie intellectuelle a été « aimantée par un champ plutôt que guidée par une discipline »³. Sa liberté vis-à-vis de l'institutionnalisation du savoir va de pair avec sa distance avec « le tissu conjonctif d'abstractions » inhérent, d'après lui, aux grandes œuvres modernes. L'intelligibilité propre à l'agir humain est recouverte précisément au moment où sont laissés derrière soi et la systématisation abstraite de la vie humaine et le scepticisme empiriste. Il n'est donc pas fructueux de s'escrimer à théoriser une méthode dans la pensée de Pierre Manent. L'idée même de méthode dans les sciences pratiques est justement pour lui trop entachée d'une négation de la vie pratique dans ce qu'elle a d'épaisseur et de mystère. Le discours sur l'action, la *parole de l'action*, suit chez Pierre Manent un cours non pas démonstratif mais appréhensif, d'autant que le « rang philosophique des auteurs politiques les plus intéressants est incertain »⁴.

L'exposé des naissances de la politique moderne synthétise ce que l'historicisme contemporain doit à Machiavel, Hobbes, Rousseau – dont le statut est justement mal assuré dans le champ des savoirs. Contre l'idée que la postmodernité serait fautive dans l'éviction de toute vérité en politique, étant simplement sceptique ou relativiste, Pierre Manent a manifesté dans les pas de Léo Strauss ce qui était déjà en germe des siècles plus tôt. Son analyse de l'appel au « jugement de l'histoire, qui est un jugement sans juge, que ce soit homme ou Dieu » sur les choses humaines, a permis de comprendre dans son intime la négation moderne de la distinction entre l'appréhension rationnelle du monde et « l'action prisonnière des limites de la condition humaine »⁵. À l'autre bout, son analyse de la politique antique a mis en relief la négation moderne de la distance essentielle entre philosophie

² Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010, p. 18.

³ Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 9

⁴ *Ibid.*

⁵ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

spéculative et agir humain – distance qui se manifeste par des modes de procédés propres à l'un et l'autre des objets sur lesquels l'homme exerce son jugement. Dans le paradigme actuel, l'analyse de Pierre Manent a révolutionné la compréhension de l'action par les modernes que nous sommes – tout en renouant avec l'histoire politique dans ce qu'elle a d'inévitable, d'essentiellement problématique. En attribuant à la raison la possibilité de juger des choses humaines, il a témoigné une confiance presque anachronique dans la capacité humaine à conduire son action avec raison - sans en appeler à la nécessité ni ignorer les dangers d'une systématisation de l'agir

Pierre Manent s'est donc penché sur ce que les hommes disent qu'ils font – et cette parole se trouve par excellence dans l'effort antique de dire la liberté politique dans la Cité, audible par des œuvres « qui ne sont que muscle, sang et nerf, et qui de plus, ont une peau douce et luisante »⁶. Loin de rejeter la modernité politique, il a au contraire permis de lire la continuité et les métamorphoses, aux antipodes des ruptures que l'on fait voir habituellement dans l'histoire des idées. Prendre au sérieux une telle parole suppose enfin de se désengager d'un structuralisme radical, qui ôte à l'homme la responsabilité de ses actes. Les conduites humaines ne sont jamais dépourvues de sens, d'une part, et ce sens ne peut se trouver absolument hors de ce que les agents disent de leurs actions. Pierre Manent rappela ces principes au gré des séminaires, réhabilitant toujours la responsabilité humaine, et donc la dignité de l'homme agissant. Nous sommes des animaux, nous ne sommes pas des bêtes – ni les jouets de l'histoire et de la culture : tel est un des messages centraux que le penseur a délivré dans son analyse critique des auteurs du passé.

Un enseignement finalisé

En ce sens, le commentaire qu'il fait des ouvrages de Hannah Arendt est révélateur. Pierre Manent reconnaît le rôle prédominant qu'a eu la phénoménologie dans sa propre vie intellectuelle⁷. Il conseille son œuvre comme une lecture enthousiasmante du fait de la confiance qu'elle porte aux possibilités de la pensée. Admirant le traitement des préoccupations modernes dans la lecture incessante des anciens, une attitude que préconise par ailleurs Machiavel, Pierre Manent déplore en revanche la considération arendtienne de l'action, emphatique et esthétique, manifestation de l'individualité – hors d'une science pratique véritable. Pour recouvrer une véritable intelligence de l'action, Pierre Manent prend quant à lui le parti de ne pas appréhender l'action comme un « phénomène plein et saturé ». Il n'y a pas d'action sans argument de l'action, et l'action politique n'est possible qu'à partir du moment où une parole la relie au tout. Par son insistance incessante sur la nécessité de *faire droit à la vie intérieure du phénomène politique*, Pierre Manent n'a eu de cesse de renouer avec la dialectique de la politique antique,

⁶ Pierre Manent, *Le regard politique, op. cit.*, p.14

⁷ Voir notamment la table ronde autour de « l'humaine condition » du 13 janvier 2013 à l'institut Michel Villey et le séminaire du 17 janvier 2014.

qui considère à la fois l'action et les paroles, dans une démarche lente, incertaine, tâtonnante - « démarche qui n'obéit à aucun protocole disciplinaire et qui pourtant [...], ne va pas au hasard »⁸. Cette démarche cherche à suivre au plus près la raison des actions humaines. Il ne s'agit pas pour autant de se laisser séduire par le démagogue, ni de considérer tous les discours comme équivalents.

Page

| 52

Sa confiance dans la raison humaine pour penser le monde humain rencontre enfin la finalité éducative explicite de son enseignement. La science pratique est la science de l'homme agissant chez les Anciens. De la même manière Pierre Manent tient ses propres analyses comme vides si elles se détachent de toute action réelle, si elles ne rendent pas meilleur le citoyen. La posture du savant ne peut être en aucun cas de surplomb – ainsi qu'il l'a développé abondamment dans la *Cité de l'homme*. C'est dans la mesure où la philosophie politique s'incarne dans une vie citoyenne que la pensée peut être fructueuse, et qu'elle peut « porter au jour, délivrer le raisonnement contenu dans le *logos* de notre action »⁹. Le penseur politique est donc savant *et* politique, même s'il doit veiller constamment à rester indépendant du prince. « Le philosophe est un éducateur, il éduque le corps civique, il essaie de formuler les termes de la législation en dégagant les critères de justice, il essaie d'instruire le législateur en général, il essaie d'instruire le citoyen en général. »¹⁰ La science politique déployée par Pierre Manent est en ce sens un témoignage des possibles d'une science pratique véritable, un enseignement dont j'ai profité et qui a probablement changé pour toujours ma façon de dire le monde.

L'action muette et l'action impossible

Pierre Manent m'a proposé, alors que je ne n'étais qu'une jeune étudiante de maîtrise, d'analyser le phénomène que l'on désigne comme le « politiquement correct ». À ce moment-là, je ne mesurais pas encore la préoccupation immense de Pierre Manent pour ce que je tenais pour anecdotique et essentiellement polémique. J'ai été frappé à ce moment, également, de la manière dont mon professeur connaissait le monde contemporain : à jour des discours, des publications, des sorties cinématographiques, son jugement s'exerce avec une immense profondeur sur l'actualité politique ordinaire. « Rien de ce qui est humain ne doit m'être étranger » - la phrase célèbre de Térence illustre parfaitement je crois, l'intérêt de Pierre Manent pour tous les sujets politiques, pour tout ce que les hommes vivent, et par excellence, pour ce que disent ses concitoyens.

Quant au « politiquement correct », il n'est sans doute pas opportun de retracer ici le cheminement intellectuel complet qui fut le sien. De nouveau, c'est le lien délicat des paroles et des actions qui fait de son analyse la plus pertinente à mes yeux d'un phénomène dont beaucoup n'ont relevé que les

⁸ Pierre Manent, *Le regard politique, op. cit.*, p.10

⁹ Séminaire du 21 mars 2014.

¹⁰ Pierre Manent, *Le regard politique, op. cit.*, p. 195.

similitudes trop évidentes avec les régimes totalitaires. Dans l'introduction aux *Métamorphoses de la cité*, Pierre Manent ne s'est pas complu à ce genre de raccourci. Il considère le « politiquement correct » comme « 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 action. »¹¹ Le penseur insiste sur le problème fondamental qu'est la destruction du lien politique entre ce que les hommes font et ce qu'ils disent. Si l'action possible ne mesure plus la parole, c'est que d'une part l'action politique est suspecte – au vu des événements terribles de la seconde moitié du siècle dernier, et que d'autre part les paroles ne disent plus le réel mais élaborent des utopies de « régénération de l'humanité »¹². Ce divorce a évidemment des conséquences catastrophiques dans l'exercice du « métier de citoyen » et du « métier d'homme ». Ces difficultés sont manifestes notamment à partir du moment où on mesure « les paroles à l'aune des intentions invisibles »¹³. Pierre Manent a été particulièrement sensible à cette essentialisation de la parole, qui manifeste en même temps sa perte de crédibilité.

Par ailleurs, le monde devient opaque, à partir du moment où il ne vient plus à la parole : Pierre Manent a d'emblée dénoncé la perte de l'intelligibilité liée à la peur d'employer certains termes. En effet, à partir du moment où des mots sont bannis sur des critères idéologiques, ce que ces termes pouvaient désigner avec précision est rejeté dans le flou des choses humaines devenues indistinctes. Tout au long de son enseignement, il a rappelé l'importance de s'exprimer dans une langue simple, dans des mots du langage ordinaire qui ont l'avantage de distinguer « naturellement » les réalités. « Une thèse scientifique sur les *choses humaines* dont les grandes lignes au moins ne peuvent être formulées dans la langue naturelle, c'est à dire en employant des notions et des mots usuels dans la vie sociale et politique, a pour moi quelque chose de *scientifiquement* insatisfaisant. »¹⁴ Pierre Manent ne s'est jamais défait de cette conviction, ce qui a rendu son enseignement lisible « à deux niveaux ». J'en ai fait moi-même l'expérience: après un séminaire ou un entretien qui semble à première vue « évident » tant les termes utilisés sont courants, usuels, clairs, il convient toujours d'appréhender un second niveau d'intelligibilité, dans la mesure où les analyses les plus puissantes s'expriment en termes simples. Son amour du français se déploie en une conviction intellectuelle forte : « la perte de confiance dans la langue commune est une perte de confiance dans l'intelligence naturelle des êtres humains »¹⁵.

¹¹ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, op. cit., p. 19.

¹² Expression consacrée par François Furet décrivant la *Political Correctness* dans les années 1970.

¹³ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, op. cit., p. 19.

¹⁴ Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

Optimisme ou fatalisme ?

Le diagnostic sans complaisance que Pierre Manent fait de l'état du monde politique contemporain l'a bien souvent fait prendre pour un Casandre des temps modernes. Ses analyses peuvent paraître alarmistes, ne serait-ce que celles que les média relaient.¹⁶ Pourtant, des lecteurs plus attentifs verront que la force avec laquelle Pierre Manent adresse ses critiques au monde contemporain est proportionnelle à sa foi résolue dans les possibles de la raison pratique. « Nous n'avons aucune excuse pour ne pas essayer de toutes nos forces de comprendre, donc d'évaluer, où nous en sommes. »¹⁷ Aucun fatalisme, mais précisément une affirmation continue de la responsabilité des hommes agissants. Sa position va à l'exact opposé de celle « qui admet que la rencontre finale de l'action et de la parole sera en somme la rencontre de chaînes causales indépendantes »¹⁸ et qui par conséquent aboutit à se laisser porter par le mouvement irrépessible du monde. Le séminaire de sa dernière année d'enseignement – du moins, je l'espère, seulement d'enseignement officiel à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales – a porté sur *l'Ethique à Nicomaque*. Ne faut-il pas y voir le signe de son optimisme dans la capacité des hommes à agir vertueusement, par les ressorts de l'éducation ?

J'ai toujours admiré chez mon professeur sa participation à la vie réelle des « citoyens ordinaires ». Refusant une posture magistérielle de surplomb, il est fréquemment intervenu par interviews et articles interposés sur la chose publique, non seulement par « simple politesse civique » mais aussi, plus fondamentalement parce qu'il lui semble essentiel pour la réflexion « d'éprouver l'expérience politique et d'y participer »¹⁹. S'exprimant de la sorte, Pierre Manent refusa de verser dans l'ironie – à l'inverse de nombreux éditorialistes, considérant que « l'effet cumulé, l'effet social de la généralisation de l'ironie, c'est tout de même un rétrécissement progressif des capacités humaines »²⁰. Rien de grinçant donc chez celui qui prend au sérieux la perte de confiance dans la nature politique de l'homme. Il ne fuit pas non plus la controverse, mais trouve précisément dans le débat d'opinions sur l'agora le signe de la vitalité d'une communauté politique – d'où sa préoccupation quant aux effets du « politiquement correct » qui biaise le débat en bannissant des termes.

La clairvoyance bienveillante

Pierre Manent bouscule le monde universitaire parce qu'on ne peut le « classer ». Embrassant les préoccupations communes, il s'appuie aussi bien sur la littérature que sur le canon philosophique, considérant que cette pre-

¹⁶ Ne serait-ce que la récente interview au *Figaro* du 17 janvier 2014.

¹⁷ Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 18.

¹⁸ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, op. cit., p. 19.

¹⁹ Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit. p.192

²⁰ *Ibid.* p.43

mière met en mots l'expérience humaine, insistant sur « l'importance politique de la littérature, qui n'a rien à voir avec les interventions politiques des écrivains »²¹. La partition des sciences et des disciplines, qui va de pair souvent avec une spécialisation techniciste du langage, doit, pour lui, être dépassée. La multiplication des langues et des paroles « loin de nous donner les instruments d'une compréhension plus fine ou plus rigoureuse, multiplie les béquilles avec lesquelles nous essayons vainement de compenser notre perte de confiance en notre capacité de comprendre et de dire »²². L'enquête sur les motifs humains ne peut alors faire l'économie de la prise au sérieux de ce que les citoyens disent d'eux-mêmes, de ce qu'ils vivent.

Pierre Manent a su tenir ensemble « l'opacité de l'expérience humaine » et l'analyse des motifs communs de l'agir humain. A cent lieux d'une systématisation de l'expérience humaine, une tendance à l'abstraction qu'il fuit, il ne renonce pas pour autant face à l'insurmontable diversité des hommes et des discours. À l'école de Pierre Manent, c'est conscients de la difficulté de la tâche et animés de l'ambition raisonnable de comprendre l'agir humain que l'on s'engage à la recherche de la science politique authentique. Ces quelques mots, bien maladroits, n'ont cherché qu'à manifester l'importance que Pierre Manent a eue dans ma vie intellectuelle. Je laisse à des chercheurs plus qualifiés le soin de manifester son apport immense à la science politique contemporaine.

²¹ *Ibid.*, p. 153.

²² *Ibid.*, p. 155.

Résumé

L'article résume un aspect significatif de l'enseignement de Pierre Manent, qui consiste à affirmer l'importance de prendre au sérieux ce que les hommes disent de leur action, rendant à la raison pratique la place que les Anciens lui avaient attribuée. La modernité et plus encore la postmodernité, tentées soit par l'historicisme, soit plus généralement par l'application de thèses a priori quant à l'agir humain, ont perdu de vue la spécificité de l'agir humain, dont on peut analyser les motifs tout en lui préservant son « épaisseur » propre. C'est enfin surtout le professeur, le savant, l'homme auquel cet article rend hommage.

Page
| 56

Violaine Ricard (EHES-LIER)

L'auteur a commencé ses recherches sous la direction de Pierre Manent au sein de la mention Études Politiques de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Elle poursuit actuellement sa thèse de doctorat dans la Laboratoire d'Études sur les Réflexivités (LIER), sur le sujet « La Parole de l'Action : Thucydide et Aristote ».

violaine.ricard@gmail.com

Pour citer ce texte

Violaine Ricard, « Des mots pour dire l'expérience humaine », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 49-56.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/dire-lexperience-humaine/>

Troisième partie

**Penser la vie politique
contemporaine**

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

L'homme et le citoyen ou le paradoxe de la nature humaine

Emmanuelle Cugurno

En 2007, j'ai soutenu ma thèse de doctorat intitulée *Liberté et genèse de la personne humaine* dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. J'ai eu le privilège de mener mes recherches sous la direction de Pierre Manent. J'ai bénéficié de sa lecture bienveillante et attentive, soucieuse de respecter la dynamique propre d'une réflexion qui s'ébauchait, à la lumière des textes de Rousseau. Rousseau exerce donc toujours ce pouvoir d'inspiration, avait-il conclu.

On ne se lasse pas de Rousseau, tant son écriture suscite le dialogue intérieur chez son lecteur et tant il continue d'exercer une profonde influence sur la question de l'homme et du politique. Car, au fond, s'agit-il de clore cette question ? D'en verrouiller l'issue après en avoir circonscrit le tour ?

De mon point de vue, ce n'est pas en cela que consiste l'entreprise philosophique de Pierre Manent. Attachons-nous à la lecture de la *Cité de l'homme*. Il est frappant de voir de quelle manière les dernières pages ne ferment pas le livre mais en ouvrent un autre, après avoir laissé envisager un « nouvel empire », un empire « dont le temps serait l'élément et non plus l'espace », faisant de l'homme cet « être historique ».

Sans doute, cette mise en perspective, cette perpétuation de l'horizon de l'homme, explique-t-elle la manière dont Pierre Manent « accueille » la pensée. On pourrait être tenté de qualifier, simplement, la pensée de Pierre Manent comme une pensée « ouverte ». Toutefois, ce terme ne saurait se réduire à cette qualité qu'est « l'ouverture d'esprit » de l'intellectuel, de l'enseignant, du philosophe.

Elle se manifeste certainement dans cette bienveillance envers ce qui devient, mais elle est aussi, à 180 degrés pourrait-on dire, dans cette volonté de ne pas enfermer la pensée, en particulier la pensée antique, dans

l'histoire, comme un moment de celle-ci, moment qu'il appartenait à la Modernité de dépasser. La *Cité de l'homme* s'achève sur cette phrase : « Nous ne comprenons jamais plus que la moitié des choses lorsque nous ignorons la science de Rome ».

Cette ouverture de l'homme sur l'histoire, cette ouverture du politique qu'amène Pierre Manent ne répond pas non plus à un intérêt curieux de la diversité des thèses en la matière et qu'il s'agirait de transcrire comme en un tableau, une synthèse immobile qui s'offrirait à la vue du lecteur.

Cette ouverture du regard veut être clairvoyante et non contemplatrice car la question de l'homme demeure l'élément caché qui permet pourtant à la pensée moderne d'accomplir l'exploit d'escamoter le problème de la nature de l'homme tout en affirmant l'homme comme un être de droits.

[La question de l'homme] ne peut être posée, mais seulement supposée, c'est-à-dire laissée de côté, ou derrière nous, dans son opaque identité avec elle-même : $x=x$. [...] Alors l'homme peut être posé, affirmé sans restriction ni qualification, affirmé non plus dans son être, [...] mais dans son indépendance naturelle, c'est-à-dire sans limite naturelle, ou dans ses droits qui n'ont d'autre définition que d'être « droits de l'homme ».¹

Elle éclaire l'illusion qui consisterait à congédier une partie de la problématique de l'homme, c'est-à-dire la question de la nature et de la nature de l'homme. La question du devenir politique de l'homme n'est pas close car le problème de la nature habite toujours la question de la place de l'homme dans l'édifice politique.

Le déploiement permanent de l'instruction de la question de l'homme par les sciences, la sociologie, la psychologie, l'anthropologie ne fait rien à l'affaire car la nature se trouve comme coupée en deux dans cette conquête démocratique. Il semble que cette rupture s'accomplit au sein de l'homme lui-même.

L'étape lockéenne est en cela décisive, comme nous le montre Pierre Manent dans le chapitre consacré à « l'homme caché ». Le droit qui est d'abord droit de propriété apparaît comme l'ombre portée de l'essence de l'homme sur la nature, comme une extension de celle-ci par la transformation effectuée par le travail de l'homme sur la nature. Par son travail, l'homme étend sa nature créatrice sur la nature qui l'entoure et se l'approprie d'un même mouvement. Autrement dit, par son travail, l'homme rend une part de sa nature propre à lui-même en rendant la nature autre qu'elle-même.

L'homme peut alors devenir le créateur d'un monde de droits, l'auteur démiurgique de la Loi : « par l'institution politique, l'homme se gouverne lui-même : il est son propre pasteur, succédant, ou se substituant au pasteur divin »².

Ce faisant, l'homme abandonne une part de sa réalité mondaine et animale à la nature, définie alors par son extériorité, par son hétéronomie devenue définitive, « précisément parce que la liberté et donc la loi sont

¹ Pierre Manent, *La Cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, coll. Champs, 1997, p. 196-197.

² *Ibid.* p. 263.

radicalement séparées de la nature »³.

[...] le langage des droits est le seul que puisse se parler à lui-même celui qui veut organiser le monde humain sans poser ou accepter au préalable, comme vraie ou autorisée, une certaine idée de la nature humaine, ou alors une certaine Loi, selon laquelle l'homme est tenu de conduire sa vie.⁴

Pierre Manent place l'homme démocratique devant ses contradictions et montre le chiasme qui s'opère quand, à mesure que les droits deviennent naturels, les idées deviennent artificielles. Il souligne « le contraste, propre à l'esprit des démocraties modernes, entre l'activisme réformateur sous la bannière de l'universalité des droits et la passivité scientifique au nom de la diversité des cultures »⁵. L'homme qui observe et celui qui agit sont placés face à face dans un dialogue intenable, l'un s'interdisant de juger, de qualifier le fait humain, s'en tenant aux faits et à leur platitude ontologique, l'autre, cherchant en vain les motifs ultimes de son intervention. L'homme, créateur de lui-même et de ses droits, se trouve pris dans les rets de la « revendication incessante de droits toujours nouveaux »⁶.

Pierre Manent fait ainsi la démonstration que la question de l'homme ne peut être considérée comme un postulat, un acquis des théories du droit naturel, une question à écarter comme illégitime, dépassée, déjà tranchée une fois pour toutes. Elle demeure au fondement de l'entreprise politique moderne comme un socle permanent qui ne peut valoir que s'il reste muet, écrasé et repoussé vers le sol par l'homme démocratique qui s'élève en réalisant continûment sa nature d'être libre et support de droits, « l'homme moderne vit dans une structurelle mauvaise foi »⁷.

Cette contradiction inhérente aux sociétés démocratiques modernes que Pierre Manent met au jour éclaire avec force les tensions contemporaines qui se nouent dans la relation entre l'État, les institutions politiques et la société civile. La performance ahurissante des médias et autres outils de communication, abondant l'impression d'une co-présence et d'une immédiateté sans faille, n'est d'aucune utilité pour enrayer cette incompréhension mutuelle grandissante. Les vertus d'authenticité, d'efficacité comme les espoirs de renouveau démocratique que l'ensemble de la classe politique place dans le désormais providentiel « élu de proximité » n'auront sans doute pas raison de la distance qui s'est creusée entre l'homme et le citoyen.

A l'heure où, en France, la crise de l'État Providence rétracte les fils sociaux et politiques qui enveloppaient la société dans un mouvement protecteur et universel, semble émerger une nouvelle figure de l'homme comme être-de-droits, établi sur le socle dénudé de ce fondement politique et démocratique. Ce citoyen surgit dans une solitude inouïe, portée par une individualisation croissante de ses droits. Alors que ce mécanisme ambitionne de parachever la reconnaissance de l'homme dans sa prétention

³ *Ibid.* p. 271.

⁴ *Ibid.* p. 207.

⁵ *Ibid.* p. 213.

⁶ *Ibid.* p. 214.

⁷ *Ibid.* p. 219.

infinie au droit et à la liberté, il le révèle au contraire dans toute sa vulnérabilité et dans son dépouillement. Cette fragilité touche ainsi également les fondements de l'édifice juridico-politique car ce nouveau visage se reflète dans l'impuissance de l'ordre politique à satisfaire cette « reconnaissance » essentielle à l'homme démocratique.

Le fleurissement des droits dits opposables illustre ce phénomène. La création d'un droit au logement opposable dit DALO, a réaffirmé sur le plan théorique, sur le plan du droit, la légitimité incontestable pour tout citoyen d'avoir un logement, bien que ces principes aient été déjà clairement posés par la loi au début des années 1990. Pourtant, dans le même temps, cette prétention masquait un aveu d'échec, celui de rendre ce droit effectif, réel, transposable dans les faits. La multiplication des droits et leur reconnaissance individualisée cohabite ainsi avec la réalité tenace d'hommes et de femmes menacés dans les conditions mêmes de leur survie.

Tout se passe comme si, par un étrange renversement, la fragilité de la condition humaine dans l'état de droit faisait écho à la fragilité de l'homme dans la nature, celle-là même qui, depuis Hobbes, avait rendu indispensable l'émergence de l'édifice juridico-politique. Ce point d'ancrage, cette « fine pointe » qui permettait de faire de l'argument de la conservation de soi, le seul levier naturel possible pour rendre le droit nécessaire semble à présent inopérant. L'homme, menacé dans sa survie, ne peut plus interpeller le droit. Même lorsqu'un individu est reconnu comme appartenant à un public dit « prioritaire », il ne bénéficie pas toujours, loin s'en faut, d'un accès effectif au logement ou à l'hébergement. Dans ce cas, le juge prononce une amende à l'encontre de l'État qui a failli. Alors, le droit et la justice sont « passés ». L'accomplissement permanent de l'ordre du droit reste ainsi intact.

Autrement dit, ce qui demeure de cette hétéronomie fondatrice paraît interdire toute réflexivité à l'homme démocratique. Elle annihile la possibilité qui permettrait au citoyen qui a, dans les faits, fait fructifier ses droits, de voir, d'envisager l'autre. L'homme de la rue n'existe pas. L'homme, détenteur de droits, est seul connu comme monade politique parfaite⁸. Il peut et doit être l'interlocuteur de l'institution en tant que citoyen, nécessairement « responsable ». De par le droit à l'éducation, à l'information, à l'accès aux soins, à la propriété enfin, le citoyen est l'acteur tout puissant de sa destinée. Il jette un regard de dépit à l'homme fragile, angoissé, irrationnel, affamé et agressif. Comme si la possibilité d'accomplir sa nature d'homme démocratique faisait peser sur ces figures d'êtres-ayant-échoué le poids d'une culpabilité incommensurable, équivalente dans l'ordre des fins au péché constitutif de l'homme dans son origine, dans le christianisme. Mais, il n'est plus de charité possible aux temps démocratiques, pas plus que la sensibilité à l'œuvre de la pitié rousseauiste, invalidées par la confirmation sans cesse renouvelée du progrès infini des droits de l'homme. Entre ce citoyen-ci et cet homme-là, quel procédé d'identification peut encore garantir une proximité suffisante assurant à l'un et à l'autre leur appartenance à une humanité commune ?

⁸ Voir *ibid.*, p. 180. Chez Locke, « la propriété, le droit, le monde humain tout entier sont contenus dans l'individu solitaire ».

On peut ainsi s'interroger sur l'efficacité de la rupture inaugurale qui a conduit à rendre légitime, contre la nature, l'ordre du droit tel qu'il est à l'œuvre dans l'édifice démocratique contemporain. Permet-elle de préserver l'idée de l'homme entendue comme dignité humaine ?

Résumé

Le texte que je propose d'apporter en modeste contribution à l'hommage rendu à Pierre Manent à l'occasion de son départ en retraite de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales est à la fois un témoignage et une discussion sur la question de la nature et de la nature humaine, telle qu'elle m'a semblé se dévoiler dans la deuxième partie de La Cité de l'Homme. Je m'appuie sur la démonstration que réalise Pierre Manent, portant sur la mise à l'écart de l'idée de nature dans la pensée moderne, de l'étroit substrat naturel sur lequel repose le droit de propriété chez Locke, à la complète séparation qu'effectue Kant entre la loi de la raison et la nature. Le texte ici présenté s'emploie à souligner la dichotomie irrémédiable qui s'installe entre ces deux catégories et qui paraît aboutir aujourd'hui à autodétruire ce qu'elle s'est efforcée de fonder, l'ordre de l'homme.

Emmanuelle Cugurno

Emmanuelle Cugurno a étudié la philosophie à Paris I, Paris IV et Toulouse II le Mirail. Son mémoire de maîtrise s'est intitulé : « La rationalisation du christianisme à travers les rapports d'aliénation entre l'humain et le divin, de saint Augustin à Spinoza ». En 2007 elle a soutenu une thèse au Centre Raymond Aron de l'EHESS sous la direction de Pierre Manent : « Liberté et genèse de la personne humaine dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau ». Emmanuelle Cugurno est actuellement directrice auprès du Conseil général de la Creuse, chargée de la mise en œuvre des politiques d'insertion et du logement.

ecugurno@cg23.fr

Pour citer ce texte

Emmanuelle Cugurno, « L'homme et le citoyen ou le paradoxe de la nature humaine », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 59-63.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/lhomme-et-le-citoyen/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Trois thèses intempestives sur le problème théologico-politique

Guillaume de Thieulloy

Si je ne devais retenir qu'une chose des quelques années que j'ai passées au centre Aron en sa compagnie, je crois que ce serait l'attention de Pierre Manent pour le « problème théologico-politique ». Cette attention était d'autant plus frappante qu'elle tranchait nettement sur l'indifférence polie pour ce sujet que l'on trouvait dans le monde des sciences politiques françaises. C'est à propos de ce grand thème de la philosophie politique que je voudrais poser trois thèses volontairement provocatrices – dont je serais comblé si elles pouvaient conduire le lecteur à approfondir sa réflexion en travaillant l'œuvre de mon cher maître, œuvre ô combien plus nuancée, plus suggestive et, surtout, moins « théologico-politiquement » engagée, si je puis dire, que ce petit article.

Permanence du problème théologico-politique

La première thèse que je souhaiterais développer ici est sans doute désagréable à entendre à des oreilles post-modernes, mais ne brille pas, pour autant, par son originalité : elle consiste à prétendre que, malgré la volonté délibérée d'évacuer la question des relations entre spirituel et temporel qui caractérise la modernité politique, cette question demeure.

Le premier membre de cette thèse est assez évident par lui-même : la modernité politique s'est manifestée par la tentative d'évacuer la question religieuse de l'espace public. Les premiers États modernes, les monarchies classiques, bien que religieusement déterminés et fondés sur une sacralité empruntant l'essentiel de sa force et de ses rites aux religions dominantes en Europe occidentale, à commencer par le catholicisme, ont ainsi tenté d'élaborer une société dans laquelle la religion personnelle des sujets n'était plus un critère principal d'appartenance. En d'autres termes, l'absolutisme a

tenté de créer un espace politique, non pas neutre certes, mais où le lien strictement politique de sujétion au monarque devenait prioritaire sur la communauté d'adhésion religieuse. En France, cela se traduit par le fait que, bien que l'État fût explicitement catholique, plusieurs grands serviteurs de la couronne demeurèrent attachés à leur foi réformée tout en étant de loyaux sujets du roi.

Mais c'est surtout avec la Révolution de 1789 que la modernité politique tenta d'évacuer la question religieuse. Bon nombre de réformes majeures de la Constituante et des assemblées qui lui succédèrent portèrent cette marque, de la laïcisation de l'état-civil à la constitution civile du clergé, en passant par la prohibition des vœux de religion, la nationalisation des biens du clergé ou l'instauration du divorce. Naturellement, ce désir d'évacuer le religieux de l'espace public n'était pas seul en cause dans ces réformes : des motivations administratives, financières ou philosophiques y étaient souvent pour beaucoup. Il n'empêche : l'œuvre de la Révolution, éminemment moderne, visa délibérément à créer un État « rationnel », c'est-à-dire essentiellement débarrassé de la tutelle de la « superstition ». Est-il besoin d'insister sur le fait que cette œuvre révolutionnaire ne s'interrompt pas lors de la prise de pouvoir par Bonaparte ? Les « lois laïques » de la III^e République prouvent nettement la permanence du projet. Et les violentes réactions devant l'expression récente de « laïcité positive » qu'avait utilisée Nicolas Sarkozy montrent également à quel point ce sujet demeure sensible. Son futur successeur (en tant que ministre de l'Intérieur, et donc ministre en charge des cultes !), Bernard Cazeneuve, l'avait alors accusé d'« avoir bradé l'héritage laïque de la France » et d'« avoir réintroduit la religion au cœur du discours politique ».

Le problème, c'est que la radicalité même du propos montre à quel point la question de la laïcité demeure explosive. Et donc à quel point la question des relations entre spirituel et temporel reste d'actualité. Nicolas Sarkozy peut bien être jugé par des adversaires politiques coupable d'avoir réintroduit la religion dans le discours politique, mais, si cela pose problème, c'est sans doute parce que le discours politique est rien moins qu'émancipé à l'égard de la religion.

Cela m'amène logiquement au deuxième membre de cette première thèse. Je suis naturellement bien conscient qu'en temps « normal », dans nos sociétés post-modernes, tout semble illustrer l'impressionnante réussite du projet d'éradication du fait religieux hors de l'espace public. D'une part, la majorité de nos contemporains sont convaincus que les débats religieux entraînent quasi mécaniquement des conflits armés et des morts violentes. Mais, d'autre part, ils sont non moins convaincus que ces débats sont relégués dans les souvenirs d'une histoire confuse et barbare – j'oserais presque dire qu'il s'agit pour eux des reliques d'une humanité différente.

Pourtant, il est évidemment faux que les débats religieux entraînent nécessairement des conflits violents : nulle part peut-être les débats théologiques n'ont été plus âpres que dans la Sorbonne du XIII^e siècle, sans que cela engendre pour autant de « guerre de religion ». Il est encore plus évidemment faux que les questions « rationnelles » se résolvent toujours pacifiquement. On pourrait déjà, comme le fit naguère le théologien américain

Cavanaugh, observer que les « guerres de religion » du XVI^e siècle furent au moins autant des guerres politiques¹. Mais on peut surtout observer que les hommes se sont faits au moins aussi souvent la guerre pour des motifs « rationnels », comme le commerce ou l'influence géopolitique, que pour des motifs « irrationnels » – comme sont supposés l'être les motifs religieux. Sans parler du fait que le siècle de la « mort de Dieu », vingtième de l'ère chrétienne, fut aussi le plus violent et le plus mortifère de tous et que son exemple ne plaide guère en faveur de l'apaisement par le débat rationnel !

La réalité, c'est que l'humanité est une et que, aussi différents que nous soyons de nos ancêtres médiévaux, nous continuons à obéir aux mêmes lois de nature. Certes, nous serions désormais bien incapables de prendre les armes pour défendre le dogme de l'Incarnation, comme on le fit jadis en Albigeois contre les cathares manichéens. Mais nous demeurons, comme aux temps de la plus haute Antiquité, mus par l'amour du beau, du bien et du vrai et soumis aux vieilles *libidos sciendi, dominandi et possidendi*. En toute hypothèse, nos motivations demeurent complexes et la rationalité la plus « civilisée » n'exclut pas l'irrationalité la plus sauvage dans la prise de décision.

Cependant la permanence du problème théologico-politique ne tient pas uniquement à notre complexion psychologique, si j'ose dire. Elle tient tout autant au fond du dossier. La question des rapports entre spirituel et temporel est, en un sens, encore plus actuelle à l'époque moderne qu'elle ne pouvait l'être au Moyen Âge, pour une raison extrêmement simple et extrêmement forte : c'est au cœur de cette question qu'émerge la conception à laquelle nous, modernes, sommes si attachés de la conscience et de sa liberté à l'égard des pouvoirs politiques.

Il est assez clair que l'existence d'un deuxième pouvoir, face au pouvoir temporel, mais réclamant lui aussi l'obéissance – et même, parfois, l'obéissance malgré les ordres contraires du pouvoir temporel, comme en témoigne la fameuse phrase des Apôtres : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac. V, 29) – entraîne logiquement la question de la légitimité du pouvoir et celle de la conscience. Un pouvoir n'est plus légitime qu'à la condition de ne rien ordonner qui soit contraire à la conscience des sujets et ces derniers sont désormais parfaitement fondés à refuser l'obéissance aux lois injustes. C'est ce que Rousseau – qui s'en plaint vigoureusement – exprime admirablement dans ces lignes superbes et justement superbes du *Contrat social* (Livre IV, chap. 8) :

Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique. [...]

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. [...]

Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique

¹ William Cavanaugh, *Le Mythe de la violence religieuse*, Paris, éd. de L'Homme nouveau, 2009.

impossible dans les États chrétiens ; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir.

Pour me résumer, ma première thèse consiste à affirmer que, tant que la conscience libre demeurera un sujet majeur du débat politique – et il ne semble pas que cela doive cesser dans un avenir proche –, la question théologico-politique et l'hypothèse d'une loi préexistant à l'ordre politique – ou, tout au moins, juxtaposée à l'ordre politique – continuera à se poser. Malgré toutes les rodomontades du triomphalisme moderne, la question demeure... et demeure exaspérante pour les pouvoirs politiques et profondément libératrice pour les citoyens.

Permanence de la religion civique

Ma deuxième thèse est moins agréable encore aux oreilles contemporaines. Elle consiste à affirmer que, non seulement la question théologico-politique demeure, mais que la modernité, malgré qu'elle en ait, ne prétend pas seulement éradiquer la religion (au sens traditionnel du mot, désignant les relations entre une divinité et les hommes qui la vénèrent) de l'espace public, mais encore remplacer cette religion qu'il nous faut bien appeler transcendante par une religion civique.

Ici, nous entendons facilement les dénégations et les protestations de nos représentants et de nos dirigeants. Comment donc, la laïcité serait le faux nez d'une autre religion ? Il faudrait être bien impertinent pour le prétendre. Certes non, pourraient-ils préciser, la laïcité n'est pas une autre religion (susceptible, comme les autres, de dérives « intégristes »), mais bel et bien l'absence totale de religion et donc la liberté totale à l'égard du « fait religieux ». Ces éventuelles dénégations ne répondraient que très imparfaitement à la question que je soulève. Il n'est pas question de nier que la laïcité « à la française » – comme d'ailleurs les autres formes de laïcité, y compris la plus éloignée de la « française », à savoir l'américaine² – ne soit une façon d'organiser l'espace politique hors de toute référence religieuse, au sens traditionnel du mot. Ce que je voudrais faire toucher du doigt, c'est que, religion traditionnelle ou non, aucune société ne peut se passer d'un fondement spirituel sur lequel appuyer ses principes et ses lois. C'est exactement ce que dit en d'autres mots l'ancien ministre socialiste de l'Éducation nationale, Vincent Peillon, qui, sur le plan des convictions théologico-politiques, n'est certes pas un disciple de Pierre Manent :

On ne pourra jamais construire un pays de liberté avec la religion catholique, mais comme on ne peut pas non plus acclimater le protestantisme en France, comme on l'a fait dans d'autres démocraties, il faut inventer une religion républicaine. Cette religion républicaine, qui doit accompagner la Révolution matérielle mais qui est la Révolution spirituelle, c'est la Laïcité.³

² La forme de laïcité américaine n'évacue certes pas le religieux de l'espace public. En revanche, elle organise bel et bien une forme de neutralité religieuse en reconnaissant légitime toute référence religieuse ; le politique n'est donc pas davantage que dans le contexte français adossé à un discours religieux.

³ Vincent Peillon, *La Révolution française n'est pas terminée*, Paris, Seuil, 2008.

Bien des points sont contestables dans ce tableau. On voit mal pourquoi le catholicisme serait, par nature, allergique aux libertés modernes⁴. On voit mal pourquoi le protestantisme serait définitivement non acclimatable en France, comme s'il y avait une nouvelle sorte de théorie des climats fixant *a priori* les religions compatibles avec tel peuple. Pourtant, il n'est pas anodin que le principal penseur de la laïcité du Parti socialiste envisage la laïcité comme une « religion républicaine ». Ce qui est aller beaucoup plus loin que moi. Pour ma part, je me contente de dire qu'organiser la neutralité religieuse de l'espace public, ou, tout au moins, du discours politique, est une chose, mais que c'en est une autre, fort différente, de refuser par principe tout fondement méta-politique pour les lois. Je ne dis donc pas que la laïcité est nécessairement une religion de substitution – pour la simple et bonne raison qu'elle ne l'est pas toujours, et partout⁵ –, mais qu'en revanche, il faut nécessairement une « religion », soit au sens traditionnel, soit au sens de religion de substitution, pour fonder les lois.

Il est d'ailleurs étrange que les observateurs de la vie politique française s'en aperçoivent si peu. Car la religion civique dont je parle est très souvent revendiquée dans le discours politique. Lorsque les hommes publics parlent, dans le sabir approximatif de notre temps, de « valeurs citoyennes », que désignent-ils, sinon la « religion civique » ? On peut certes leur reprocher une mauvaise syntaxe qui leur fait adjectiver le mot « citoyen », que le dictionnaire persiste à désigner comme un nom commun ; mais cet adjectif, en bon français, qu'est-il donc, sinon l'adjectif « civique » ? Et que sont ces « valeurs », sinon des principes qui s'imposent au politique ; qui lui sont donc, en un sens, transcendantes ; et qui occupent donc, dans l'édifice conceptuel sur lequel repose notre société, la place naguère abandonnée par la religion ? En un mot, ces « valeurs citoyennes » sont-elles autre chose que la religion civique, revenue sous les atours d'une expression médiatique, sans doute plus « vendeuse » que la religion civique des anciens républicains, mais cependant très semblable et presque calquée étymologiquement sur cette religion civique ?

Poursuivons donc notre lecture du chapitre du *Contrat social* sur la religion civile :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. [...]

⁴ Rappelons que, sur la question des relations entre catholicisme et modernité, il y a fort longtemps que l'imagerie d'Épinal liant univoquement modernité et protestantisme, notamment en matière économique, a été battue en brèche. Je me contente de renvoyer ici à l'excellent travail de R. H. Tawney, *Religion and the Rise of capitalism*, London, 1926 – qui complète fort bien la fameuse thèse de Max Weber sur le sujet.

⁵ Mais je serais assez volontiers d'accord avec M. Peillon pour reconnaître qu'elle l'a souvent été en France.

Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : Hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife.

Il est difficile de clamer avec plus de clarté et d'élégance dans la formulation le fameux « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté » – angle mort de la modernité politique, si j'ose dire. Il est difficile de mieux justifier la guerre – nécessaire – entre la laïcité, religion civique de la France moderne et post-moderne, et le catholicisme, qui, de fait, ne peut ni accepter de revenir sur son dogme religieux sur l'unicité de la médiation christique (et ne peut donc renier, sans se renier lui-même, l'adage traditionnel « Hors de l'Église point de salut »⁶), ni accepter que l'État prenne la place de l'Église ou le prince celle du pontife. C'est en ce sens que l'on peut comprendre les réserves de Vincent Peillon sur l'incompatibilité du catholicisme avec les libertés modernes.

Peut-être un observateur distrait de la vie publique en France pourrait-il remarquer ingénument que cette intolérance contre les intolérants, que ce bannissement au titre de la religion civique, n'ont guère de portée pratique aujourd'hui. Voire. Je rappelle que le Code pénal prévoit désormais des sanctions relativement graves contre toutes sortes de « phobies ». Certes, ces sanctions ne vont plus, contrairement aux préconisations de Jean-Jacques, jusqu'à la peine de mort, mais il est parfaitement possible – et cette possibilité n'est pas purement imaginaire – de bannir de l'espace public ceux qui ne respecteraient pas ces « valeurs citoyennes », ce qui n'est dire rien d'autre que ceci : il est possible de sanctionner les blasphémateurs de la religion civique. Or, on sait bien, depuis Socrate, que certains de ces « blasphémateurs » sont aussi de ceux qui font le mieux progresser l'humanité en lui interdisant de somnoler à l'ombre de ses préjugés ou de ses coutumes.

En tout cas, pour qu'une société tienne durablement, pour que ses citoyens soient de loyaux sujets des lois, il importe, comme le montre bien Rousseau, que des « valeurs » soient proposées avec la force de dogmes religieux, tout en échappant au libre débat politique. Ces « valeurs » doivent être proposées par le législateur – au sens que ce mot a dans *Le Contrat social*, qui le distingue nettement du magistrat ou du souverain « ordinaire ». En un mot, ces « valeurs » sont *constituantes* pour la société et échappent, dès lors, à tout autre débat politique que celui qui porte sur le contrat social lui-même. C'est bien la raison pour laquelle certains discours politiques contemporains sont dits « non républicains », quand bien même ils seraient prononcés par des hommes politiques eux-mêmes parfaitement républicains : ces discours mettant en cause les « valeurs » – qui, comme le contrat social lui-même, présente la difficulté d'être floues, ou, tout au moins, non explicites. Il faut donc qu'au-dessus du discours politique – et au-dessus des dis-

⁶ Précisons tout de même, à ce sujet, que cet adage, pour clair qu'il apparaisse à la première lecture, n'est pas simple à interpréter et qu'un abondant dossier théologique devrait être ici produit pour une réception conforme à la doctrine catholique. Récemment encore, le Saint-Office condamna comme hérétique la doctrine selon laquelle seuls les baptisés pouvaient être sauvés (Dz 3866-3872).

cours religieux particuliers – une religion civique constitue le socle de la société.

Religion civique et totalitarisme

Page

| 71

Ma troisième thèse n'est plus simplement désagréable. Elle est littéralement inaudible – j'ai eu l'occasion d'en faire personnellement l'expérience dans les couloirs du parlement. Elle consiste à tenir qu'une religion civique reconstituée (je veux dire une religion civique qui ne serait pas fondée sur une religion tout court, c'est-à-dire sur un commerce avec une divinité transcendante à la société, mais recevant toutes ses forces de la société elle-même) risque fort de dégénérer en totalitarisme.

Le projet totalitaire n'est, en effet, rien d'autre, en réalité, que le projet de « réunir les deux têtes de l'aigle », de réunir les pouvoirs spirituel et temporel en une seule main, pour en finir avec les « divisions intestines » dont parlait Rousseau plus haut. Pour cela, il n'existe que deux méthodes : soit donner la force temporelle au pouvoir spirituel, soit donner la force spirituelle au pouvoir temporel. Il n'est pas besoin d'être particulièrement expert ès sciences politiques pour deviner que la deuxième méthode est considérablement plus aisée que la première. Dans la pratique, donc, le totalitarisme n'a pas reposé principalement sur les exactions que nous connaissons ; il n'a même pas reposé sur cette accumulation de pouvoir temporel souvent arbitraire que l'on désigne généralement sous l'expression d'« État policier » ; il a reposé principalement sur la délégitimation radicale de toute référence morale extérieure au parti ou à la société totalitaire. Dans une société totalitaire, on peut encore imaginer des Églises vénérant des dieux pré-existants à l'État totalitaire, mais ces Églises ne sont tolérées que comme un pis-aller et, progressivement, elles doivent modifier leurs dogmes pour les rendre compatibles avec la « religion totalitaire » – à la façon des « chrétiens allemands » sous le III^e Reich qui gommèrent progressivement toutes les racines juives du christianisme pour rendre ce dernier compatible avec l'antisémitisme national-socialiste. Le pouvoir spirituel n'existant plus en dehors de l'État, la liberté de la conscience n'existe pas davantage.

Ces remarques sur la religion civique et le totalitarisme sont, en règle générale, assez bien acceptées lorsque l'on parle du stalinisme ou de l'hitlérisme. Elles le sont beaucoup moins lorsque l'on parle de nos sociétés contemporaines. Or, *mutatis mutandis*⁷, nos sociétés présentent des points communs importants – et, à mon sens, gravissimes – avec ces sociétés totalitaires de naguère.

⁷ Il n'est évidemment pas question de nier les massives différences qui séparent les sociétés totalitaires de nos sociétés contemporaines. Qu'un certain nombre de principes politico-juridiques soient communs n'implique pas – cela va sans dire, mais cela va sans doute mieux en le disant ! – que nous vivions dans un enfer concentrationnaire !

En particulier, elles partagent avec ces dernières une forme de positivisme juridique et, si j'ose dire, d'*hubris* parlementaire tout à fait inquiétants.

Ce que j'appelle positivisme juridique, c'est cette doctrine, profondément liberticide, jadis théorisée par des juristes comme Hans Kelsen, selon laquelle la loi s'impose, non pas parce qu'elle est conforme à l'intérêt général ou à un idéal du juste, mais parce qu'elle a été votée dans les règles. Si cette doctrine est vraie, il faut alors dire que les lois raciales de Nuremberg étaient légitimes – et je ne connais aucun observateur de la vie politique qui accepte de pousser son attachement au formalisme démocratique à ce point !

Quant à ce que je désigne sous l'expression, fort peu respectueuse, j'en conviens, d'*hubris* parlementaire, il s'agit de cette idée selon laquelle le parlement, émanation de la volonté générale, serait, par cela même, compétent en tout domaine

On me dira peut-être que je pourfends des moulins à vent et qu'aucun parlementaire ne professe le positivisme juridique ou la doctrine de l'omnipotence de la représentation nationale que je viens ici d'esquisser. Je prétends, quant à moi, que ces idées sont, au contraire, très largement répandues. Le sénateur socialiste Jean-Pierre Michel, qui n'est certes pas ignorant en matière juridique, puisqu'il fut secrétaire général du syndicat de la magistrature, donna naguère une admirable synthèse de cette doctrine objectivement totalitaire, lorsqu'il répondit à mon ami, le philosophe Thibault Collin :

Ce qui est juste, c'est ce que dit la loi. Voilà, c'est tout. Et la loi ne se réfère pas à un ordre naturel. Elle se réfère à un rapport de force à un moment donné. Et point final.

Il est déjà impressionnant qu'un distingué juriste tienne de tels propos – au titre desquels, encore une fois, les lois de Nuremberg devraient être tenues pour légitimes, par cela seul qu'elles étaient légales et émanaient du « rapport de forces » électoral du moment. Il est plus impressionnant encore que ces propos n'aient entraîné presque aucune réaction parmi les parlementaires ou les commentateurs.

Au demeurant, nonobstant la doctrine juridico-politique des parlementaires, il saute aux yeux que le parlement, y compris récemment, a légiféré pour dire, non pas seulement ce qui était juste, mais bel et bien ce qui était vrai ou ce qui était bon. Ce que, personnellement – et à la suite d'une imposante tradition juridique, politique, philosophique et théologique –, je tiens pour absolument hors de portée du législateur, fût-il le Lycurgue de Rousseau.

Et, face à ce positivisme juridique et à cette *hubris* parlementaire, il faut bien noter que toute résistance de la conscience personnelle est, d'emblée, discréditée comme s'opposant à la volonté générale et donc, en un sens, comme étant un « blasphème » à l'encontre de la nouvelle religion civique.

Conclusion

Comme le lecteur l'aura sans doute compris, il me semble bien périlleux de ne pas prêter une attention suffisante au problème théologico-politique – sur lequel Pierre Manent a eu, selon moi, le grand mérite de maintenir sa vigilance, en des temps où tant d'intellectuels croyaient à une sorte de « fin de l'histoire » avant la lettre, pour une humanité enfin libérée de l'encombrante question de l'âme, de la conscience et du pouvoir spirituel. Le problème est qu'en abandonnant l'âme, la conscience et le pouvoir spirituel, on risque fort de jeter notre liberté avec. En relisant les « grands livres » avec précision, en scrutant le problème théologico-politique avec attention, Pierre Manent a, me semble-t-il, fait bien davantage pour nos libertés que bien des élus et de doctes thuriféraires de la post-modernité. Si je ne devais donner qu'une raison de ma profonde admiration pour ce très grand philosophe politique, ce serait celle-ci...

Guillaume de Thieulloy

Guillaume de Thieulloy est docteur en études politiques de l'EHESS. Sa thèse porte sur la pensée politique de Jacques Maritain a été publiée aux éditions Gallimard en 2005 : Le chevalier de l'absolu : Jacques Maritain entre mystique et politique. Il a également publié en 2006 Antihumanisme intégral ? L'augustinisme de Jacques Maritain aux éditions Pierre Téqui.

gdethieulloy@free.fr

Pour citer ce texte

Guillaume de Thieulloy, « Trois thèses intempestives sur le problème théologico-politique », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 65-73.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/trois-theses-intempestives/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

L'homme seul

Isabelle Stal

De l'œuvre de Pierre Manent se détache, à plusieurs moments et selon plusieurs perspectives, le type de l'homme moderne. Son portrait, tout ensemble politique et littéraire, parvient à son achèvement dans l'analyse consacrée au *Voyage au bout de la nuit*, mais sa genèse traverse l'histoire intellectuelle et politique de l'Occident. Cet homme se présente en premier lieu comme un anti-héros qui se livre dans la vérité immédiate de son expérience, sans être gêné par les convenances, la pudeur ou la morale. Le Robinson de Céline est délié des contraintes religieuses, sociales, familiales, amicales même et n'a de rapport qu'avec soi. Il est sujet, non point au sens ancien de l'homme assujetti, *sujet à ou sujet de*, mais au sens moderne, cartésien si l'on veut, de principe premier dans l'ordre de l'existence et dans l'ordre de la science. Il est à lui-même sa *ratio essendi*, puisque son existence fonde son être et sa *ratio cognoscendi*, puisque son expérience est son seul guide dans la quête de la vérité. Or, ce sujet solitaire qui n'appartient plus qu'à soi, qui ne dépend que de soi, porte à son extrême le type humain propre à la démocratie : étant, stricto sensu, un homme sans qualités, il devient de ce fait l'égal de n'importe quel homme ; à lui s'applique la célèbre définition par laquelle Sartre concluait son autoportrait dans *Les Mots* : « un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui », un quidam donc et, par là, le semblable de tous. Mais cet homme solitaire, cet individu, est d'abord égal à lui-même puisque, défini par son seul rapport à soi, il n'est requis par rien, déterminé par rien, sinon par le rapport réflexif par lequel il atteste de soi. Il ne connaît donc ni contradiction interne, ni conflit, non plus qu'il n'est divisé entre des fidélités contradictoires parce qu'il n'appartient qu'à soi et ne relève que de soi.

La même relation préside à ses rapports avec le monde dont il dispose, en principe du moins, souverainement. Non par la vertu de ses inventions techniques mais parce que le monde a été lui aussi simplifié, uniformisé, débarrassé de ses adhérences à son histoire, de ses lieux sacrés et de ses

mythes pour devenir un espace géométrique entièrement offert à la prévision rationnelle, entièrement *là*. Ainsi le monde forme-t-il avec le sujet ce que Sartre nommait dans *L'Être et le Néant* un « circuit d'ipséité » ; coextensif au sujet, il devient son exposant, la preuve et la mesure de sa puissance. Peut-être est-ce là l'un des sens que l'on peut attribuer à notre idée de la *mondialisation* : nous ne pensons plus l'être humain selon sa nature, son essence ou sa destination mais selon son pouvoir, de sorte que le sens de son existence nous paraît consister en un accroissement illimité de puissance et, corrélativement en un droit sans bornes sur la totalité de ce qui est.

Que l'homme ainsi décrit soit bien un homme seul, un homme sans liens, cela est d'abord attesté par l'impuissance de la littérature à le représenter. Le Robinson de Céline n'a pas eu de postérité littéraire. Sartre s'y est essayé avec le Roquentin de *la Nausée* et, dans une moindre mesure avec le Mathieu des *Chemins de la liberté* qui demeurent tous deux des abstractions. Beckett a mis en scène des héros dérisoires, des hommes clochardisés qui chancellent devant l'absurde et dont la parole n'est plus que vaticination. Mais une fois l'impossibilité d'être déclinée, on se trouve face au vide et la littérature, à moins de se prendre elle-même pour sujet, s'enlise en d'interminables et minuscules confessions de personnages qui ne sont plus habités que par eux-mêmes. C'est que le rapport à soi, s'il est entièrement *purifié*, selon le vœu initial de la phénoménologie husserlienne, exclut l'idée d'une essence ou d'une nature humaine. L'homme entendu comme réflexivité pure n'est plus rien de substantiel. Ne pouvant trouver nulle part, ni hors de soi, ni antérieurement à soi le principe de son être, il se laisse entièrement aller à son présent. On ne doit donc pas s'étonner que, privé de contenu substantiel, il demande au système formel du droit d'assurer sa légitimité.

L'homme des droits de l'homme

Il faut relire ici les analyses que Pierre Manent consacre à Locke et remarquer à sa suite que le sujet moderne se définit par « le droit d'avoir des droits ». Encore faut-il préciser que ces droits sont moins les droits universels de l'homme que les droits quelconques et indéterminés de l'individu. Les droits naturels au fondement de la démocratie moderne reposaient sur l'hypothèse anthropologique de la supériorité éminente de l'être humain, de sa destination supra sensible, de sa dignité morale. Mais la conception actuelle, comme le souligne Pierre Manent, inverse la relation. Ce n'est plus la dignité de l'homme qui fonde ses droits, mais l'affirmation de droits positifs qui est, en quelque sorte, la *marque de fabrique* de l'homme, la mesure et la cause de sa valeur. C'est d'ailleurs pourquoi il est impossible de les déterminer a priori. Toujours à conquérir, à élargir, à renforcer, à refonder, sans rapport avec l'idée d'une nature dont ils rejettent l'hypothèque, ils transforment chacun d'entre nous en créancier perpétuel dont les revendications sont supposées garantir la possibilité d'un progrès illimité.

L'homme de la démocratie moderne, ou bien l'homme des droits de l'homme, savant ou ignorant, vit sous l'empire de cette conception qui informe son atmosphère spirituelle aussi puissamment que le firent, en

d'autres temps, la religion, l'autorité de la famille ou l'appartenance de caste. Elle explique, par exemple, pourquoi il nous est devenu moralement insupportable et psychologiquement impossible de recourir à l'autorité, lors même que son exercice s'avèrerait nécessaire pour empêcher des maux qui menacent de ruiner notre société, par exemple l'interminable crise de l'éducation ou l'inexorable progrès des « incivilités ». N'importe quel professeur, par exemple, peut attester que la plus légère réprimande, le plus modeste rappel à l'ordre et même la référence à l'autorité impersonnelle du savoir sont généralement vécus comme autant d'outrages et suscitent un rejet viscéral, des réactions véritablement enragées. Cette susceptibilité exacerbée témoigne du reflux de tous les intérêts humains sur le moi, de leur concentration dans la sphère subjective qui est devenue le tout de l'homme. Faut-il en conclure que le fondement de notre socialité soit désormais la loi du cœur, la loi de la subjectivité dressée contre l'ordre objectif ? Sans doute, mais l'on ne doit pas comprendre cette loi nouvelle à la lumière de la protestation d'Antigone se réclamant des droits de la famille, soit d'un ordre pré-politique dont la loi s'imposait aux individus. Nous n'entendons pas restaurer un ordre ancien mais fonder un nouveau régime éthique et politique, un nouveau paradigme d'humanité dont la maxime se trouve exprimée en toute rigueur par le slogan publicitaire : « ...parce que c'est moi ». Quant à la forme logique, il s'agit là d'un argument d'autorité. « Parce que » a la valeur que lui donnent les petits enfants lorsque, à bout de raisons, ils invoquent la forme pure, la forme portée à l'absolu, de la causalité : « parce que, d'abord et puis c'est tout ». Mais l'argument enfantin, par la confiance qu'il fait à la raison, conserve encore quelque référence à l'objectivité. On n'en trouve plus trace dans la version publicitaire « ...parce que c'est moi » où la causalité se résorbe dans une tautologie qui pose le moi comme ultime expression ou ultime culmination de l'humanité, tout à la fois son principe et sa fin.

Morale

Puisque le moi s'affirme dans son unité comme un tout parfait et solitaire, en quelque sorte autosuffisant, son rapport à la morale devient incertain. N'admettant en soi-même nulle distance, nulle différence, en particulier nulle différence entre son être et son devoir être, il ne saurait sortir de soi pour se juger, se condamner, se repentir, ou même s'absoudre. Cependant, voulant s'affirmer comme soi, luttant contre tout ce qui l'aliène, il révèle un monde de *valeurs* qui est en quelque sorte son exposant et présente des créances qui doivent être honorées. Ces valeurs sont l'autre face des droits par lesquels le nouvel homme se définit. Revendiquer des droits, et des droits sans cesse élargis, des droits toujours nouveaux, c'est aussi révéler de nouvelles *valeurs*, partant, administrer la preuve de notre humanité. C'est pourquoi lorsqu'une ministre déclare que : « les Français ont droit au bonheur sexuel », elle ne suscite plus ni l'indignation, ni le rire. Ledit *bonheur*, si intime, si essentiellement privé qu'il nous paraisse, sitôt qu'il fait l'objet d'une revendication, a vocation à devenir chose publique et commune qu'il est légitime de requérir, que l'action politique doit garantir, qui devient l'affaire de tous. A contrario, l'absence dudit vaut acte d'accusation contre cet

ensemble vague que nous nommons *la société*. La pornographie généralisée de notre temps, l'ostentation du plus intime, non seulement de la vie sexuelle réelle ou supposée mais des drames personnels, divorces, suicides ou tentatives, maladies graves, le paradoxe du plus caché devenant le plus visible ne doivent pas étonner. Sitôt, en effet que l'être humain se réduit à son *vécu* au sein duquel il est supposé trouver toute sa vérité, ledit vécu devient son seul motif de légitimité, son seul titre à la reconnaissance, de sorte qu'il doit être montré à tous et, même, ce qui est une garantie de la nouvelle égalité, *partagé* avec tous.

Il faut souligner que, seuls jusqu'alors, les régimes totalitaires s'étaient avancés aussi loin dans la surveillance de la vie privée de leurs sujets pour la limiter et pour en contrôler l'orthodoxie. Mais notre nouveau régime moral légitime un *droit de regard* devenu universel. L'affirmation du moi est désormais inséparable de la convocation du regard d'autrui ou plutôt, du regard commun à tous, du regard de tous les autres moi.

Bien sûr, le regard convoqué est aussi un regard neutralisé. Chacun sait que ne pas être *judgmental* est l'impératif de la nouvelle moralité et chacun peut constater que notre sport favori est devenu la chasse aux *exclusions*, ce dont notre langage soumis à la correction politique donne d'innombrables et risibles exemples. Pourquoi ne doit-on plus, pour recourir à la formule de Péguy en passe de devenir populaire, « voir ce que nous voyons » ? Parce que le regard qui établit une distance, institue une extériorité et que celle-ci, en *chosifiant* autrui, l'aliène en portant atteinte à l'égalité du regardant et du regardé. À cet égard, les célèbres analyses que Sartre a consacrées au « regard d'autrui » servent de matrice à la moralité nouvelle. Le regard a pour nous la puissance d'une tête de Méduse qui pétrifie la subjectivité. Il en va de même pour le langage qui a le tort supplémentaire de nommer les choses. On sait qu'un mot, un seul, mais infâme, *stigmatisant*, « voleur », a précipité le destin de Jean Genet, un mot, et non pas les vols répétés qu'il avait réellement commis, un mot unique a fait passer l'enfant de l'innocence à la culpabilité et l'a contraint à se plier au destin que les autres, ses juges, lui avaient déjà réservé. Ainsi la préservation de la sphère subjective dans son innocence originelle, le maintien de la conscience, comme l'on s'exprime aujourd'hui, *au cœur de son vécu*, exigent-ils que l'on proscrive le jugement et, peut-être même, le langage, les substantifs à tout le moins, parce qu'ils essentialisent et dès lors, stigmatisent. Généralisons le propos et notons que la charge de la culpabilité est désormais inversée : ce n'est plus celui qui fait l'objet du jugement qui est susceptible d'une condamnation mais le sujet qui le juge et qui le *culpabilise*, de sorte que de proche en proche, le mal finit par être imputable à la moralité. Non seulement parce que, selon un schéma marxisant bien rôdé, les actes mauvais sont une juste rétorsion des humiliés et des offensés et que leurs causes, *en dernière instance*, doivent être cherchées dans les circonstances, sociales, politiques et autres dont les offenseurs sont les premières victimes, mais parce que la morale ne saurait exister sans référence à un ordre transcendant, partant, aliénant. Insistons y : en renvoyant l'être au devoir être, la morale arrache le sujet à la parfaite égalité avec lui-même, fracture son unité, trouble sa jouissance de soi et se trouve donc responsable du désordre du monde.

Pour lutter contre les discriminations et autres stigmatisations, l'homme de la moralité nouvelle qui doit malgré tout parler, usera donc d'un langage lisse, doux, lacté, enfantin qui s'interdit toute distinction car distinguer, c'est déjà discriminer, toute négation car nier, ce n'est pas gentil, et aussi toute affirmation sitôt qu'affirmer, c'est courir le risque de commettre une injustice, pire, de faire du tort à ce qu'on devrait laisser dans la moiteur de l'indifférencié. Le professeur, par exemple, n'a plus le droit de dire qu'un élève est intelligent, ni d'ailleurs, qu'il ne l'est pas, ni, chose odieusement discriminante, de porter une note ou même une petite appréciation. Le médecin ne doit pas dire à son patient qu'il est malade mais seulement « qu'il a un petit souci », tout de même que nous devons appeler notre père « monpapa » et notre mère "mamaman" puisque la famille est devenue une communauté inclusive de sujets égaux unis par l'amour ; un amour si total et si véhément, qu'il a englouti tout le reste : devoirs, autorité, honneur, respect et jusqu'à la simple amitié.

Nous voyons encore une fois à partir de ces exemples que la loi du cœur - et Dieu sait si la rhétorique contemporaine, qui trouve toujours quelque chose à fourrer *au cœur* d'autre chose, use et abuse du terme - régit bien le régime spirituel sous lequel nous vivons. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer encore un coup l'évolution de l'éducation dont l'objectif n'est plus d'élever l'enfant en l'initiant aux disciplines nécessaires mais, à l'inverse, de le soustraire à l'imposition de normes auxquelles il devrait se mesurer. Nenni ! Point de normes ! L'éducation moderne n'est jamais assez consensuelle, dialoguante, compréhensive, l'éducateur n'est jamais assez proche de son élève, ni l'instruction de *l'apprenant*, éliminant jusqu'aux connaissances elles-mêmes, du moment que, trop éloignées du *ressenti des jeunes*, elles exigeraient de leur part un effort pour sortir de soi. Pourtant, chacun peut le constater, les éducateurs ne sont pas remerciés de ces ménagements. Les maîtres sont de plus en plus menacés, insultés, battus, à l'occasion étranglés et les parents, de moins en moins considérés, écoutés, respectés. Mais les mioches ont beau redoubler d'effort, se donner tout le mal possible, se montrer toujours plus grossiers, paresseux, vindicatifs, insolents, violents, rien n'y fait ! Ils ne parviennent pas à ébranler les certitudes de leurs éducateurs ni à lézarder l'édifice de leur bonne conscience enracinée dans l'éthos de l'égalité.

Un trait singulier, propre à la sensibilité morale actuelle confirme notre propos : l'exigence si pressante de *gentillesse*, catégorie qui informait, il y a peu encore, le jugement enfantin mais s'impose désormais au comportement moral de l'adulte. On sait que le petit enfant pense en termes binaires : la maman, la maîtresse d'école, le héros de bande dessinée sont gentils/méchants. C'est pourquoi avant qu'il ne parvienne à l'âge de raison, l'adulte a recours à ce même langage pour le gronder ou le féliciter. Ces énoncés ont un sens entièrement subjectif, ils décrivent une interaction affective entre deux individus : si l'enfant est gentil, la grande personne est contente, sinon, elle est triste ou fâchée. Comment donc comprendre que cet infantilisme ait migré dans le monde adulte sous la forme du nouvel impératif : être gentil ? Notre hypothèse est qu'il permet l'économie du détour par l'universel. C'est justement parce qu'ils pensent que le jeune enfant n'est pas

encore capable de comprendre le caractère impersonnel et transcendant des prescriptions morales, leur valeur de loi universelle, que les éducateurs font prévaloir le registre affectif, d'emblée accessible. Et c'est aussi, parce que nous ne voulons plus rien savoir pour nous-mêmes d'un ordre objectif qui s'imposerait à nous, que nous faisons retentir avec tant d'insistance les harmoniques affectives de la vie morale. Il nous faut ainsi désormais non seulement être gentils mais, en permanence, paraître émus. C'est par l'émotion que nous accueillons aujourd'hui n'importe quel événement : une éruption volcanique, un coup d'État, la noyade d'émigrants clandestins, l'annonce d'un prix littéraire. Mais c'est aussi par l'émotion que nous *réagissons* à ce qui, naguère, eut exigé un jugement. Ainsi, face à une œuvre d'art n'éprouvons-nous plus le besoin de fonder notre appréciation sur une analyse et des arguments qui finissent par nous paraître incongrus, oiseux et même pédants. L'invocation de l'émotion supplée à tout, justifie tout, sanctifie tout et particulièrement l'*indignation* qui la suit comme son ombre et fait la preuve de notre inlassable disponibilité à nous *mobiliser*.

Politique

L'institution d'une morale authentique, d'une « morale sans sanction ni obligation » exige en premier lieu que les hommes soient égaux ; c'est donc à la politique de préparer les conditions de son avènement. Nous autres, hommes de la démocratie moderne ou de la démocratie égalitaire demanderons à la politique ceci : qu'elle cesse de nous tenir à distance et de nous dominer en prétendant nous gouverner. Nous voulons ainsi remplacer la vieille politique qui mobilise l'exercice de l'autorité, par ce que nous nommons la *gouvernance*, d'un mot substituer l'administration des choses au gouvernement des hommes ; surtout, nous voulons que la politique soit *proche des gens*. Ces exigences ont cherché à se réaliser dans deux directions. En premier lieu en se réclamant des utopies de la démocratie directe qui entend supprimer les médiations institutionnelles qui trahissent la volonté des citoyens en la représentant. Ou bien alors en modifiant la visée de l'exigence démocratique, en substituant à la démocratie politique que nous accusons d'être formelle, fictive, indifférente à la vraie vie, une démocratie réelle, c'est-à-dire, comme le remarque Pierre Manent, une démocratie sociale.

En ce qui concerne le premier point, nous avons eu le temps et les occasions de nous dégriser et nous savons que ça n'a pas marché. La dernière tentative théorique de justifier l'espoir d'une démocratie directe, en quelque sorte immanente à la *praxis* des acteurs sociaux, se trouve dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. Mais l'idéal politique qu'elle nous présente : l'intériorité parfaite du groupe en fusion, la mobilisation permanente de tous ses membres, la dissolution de tous les *tiers*, soit de toutes les médiations institutionnelles réputées aliénantes, la fusion des individualités dans le creuset de l'action commune, rien de tout cela, qui pourrait d'ailleurs convenir à n'importe quelle sorte d'extrémisme et définit n'importe quelle utopie totalitaire, ne saurait s'imaginer hors les moments paroxystiques de

l'action révolutionnaire. Cette forme extrême et caricaturale de démocratie renchérit simplement sur le postulat du *Contrat social* que « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » et, plus généralement, sur la défiance que Rousseau manifeste à l'égard de toute forme de représentation : « à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »¹.

Mais l'histoire politique n'a pas favorisé l'espoir de Rousseau et le discrédit qui a fini par frapper le communisme a flétri l'enthousiasme pour l'action directe. Des diverses formes de démocratie qui se sont développées au cours des deux siècles passés, aucune ne nous a permis de faire l'économie de la représentation de manière à « n'obéir qu'à nous-mêmes ». Peut-être est-ce pourquoi les partisans d'une démocratie radicale, ayant renoncé à l'utopie révolutionnaire, se sont tournés vers ce que Pierre Manent nomme « démocratie sociale ». Que faut-il entendre exactement sous ce terme ? Une démocratie plus réellement démocratique, plus égalitaire, plus *directe*, plus horizontale que la démocratie politique et plus favorable à l'expression des *droits humains*, c'est-à-dire des droits propres à des groupes ou à des individus particuliers, (droits que le discours courant distingue désormais des droits de l'homme). Une telle démocratie est supposée organiser la vie commune selon une modalité, en quelque sorte, infra politique : distribution égalitaire des tâches et contrôle de leur exécution par chacun, suppression des institutions spécialisées ou, du moins, des privilèges des spécialistes, d'un mot, socialisme utopique tel qu'Engels le critiqua. Notons d'ailleurs que les tenants de la démocratie sociale reprennent, à l'encontre de la démocratie politique, les critiques de Marx : la démocratie politique purement formelle ne considère que des individus abstraits : les électeurs soumis, du fait même de cette abstraction, à une même loi. Or cette loi n'a pas égard aux besoins particuliers des personnes concrètes, ignore leur expérience, leur vécu, leur désir et leur vérité, partant se révèle inique, de sorte qu'il paraît légitime de l'ignorer, mieux encore, de tenter de l'infléchir dans le sens des intérêts particuliers des groupes et individus qui font chacun valoir leurs *droits*.

Savoir

Le tableau que nous esquissons ici indique une modification importante dans l'architecture intime de l'âme. L'homme de l'égalité qui ne se réfère plus qu'à soi, qui rencontre les autres hommes comme des semblables, n'est plus le même que l'homme grec qui vivait dans le cosmos, que l'homme chrétien qui s'adressait à Dieu par la prière, ou que l'homme de la philosophie des Lumières, inscrit dans le progrès de l'humanité. Son rapport à la vérité, en particulier, a été profondément modifié en ceci qu'il ne distingue plus la vérité de l'opinion ou plutôt que l'opinion jouit désormais à ses yeux du prestige qui était naguère attaché à la vérité. Cette inversion procède, elle aussi, du rejet de l'ordre ancien, ordre transcendant, partant, ordre nécessairement aliénant qui, en déportant l'homme au-delà de lui-même, le divi-

¹ *Contrat social*, livre III, chapitre XV.

sait et ruinait ainsi, avec sa possibilité de devenir soi, le principe de sa perfection. Or l'exigence de vérité, quelle que soit la façon dont on veuille la définir, comme *adaequatio*, comme évidence, comme *index sui*, se représente toujours sous la forme d'un idéal. Partant, elle nous tient à distance, désigne un ordre qui n'est pas immédiatement accessible à l'expérience et auquel nous n'accédons que par un effort soutenu de la raison. Enfin, se prétendant universelle et objective, la vérité humilie les prétentions égotistes des individus et, pour tout dire, leur fatuité. Il faut donc s'en débarrasser.

Chacun connaît les arguments qui ont permis de procéder à sa liquidation. La critique marxiste avec son hypothèse d'une *captatio veritatis* au bénéfice de l'idéologie bourgeoise, puis les attaques contre l'idéal scientifique d'objectivité et, dans les années soixante du siècle passé, la dénonciation du Savoir comme instrument du Pouvoir, popularisèrent une défiance vis-à-vis de la raison qu'avaient déjà initiée les *philosophies du soupçon* et la crise des absolus logico-mathématiques amorcée à la fin du dix-neuvième siècle. Il semble que l'idéal scientifique du rationalisme ait été si profondément ébranlé que nous n'osons plus désormais croire en rien, à moins que cela ne conteste ce que nous tenions, il y a peu encore, pour certain ou que la tradition avait consacré. Cette crise de confiance générale dont les ressorts derniers demeurent mystérieux a ruiné nos certitudes, mais elle a aussi puissamment enhardi l'homme de l'égalité. Après avoir compris que ce que les hommes des siècles passés avaient tenu pour vérité n'était que préjugés ou simples opinions, l'homme de l'égalité en a conclu très logiquement que toutes ces opinions se valent mais que les siennes sont supérieures à toutes les autres pour la raison très forte qu'elles sont à lui et qu'elles traduisent ce qu'il nomme *son ressenti*. Bien que nous ne fassions encore qu'entrevoir les dangers inhérents à cette conception, nous pouvons d'ores et déjà nous convaincre que l'autorité du savoir s'en est trouvée largement entamée car c'est l'intensité de l'adhésion affective que l'on tient désormais pour l'indice de la vérité. Est-ce à dire que la vie de l'esprit ait perdu sa signification et qu'ainsi risque de se clore un long cycle de civilisation ? Sans doute l'activité intellectuelle n'a pas totalement disparu, mais elle se trouve désormais, nous semble-t-il, très largement dominée par la démarche technique qui se propose comme modèle.

Gestion

De ce retournement, la pédagogie actuelle offre encore une fois le paradigme. Son mot d'ordre est la *gestion mentale*, c'est-à-dire la manipulation ou le conditionnement de l'esprit au moyen de procédures qui se réduisent souvent à de simples modes d'emploi. Cela est vrai, non seulement des premiers entraînements dont le but est l'acquisition d'automatismes mais des enseignements universitaires qui sont désormais envahis par une débauche de méthodologie. Le vieil enseignement humaniste reposait sur deux piliers : des exercices d'imitation, puis, une fois les règles et les formes acquises, une invite à l'initiative intellectuelle de l'élève qui devait puiser dans ses propres ressources pour accommoder les modèles dont il avait assimilé la substance

et l'esprit, à son génie particulier. Cette éducation était *aliénante* en ce qu'elle pliait l'intelligence à des exigences irréductibles et souvent contraires à son mouvement spontané. Or c'est précisément cette *aliénation* que l'idéal gestionnaire de la pédagogie moderne rejette au bénéfice d'une instrumentalisation de l'apprentissage réduit à une suite de procédures techniques. Le but est triple : exercer un contrôle constant sur les démarches intellectuelles des élèves, supprimer de ce fait entre eux les inégalités de réussite, enfin, abolir leur dépendance au maître, partant détruire le rapport profondément *inégalitaire* du plus savant à celui qui l'est moins et réconcilier l'élève avec lui-même en dépouillant le savoir de son ancienne autorité. De là, l'horreur, l'inextinguible ressentiment, la haine vraiment sauvage que suscite dans le troupeau des pédagogues l'idée de *transmission*, laquelle suppose une antériorité du savoir et suggère que l'élève ne serait pas sa propre créature ni sa libre création. De là aussi la volonté d'établir entre maîtres et élèves une relation *horizontale*, relation d'un moi à un autre moi, mais surtout relation sans conflit à soi qui évite au sujet de se confronter à ce qui serait autre, difficile et, qui sait ? supérieur, bref à tout ce qui pourrait ébranler l'assurance imperturbable de sa certitude de soi.

Ces impératifs nouveaux se sont étendus à la société tout entière, au point que l'homme de l'égalité ne jure plus que par la gestion. Ce mot et cette idée, qu'on nous permette de le dire, horriblement vulgaires, désormais envahissent tout. Leur implication est claire : nous devons recouvrer pleine puissance sur nous-mêmes, ce qui veut dire simplement, nous traiter comme des choses. C'est en effet en agissant sur l'homme comme sur une *res extensa* que nous pouvons espérer le rendre maître et possesseur de lui-même. Ou bien encore, pour que les hommes puissent devenir, selon le vœu de Staline, de petites vis qui s'ajustent à de petits écrous, il leur faut renoncer aux prétentions de leur ancienne humanité pour se transformer en machines.

Le devenir-machine de l'homme doit-il effrayer ? Peut-être pas ! Peut-être ne doit-on pas l'envisager sous de sombres couleurs, ni l'évoquer avec les accents pathétiques de la nostalgie passéiste car il peut nous ménager un avenir douillet, une existence confortable où nous serons épargnés les tourments du passé. Tandis que la pensée ancienne, soutenue par l'espérance du vrai, nous conduisait le plus souvent à l'expérience du doute, qu'elle nous révélait notre ignorance et nous dessaisissait de nos certitudes pour nous égarer jusque dans l'empire des Muses où nous nous trouvions confiés à des forces spirituelles dont nous ignorions les ressorts, la démarche technique se déploie sur un plan unique, en un domaine familier, déjà arpenté. Entièrement prévisible, elle va du connu au connaissable sans jamais dérouter l'esprit. Immanente à ses opérations, elle est assurée d'elle-même parce qu'elle répudie toute vérité qui ne s'épuiserait pas dans le procès de sa vérification. Elle fait ainsi écho à l'assertion de Marx : « l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre ». Pensée partielle, soumise à une raison instrumentale qui se satisfait de sa puissance, elle ne tolère ni contradiction, ni tension, ni conflit dans ses opérations qui doivent s'enchaîner de façon lisse et toute mécanique. Elle nous libère donc du pénible désir de comprendre, de l'inutile quête des « premiers principes et des premières causes »

pour borner notre esprit à la considération de ce qui marche. Elle voit, dans le renoncement à l'intelligence, la condition préalable à l'entière jouissance de soi. Ajoutons qu'elle fraie peut-être des accès inédits vers la paix perpétuelle car, les hommes se trouvant identiquement gérés, leurs réflexions étant conduites dans les mêmes voies, ils ne pourront plus concevoir de ces anciens dissentiments si ruineux pour l'harmonie générale de l'espèce. Comme, au surplus, philosophie et religion auront disparu, elles qui s'appuyaient sur les chimères d'une vérité universelle, les hommes de la gestion, égaux et semblables, n'auront pas l'occasion de faire valoir des arguments opposés. Enfin, ne distinguant plus, comme nous l'avons remarqué, entre vérité et opinion, ils accepteront volontiers de se ranger à celles qui se révéleront le mieux conformes à leurs intérêts et qui assureront le plus évidemment l'équivalence de tous.

Ces quelques réflexions ne portent pas à l'optimisme, aussi n'est-il pas aisé de les conclure. La volonté d'émancipation qui préside depuis deux siècles à l'institution d'une société démocratique, qui a fait preuve d'un si grand dynamisme et remporté de tels succès, donne désormais l'impression de ne plus avoir de fin. Ni de but qui puisse s'imposer par son universalité, ni de terme naturel puisque le principe de la revendication ne peut être limité par rien ; *le droit d'avoir des droits* se justifie par une exigence continûment renouvelée. Sa forme seule importe et tout contenu semble lui être également bon. Le héros moderne qui doit décider souverainement de lui-même se voit donc condamné à une tâche impossible puisqu'un choix entièrement souverain est aussi un choix entièrement arbitraire que tout un chacun peut, à chaque moment, récuser. La fameuse interdiction d'interdire apparaît alors pour ce qu'elle est : l'impossibilité de prescrire. Il suffit, pour s'en convaincre de considérer la disparition presque complète de l'autorité de la loi. Plus frappantes encore que les réactions de rejet passionné ou d'indignation, sont l'incompréhension ou la perplexité gênée que suscite son évocation. Aux interdits qui étaient d'emblée compris, qui allaient de soi, ne répond plus qu'un scepticisme ennuyé. L'obligation révolte encore parce qu'elle blesse la sensibilité mais le contenu auquel elle est attachée n'est plus vraiment considéré ; il intéresse d'autant moins que chacun pense à part soi pouvoir l'ignorer. D'ailleurs, où la loi trouverait-elle prise ? Comment aurait-elle accès à nos âmes ? L'homme autosuffisant, l'homme qui se tient tout entier de lui-même, l'homme devenu, en quelque sorte, entièrement soi, l'homme dont l'existence occupe tout l'espace de son humanité, n'offre plus de prise au « tu dois ! ». Il n'a, par conséquent plus besoin de loi. Tout ce que l'on peut dire de lui tient désormais en ceci : il est là, c'est-à-dire qu'il se pose comme un fait pur, privé de légitimité, il se laisse aller à soi et, comme l'on dit de nos jours, il se lâche.

Nous sommes là, nous aussi, acteurs et spectateurs du même drame, ignorants de sa suite, pour la première fois peut-être, entièrement désillusionnés et, redoutant une fin de partie que nous n'osons prévoir, nous frissonnons d'effroi.

Résumé

Cet article envisage une nouvelle figure de l'homme telle qu'elle a été dégagée par Pierre Manent, particulièrement dans le séminaire qu'il a consacré à l'étude du Voyage au bout de la nuit de Céline. Il tente de décrire les effets moraux, politiques, intellectuels de la solitude de l'homme moderne entendu comme sujet de la démocratie, soit comme un individu entièrement défini par les droits dont il s'affirme titulaire.

Page
| 85

Isabelle Stal

Isabelle Stal est agrégée de philosophie et a soutenu une thèse de doctorat à l'EHESS sous la direction de Pierre Manent portant sur la philosophie de Jean-Paul Sartre. Elle a notamment publié L'école des barbares (avec F. Thom) aux éditions de Fallois, La philosophie de Sartre : Un essai d'analyse critique aux éditions PUF et L'imposture pédagogique chez Perrin.

marie.stal0735@orange.fr

Pour citer ce texte

Isabelle Stal, « L'homme seul », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 75-85.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/lhomme-seul/>

Quatrième partie

**Quatre études sur l'œuvre
de Pierre Manent**

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

La Cité de l'homme, saint Thomas d'Aquin et la loi naturelle

Jean-Rémi Lanavère

Ces dernières années, les recherches de Pierre Manent se sont portées sur le thème de la loi¹. Non pas, bien sûr, que ce thème de la loi soit de ceux qui occupèrent le devant de l'actualité récente, quoi qu'on en produise en nombre très impressionnant, mais pour la seule raison que l'intelligence du politique, à laquelle l'œuvre de Pierre Manent est en très large part consacrée, requiert l'intelligence de l'action commune, et que l'intelligence de l'action commune est conditionnée par celle de la loi. Si l'on pouvait ainsi réduire à une séquence logique ce qui est en réalité le cheminement d'une pensée, on pourrait reconstituer l'itinéraire emprunté par Pierre Manent de la manière suivante : parti à la recherche du politique disparu, il a rencontré la spécificité de l'ordre « pratique », dont le politique est la modalité achevée. Or donc, si nous ne savons plus ce qu'est le politique parce que nous ne savons plus ce qu'est l'action, il est probable qu'à son tour nous ayons désappris d'agir parce que la règle de l'action nous est devenue inintelligible dans sa prolifération même, à moins que ce ne soit, à l'inverse, l'oubli de la loi comme règle de l'action qui ait obscurci notre compréhension de l'action. Comme le dit Pierre Manent lui-même :

Je crois que nous désignerons exactement ce qui nous afflige, nous trouble, nous démoralise si nous disons simplement : nous ne savons plus ce qu'est la loi, nous avons perdu l'intelligence de la loi. Notez-le bien, il ne s'agit pas de déplorer que nous désobéissions à la loi, [...] mais le point principal est que nous ne comprenons plus de quoi il s'agit avec la loi. Nous ne comprenons plus la loi selon son essence. Nous ne comprenons plus la loi comme règle et mesure de l'action. La tâche la plus ur-

¹ Les séminaires des années 2012-2013 et 2013-2014 à l'EHESS s'intitulaient « Recherches sur la loi et l'action ». Celui de 2011-2012 s'intitulait « Les puissances politiques de la parole » et portait déjà en grande partie sur l'articulation entre l'action et la parole de l'action, à savoir sa loi intérieure, en d'autres termes la loi.

gente est donc pour nous de recouvrer l'intelligence de la loi comme règle et mesure de l'action.²

La Cité de l'homme : un livre de philosophie pratique ?

Page

| 90

Cet effort déployé par Manent pour recouvrer la compréhension de la loi ne date cependant pas de ces dernières années. En effet, en 1994 – c'était il y a vingt ans –, à la date de parution de *La Cité de l'homme*, on pouvait déjà mesurer que la loi faisait partie pour lui des constituants essentiels du monde humain en tant que monde où se déploie l'action, constituant dont l'élucidation, partant, s'avère indispensable afin d'ouvrir un accès véritable à celui-ci. Mais comment la lecture de *La Cité de l'homme* autorise-t-elle à affirmer cela ? Car ce livre, au dire de son auteur, « est la forme la plus achevée et la plus systématique de ce que je pourrai appeler mon analyse critique du dispositif intellectuel des Modernes »³ ; il se donne pour but « d'évaluer et d'abord de décrire les principales figures du Phénomène humain sous l'empire de la différence moderne »⁴. Il ne se présente pas comme un livre de philosophie de l'action, ou de philosophie du droit, mais comme un livre dont l'auteur « [se] pose la question de la causalité historique du monde où nous vivons, tel qu'il se définit par le vecteur actif du Progrès, de la transformation sociale vers davantage de démocratie et d'égalité »⁵. Comment donc peut-il, à vingt ans de distance, être aussi envisagé comme une étape dans une vaste enquête sur la loi, et sur la place qu'elle occupe dans la saisie de l'homme comme agent ? En d'autres termes, que peut-on bien apprendre, au sujet de l'essence de la loi comme règle de l'action, du rapport des Modernes à la loi ?

« Fuir ! Là-bas fuir ! »

Pour répondre à cette question, il est d'abord nécessaire de restituer, au moins dans ses grandes lignes, le « dispositif intellectuel des Modernes » tel que Manent le dégage. Celui-ci commence à se mettre en place par un mouvement d'éloignement par rapport à la loi : les Modernes se soustraient à l'empire de la loi, ils veulent lui échapper. Manent écrit, dans les dernières pages de *La Cité de l'homme* :

Si nous voulons prendre une vue d'ensemble de notre recherche, et si, nous retournant sur le chemin parcouru, nous tentons de ressaisir le mouvement de notre réflexion, nous retrouvons, comme un appui et une lumière, la formule de Nietzsche

² « Retrouver l'intelligence de la loi ». Intervention le mardi 29 janvier 2013 au colloque de la *Revue thomiste* à Toulouse (Colloque sur le thème : *Saint Thomas et la politique*). Publication à venir dans la *Revue thomiste*, en septembre ou décembre 2014.

³ Pierre Manent, *Le Regard politique*, Flammarion, Paris, 2010, p. 124.

⁴ Id., *La Cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, coll. Champs, 1997, p. 14.

⁵ Id., « L'homme moderne : en fuite ou en liberté ? Entretien avec Pierre Manent » dans Pierre-Olivier Monteil (dir.), *La grâce et le désordre : Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 80.

que nous avons déjà plusieurs fois mentionnée ; et nous redisons que la conscience moderne interprète la Terre où nous vivons comme « l'astre ascétique ». [...] La loi, la dure loi, sous laquelle roule cet astre, est d'une part ce que l'homme moderne veut fuir : elle est ce qui est commun à la vertu païenne et à la vertu chrétienne, elle est la forme et la fatalité du passé que laisse derrière lui le progrès de la liberté moderne, de la liberté anglaise prônée par Montesquieu.⁶

La référence à Montesquieu est un rappel de toutes les analyses menées au chapitre premier (« L'autorité de l'histoire »). Manent y montre avec quel art « Montesquieu confond, sous le vocable de vertu, la vertu politique du citoyen et la vertu ascétique du moine chrétien, afin de [...] ne les regarder que comme une règle arbitraire [...] qui opprime et ne rend ni sage ni heureux »⁷. Le début du mouvement moderne est donc une prise de distance à l'égard de la loi : l'homme moderne « fuit devant la loi. Fuir devant la loi est tout autre chose que lui désobéir. Désobéir à la loi est de l'homme ; fuir devant la loi est de l'homme moderne : cette fuite est son expérience même »⁸.

Mais dans quel ordre se fait cette « fuite », et comment décrire plus précisément cette « expérience » ? Manent détaille l'analyse, qui cherche dès lors à épouser au plus près les sinuosités conceptuelles du phénomène moderne :

Par rapport à la loi ancienne qui opprime la nature, le nouveau régime est affirmation de la nature ; mais le régime ancien présuppose, nécessairement mêlée à la loi, une certaine interprétation et affirmation de la nature, et, par rapport à celle-là, le nouveau régime se veut pure liberté qu'aucune finalité naturelle ne compromet. La conscience moderne nie le régime ancien, la vie selon la loi, au nom de la nature ; et simultanément elle nie la nature au nom de la liberté.⁹

Par là sont données les articulations principales de la conscience moderne, qui suit d'abord un rythme à deux temps. Elle commence par fuir la loi au nom de la nature – ce sont toutes les versions de l'état de nature, c'est-à-dire de l'homme d'avant la loi, et, partant, hors-la-loi. Mais, dans un deuxième temps, elle fuit la nature, jugée elle aussi oppressante, au nom de la liberté. La fuite de la loi au nom de la nature se transforme ainsi en fuite de la nature au nom de la liberté. L'heure a désormais sonné de « la fin de la nature »¹⁰ :

L'homme moderne procède [...] à la création continuée de ce qu'il appelle l'Histoire. Dans cette entreprise, la nature de l'homme est son principal ennemi. Mère de toutes les hétéronomies, support toujours disponible de la grâce peut-être toujours possible, elle préserve, par la mémoire et l'habitude, la loi passée, la lettre morte. Elle est la condition et le résumé de tout ce qu'il faut fuir.¹¹

⁶ Id., *La Cité de l'homme, op. cit.*, p. 284.

⁷ Alain Besançon, « Que signifie être moderne ? », *Commentaire*, vol. 18, n°66, été 1994, p. 420.

⁸ Pierre Manent, *La Cité de l'homme, op. cit.*, p. 71.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ C'est le titre du sixième et dernier chapitre de l'ouvrage.

¹¹ *Ibid.*, p. 292.

Les Modernes et la loi

Mais comment fuit-on la nature ? Comment s'y prendre pour, comme dit le poète, « fuir ! là-bas fuir ! », non pas, toutefois, « pour une exotique nature », mais pour un exode loin de la nature ? C'est ici que le nom de Kant intervient dans cette généalogie du devenir-moderne qu'est *La Cité de l'homme*. C'est à ce point, aussi, que le rythme de la conscience moderne se révèle comme étant en fin de compte un rythme à trois temps, car, avec Kant, la fuite de la nature au nom de la liberté donne lieu à une troisième étape, qui fait réapparaître la loi que l'on croyait avoir laissée derrière nous. La conscience moderne, anémique dans un premier temps, retrouve le *no-mos* avec Kant, mais sous le mode, cette fois-ci, de l'autonomie. C'est qu'il serait bien sûr insuffisant de caractériser l'homme moderne en lui faisant dire : « la loi, voilà l'ennemi ! ». L'homme moderne est aussi celui qui se caractérise comme celui dont on peut dire :

Son être moral, c'est principalement la loi [...]. Cette instance n'a d'autre auteur, ni d'autre destinataire que l'homme. Elle est la parole intérieure par laquelle l'homme se définit lui-même. Cette parole est un commandement que l'homme s'adresse à lui-même ; il est à la fois souverain, ou législateur, et sujet : il devient l'homme qu'il est en se donnant la loi à laquelle il obéit, en obéissant à la loi qu'il se donne. Le monde humain prend forme humaine parce que l'homme se donne à lui-même sa loi.¹²

Dans ces conditions, force est de reconnaître que la fuite de la loi ancienne n'était qu'un premier mouvement d'une oscillation qui a pour complément la recherche de la loi nouvelle. Mais quitter l'hétéronomie pour l'autonomie, c'est toujours et encore avoir un rapport à la loi :

La loi, la dure loi [...] est d'une part ce que l'homme moderne veut fuir [...]. Mais elle est aussi, cette loi, cette dure loi, ce que l'homme moderne veut enfin réaliser, le vierge enfantement de soi par soi annoncé par Kant, la raison émancipée de la nature comme de Dieu ; elle est, cette loi qu'il se donne à lui-même, l'organe même de sa nouvelle liberté. Et la place centrale de Rousseau dans et pour la conscience moderne tient d'abord à ceci, qu'il embrasse les deux faces de la loi et les deux affects qu'elle suscite : il la fuit et il la cherche avec une passion presque égale. La loi l'affole.¹³

Dès lors, puisque l'être-moderne inclut dans sa définition même un rapport d'attraction et de répulsion à l'égard de la loi, nous voyons mieux quel nœud tient ensemble les Modernes et la loi. Cette référence à la loi constitutive de la Modernité explique pourquoi une enquête sur la « différence moderne »¹⁴ ne pouvait pas ne pas comprendre une enquête sur la loi, s'il est vrai, comme l'écrit Manent, résumant tout le propos de son livre :

Nous avons essayé de l'établir : l'homme moderne, en tant que moderne, fuit la loi et la poursuit. Il fuit la loi qui lui est donnée, et il cherche la loi qu'il se donne. Il fuit la loi qui lui est donnée par la nature, par Dieu, ou qu'il s'est donnée à lui-même hier, et qui aujourd'hui lui pèse comme la loi d'un autre. Il cherche la loi qu'il se donne à lui-même, et sans laquelle il serait le jouet précisément de la nature, de Dieu ou de son propre passé. La loi qu'il cherche ne cesse de devenir, elle devient continûment

¹² *Ibid.*, p. 262.

¹³ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴ « La différence moderne » est le titre de la première partie du chapitre III (« Du moment moderne à l'histoire occidentale ») dans Pierre Manent, *Le Regard politique, op. cit.*, p. 117-145.

la loi qu'il fuit. En fuite et en recherche, ne cessant de poser devant lui la différence des deux lois, l'homme moderne procède ainsi à la création continuée de ce qu'il appelle l'Histoire.¹⁵

Soit. Mais alors, s'il en est ainsi, objectera-t-on, c'est-à-dire si la loi n'est pas une inconnue au pays des Modernes, pourquoi faudrait-il considérer comme une tâche urgente, d'après Manent, de redécouvrir l'intelligence de la loi ? À tout bien considérer, en effet, il n'est pas peu surprenant d'appeler à retrouver le sens de la loi, alors que nous passons notre temps à la faire. Ne savons-nous tout de même pas ce que nous faisons ? Afin d'évaluer toute la portée du propos de Manent, il faut regarder de plus près cette loi que l'homme moderne se donne et qui le définit comme autonome. Pour cela, il est indispensable de revenir au moment kantien de l'histoire philosophique de la loi¹⁶.

Le moment kantien de l'histoire de la loi

Dans les limites de ces pages, il n'est pas envisageable, ni même nécessaire, de retranscrire l'ensemble des analyses menées par Manent s'agissant de la loi kantienne. Nous n'en retiendrons que deux « notes », décisives pour notre sujet.

La loi sans la nature

D'abord, Manent s'attache à montrer que le geste kantien consiste à séparer radicalement la loi de la nature, de manière à obtenir, pourrait-on dire, la loi pure, réduite à elle-même, ou plutôt, dirait Kant, rendue à elle-même. Alors que, dans le régime ancien de la loi, « la loi n'était pas séparée de la nature¹⁷ », au sens où l'homme obéissait à la loi à partir de motifs qu'il puisait dans sa nature, dorénavant la loi est un motif par elle-même, indépendamment de toute attache à la réalité de la nature humaine. Dans le rapport de l'homme à la loi, désormais immédiat, la nature ne joue plus aucun rôle. La thèse kantienne, réduite à sa plus simple expression, est donc celle-ci :

¹⁵ Id., *La Cité de l'homme*, op. cit., p. 292.

¹⁶ Du reste, le traitement de Kant dans *La Cité de l'homme* est sans doute le moment philosophique culminant du livre, ce qui se peut déduire de deux éléments. D'une part, Manent dit lui-même (*Le Regard politique*, op. cit., p. 127) que « la seule critique philosophique [i.e. de *La Cité de l'homme*] sérieuse en France, je la dois à Philippe Raynaud dans *Commentaire* » (Philippe Raynaud, « De la nature à l'homme », *Commentaire*, vol. 18, n°66, été 1994). Or, d'autre part, la lecture de cette « critique philosophique » de Philippe Raynaud ne laisse pas de doute sur le fait qu'elle s'exerce principalement sur ce que Manent écrit s'agissant de Kant : « Dans la construction de Pierre Manent, Kant occupe une place particulière ; son œuvre représente l'effort le plus sérieux pour penser les conséquences de la modernité, mais elle est aussi celle où se révèle le paradoxe ultime de l'émancipation moderne : partie pour nous libérer des arrières-mondes, celle-ci a fini par perdre le monde lui-même. [...] On choisira donc ici, comme Pierre Manent lui-même, d'appliquer ce que Péguy appelait "la méthode des cas éminents", en considérant que c'est dans la critique de Kant [...] qu'il a mis en jeu l'essentiel de son propos *philosophique* » (Philippe Raynaud, « De la nature à l'homme », art. cit., p. 428).

¹⁷ Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, op. cit., p. 258.

La Loi peut être, en elle-même et par elle-même, un motif de l'action humaine ; elle en est même le motif par excellence. [...] Séparée de la nature et parce qu'elle en est ainsi séparée, la Loi est le pur motif de l'action humaine, suscitant en l'homme un sentiment distinct de tous les autres, le *respect*.¹⁸

Sur ce premier point, l'accent des pages de Manent porte essentiellement sur ce qu'il y a de fabriqué dans le concept de la loi d'après Kant, alors même que ce dernier prétend à rien de moins qu'à nous faire accéder à la loi en sa formalité pure. La démarche de Manent consiste par conséquent à déconstruire la loi kantienne, c'est-à-dire à montrer ce qu'elle a de construit, et non de donné :

L'analyse kantienne de la moralité [...] comporte un artifice essentiel : elle donne et refuse accès au Phénomène, sous son aspect de loi ou sous son aspect de nature, avec un souverain arbitraire, en fonction du seul objectif d'élaborer complètement l'idée pure de loi. Mais si l'idée de loi est un tel artifice, alors le respect pour la loi ne saurait être ce pur phénomène que nous voyions en lui. [...] Le respect de la loi n'est pas un pur motif effectivement détaché de la nature ; il est un artefact élaboré par Kant [...] pour persuader l'homme qu'il peut être, qu'il est le fils de sa propre raison, qu'aucun contact avec la nature païenne n'a souillée.¹⁹

La loi sans le bien

La deuxième « note » de la critique par Manent de l'élaboration kantienne peut être résumée ainsi : étant donné que Kant cherche à découpler la loi de la nature, le sentiment du respect est bien à considérer comme l'opérateur de cette déliaison, sentiment du respect qui se substitue à la polarité classique de la « suite » du bien et de la « fuite » du mal :

Le sentiment du respect surmonte les affects de la nature parce qu'il conjugue les deux tendances qui organisent et définissent celle-ci. Par nature, les hommes sont attirés par certaines choses, par les choses bonnes. C'est dans la lumière de ce désir que les Anciens interprètent le monde humain. Mais par nature aussi, les hommes sont repoussés par d'autres choses, celles qui sont mauvaises, et c'est comme fuite, ou crainte du mal que les Modernes analysent l'action humaine. Eh bien, le respect est ce sentiment singulier qui combine et fond ensemble les affects naturellement contraires de l'attraction et de la crainte.²⁰

Face à cette ambition nourrie par Kant, grâce au sentiment du respect, de parvenir à établir que la raison pratique est pratique à cette seule condition d'être pure, c'est-à-dire suffisante par elle-même à mettre en mouvement notre volonté, le jugement de Manent est dépourvu d'équivoque :

Ce que Kant appelle le respect ne surmonte pas, par une synthèse radicalement originale et supérieure à ses éléments constituants, les deux tendances fondamentales de l'attraction et de la répulsion, de la « suite » et de la « fuite »²¹, qui divisent et organisent la nature, et même la définissent dans son rapport à l'homme.²²

¹⁸ *Ibid.*, p. 268-269.

¹⁹ *Ibid.*, p. 281.

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

²¹ Voir Montaigne, *Essais*, livre III, ch. 8 (note du texte original).

²² Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 281.

Saint Thomas d'Aquin

C'est alors, au cœur de cette critique de la *Critique de la raison pratique*, au milieu de ce dialogue sans concession entre Manent et Kant, que le lecteur ne peut manquer de remarquer la présence, de moins en moins discrète, d'un troisième homme. Ce n'est plus un dialogue à deux, mais un dialogue à trois. Cité pas moins de trois fois en une seule page²³, saint Thomas d'Aquin – puisqu'il s'agit de lui – est ce troisième homme convoqué par Manent dans sa lecture de Kant. Plus précisément, sur les trois références citées, deux se rapportent à un ensemble de textes de saint Thomas qui sont tous extraits d'une section de la *Somme de théologie* souvent appelée le « traité de la loi » (I-II, q. 90-108)²⁴. Or c'est là que se trouve exposée la fameuse doctrine thomasiennne de la loi naturelle, doctrine qui noue ensemble et la loi et la nature, là où toute la pointe du propos kantien est justement de les tenir l'une de l'autre à la plus grande distance qui soit. Qu'y a-t-il d'étonnant, après tout, dans le fait que cette référence à la loi naturelle – qui affleure ici seulement, mais qui était agissante comme de manière souterraine jusque-là – surgisse au moment même où Manent exerce son regard critique sur une vision de la loi élaborée précisément dans un seul but, celui de la rendre pure de tout mélange avec la nature ? Mais, avant d'entrer plus avant dans cette question de la lecture de la séparation de la loi d'avec la nature du point de vue de la loi naturelle thomasiennne, il convient, à titre préalable, de préciser brièvement le statut de saint Thomas dans *La Cité de l'homme*, pour revenir à celui du saint Thomas de la loi naturelle, tel qu'il est utilisé par Manent à ce moment stratégique de ses analyses.

Saint Thomas d'Aquin : une référence historique

Sauf erreur de dénombrement de notre part, saint Thomas d'Aquin est cité 14 fois dans *La Cité de l'homme*²⁵. Si l'on cherche à dégager une logique qui puisse organiser ces nombreux usages, on se rend compte rapidement que saint Thomas d'Aquin remplit deux fonctions pour Manent. La première est de constituer un point de référence historique, au sens où Thomas d'Aquin est un représentant classique, pour faire simple, de ce par rapport à quoi se constitue la « différence moderne ». Si l'être-moderne se définit relativement, c'est-à-dire par référence à une différence, il est *de facto* nécessaire de savoir de quoi ou de qui l'homme moderne veut se rendre différent. Mais

²³ *Ibid.*, aux notes 36, 37 et 38 de la page 282.

²⁴ En réalité, même la deuxième référence, celle de la note 37, qui renvoie à *ST*, I-II, q. 17, a. 1, peut légitimement être considérée comme étant elle aussi une référence à ce « traité de la loi », dans la mesure où le texte de *ST*, I-II, q. 90, a. 1, *Sed contra*, comprend un rappel de *ST*, I-II, q. 17, a. 1 : « Il revient à loi de prescrire et d'empêcher. Mais commander est de la raison, comme cela a été acquis plus haut. Donc la loi est de la raison (*ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis*). »

²⁵ Les références se concentrent toutes dans trois chapitres de *La Cité de l'homme*, le premier, le cinquième et le sixième. On trouve donc, dans l'ordre de ces trois chapitres : p. 40 (note 29) et p. 46 (note 37) ; p. 224 (note 3), p. 225 (note 5), p. 226 (note 6), p. 249 (note 44) ; p. 273 (note 20), p. 282 (notes 36-37-38), p. 286 (note 45), p. 287 (note 48), p. 290 (note 52) et p. 291 (note 53).

qui prendre comme étalon de mesure de l'éloignement moderne ? Or, pour savoir ce que l'homme d'avant la différence moderne pensait et disait de lui-même, saint Thomas d'Aquin est un auteur de prédilection, qui réunit en lui, pour le dire très vite là aussi, la nature aristotélicienne et la grâce chrétienne, tout ce par opposition à quoi la différence moderne se constitue. C'est donc ici le saint Thomas d'Aquin dont Manent fait tout simplement la voix de « la tradition »²⁶, ou dont il dit qu'il est le point de référence de la théologie catholique, c'est-à-dire celui qui, entre tous, est le théologien le « plus autorisé », celui qui a le plus d'autorité pour savoir, encore une fois, ce qu'était l'homme avant qu'il ne devienne l'homme moderne. Ici, l'usage de Thomas par Manent est historique, s'il est vrai, ainsi qu'il le dit lui-même, que l'intention de *La Cité de l'homme* est premièrement historique :

Catholique pratiquant, j'ai cependant le sentiment de ne pas avoir adopté un point de vue catholique dans *La Cité de l'homme*, mais plutôt d'avoir mené une enquête historique. Dans ce travail, je ne me sens pas théologien. Ni philosophe, d'ailleurs, même si je le suis par formation. Je rencontre un problème historique : l'origine de l'homme moderne, celle du capitalisme et de la démocratie.²⁷

Mais est-ce suffisant ? À y regarder de plus près, et, pour notre compte, à s'en tenir aux seules utilisations de saint Thomas par Manent, ce ne serait pas rendre compte de l'intégralité du propos de *La Cité de l'homme* que de s'en tenir là. En effet – et, là encore, pour en rester à cette seule question des usages des citations de saint Thomas d'Aquin – lorsque Manent expose les difficultés internes à la séparation kantienne de la nature et de la loi, Thomas d'Aquin n'est plus dans son rôle de référence historique. C'était sa première fonction. Désormais, il en remplit une seconde, en tant que penseur de la loi naturelle. Laquelle ?

Saint Thomas d'Aquin et le premier précepte de la loi naturelle

Pour le savoir, le mieux est de revenir au point précis de l'élaboration kantienne où Manent porte le fer de sa critique. Nous nous en souvenons, la deuxième « note » que nous avons identifiée dans la critique que fait Manent de Kant porte sur le sentiment du respect, dont il cherche à mettre au jour qu'il n'est pas, comme le veut Kant, le sentiment pur correspondant à la raison pratique pure, mais un artefact permettant de se passer de la nature dans la compréhension du phénomène moral, c'est-à-dire de la bipolarité de la suite du bien et de la fuite du mal. Manent écrit :

En réalité, cette équation [*i.e.* celle qui égale l'homme et la raison, c'est-à-dire qui cherche à penser quelque chose comme une raison pratique pure] est obscure et

²⁶ Ainsi, p. 225 (note 5), saint Thomas est cité pour étayer l'affirmation suivante : « La tradition déjà contre-distinguait, dans certains contextes, la nature et la volonté » ou, p. 226 (note 6), pour illustrer celle-ci : « La tradition égalait tranquillement le libre arbitre et la volonté. C'est la même faculté, la même *potentia*. » Il est par ailleurs plusieurs fois qualifié comme référence « des théologiens les plus autorisés » : p. 249 (note 44), au sujet du caractère non évident de l'existence de Dieu pour la raison, et, p. 291 (note 53), au sujet de la différence entre le mode d'être de la nature en l'homme, qui est substantiel, et celui de la grâce, qui est « accidentel ».

²⁷ Pierre Manent, « L'homme moderne : en fuite ou en liberté ? Entretien avec Pierre Manent » dans Pierre-Olivier Monteil (dir.), *La grâce et le désordre : Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, op. cit., p. 80.

confuse. La raison pratique nous présente immédiatement cette détermination impure : elle considère toutes choses, y compris et d'abord les actions humaines, sous le rapport du bien et de son contraire, de sorte que les préceptes de la raison, quels qu'ils puissent être, doivent être fondés sur le principe naturel de « suite » et de « fuite » : il faut faire le bien (ou : le bien est ce qu'il faut faire) ; il faut éviter le mal (ou : le mal est ce qu'il faut éviter).²⁸

Or c'est précisément ici que se situe la référence au texte, central s'il en est, de *ST*, I-II, q. 94, a. 2, *Resp.*, portant sur le premier précepte de la loi naturelle pour Thomas : le bien est à faire et poursuivre, le mal à éviter. Assurément, dans cette configuration, nous ne sommes plus dans un usage historique de saint Thomas, mais dans un usage philosophique, au sens où Manent voit dans la loi naturelle thomasiennne une aide conceptuelle pour exprimer ce qu'il a à cœur de montrer au sujet de Kant. Et ce qu'il vise, dans toutes ses analyses, est de montrer que le penseur par excellence de la raison pratique qu'est Kant échoue à nous fournir un compte-rendu exact de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison que nous mettons en œuvre quand nous cherchons à répondre à la question : que faire ? Manent écrit :

La morale kantienne [...] exclut arbitrairement de sa considération des éléments complémentaires [sc. complémentaires de la loi-règle de l'action définie par Kant comme pur commandement de la raison] sans lesquels le phénomène moral ne peut pas être fidèlement décrit. [...] Une note de Kant souligne, pour s'en plaindre, l'ambiguïté du bien. Mais cette double ambiguïté est le premier phénomène humain ; elle caractérise l'expérience humaine du phénomène moral. La tâche de la raison est peut-être d'explorer cette complexité, au lieu de construire un artefact qui exclue les deux ambiguïtés et surmonte la division de la tendance humaine, au lieu d'élaborer et de poser une loi qui condense toute la moralité et rejette dans les ténèbres extérieures et inférieures de la « nature » [...] le monde des biens et des maux où nous avons pourtant la vie et l'être. [...] S'efforcer, comme Kant s'y emploie avec autant de passion et plus de rigueur qu'aucun autre philosophe moderne avant lui, s'efforcer [...] d'arracher la vie humaine à l'élément et à la question du bien, c'est arracher l'homme du monde proprement humain.²⁹

En d'autres termes, la loi ne peut être ni la seule source ni, à vrai dire, l'objet de notre action : elle ne peut être que la règle de notre action, c'est-à-dire qu'elle est nécessairement relative à une finalité de l'action, qu'elle aide certes à viser, mais qu'elle ne fournit pas par elle-même. La loi ne peut être le pôle unique de la moralité, elle ne peut porter seule toute la charge du « pratique » : pour être conçue de manière véritablement pratique, il faut prendre en compte un autre pôle que celui de la loi, celui de la nature, celui des fins de la nature, sans quoi l'on ne décrit pas ce que nous faisons quand nous agissons. Or, de ce point de vue, il est manifeste que la conception par saint Thomas de la loi, et donc de la loi naturelle, offre une ressource d'intelligence du phénomène pratique particulièrement appropriée, et ce pour deux raisons essentielles, en lien, encore une fois, avec le point exact de la vision kantienne de la loi sur lequel Manent fait porter ses analyses critiques.

²⁸ Id., *La Cité de l'homme*, op. cit., p. 282.

²⁹ *Ibid.*, p. 282-283.

Saint Thomas d'Aquin et l'essence de la loi

D'abord, comme on le sait peut-être, saint Thomas d'Aquin, dans ce fameux « traité de la loi » de la *Somme de théologie* déjà cité, commence par se demander ce qu'il en est de l'essence de la loi³⁰. Il répond à cette question, comme il se doit pour la recherche d'une essence, par une définition de la loi, obtenue au fil des quatre articles composant cette question 90 de la *Prima Secundae*, chaque article apportant un élément à cette définition de la loi. Ce qui est intéressant, pour notre propos, est simplement de noter que le premier pas de cette définition de la loi, qui consiste à la rattacher à la raison et non à la volonté, n'est pas isolé par Thomas comme pouvant à lui seul définir la loi. Certes, la loi est essentiellement « *aliquid rationis* » (litt. : « quelque chose de la raison »), parce que, étant « *quaedam regula et mensura* » (« une certaine règle et mesure »), elle participe de la nature de la raison, qui est « *regula et mensura humanorum actuum* » (« règle et mesure des actes humains »)³¹. Mais, si la loi est bien rationnelle en tant que règle de l'action, il ne faudrait pas omettre une étape essentielle de la marche suivie par Thomas. En effet, pourquoi la raison peut-elle être dite par lui « règle et mesure des actes humains » ? Il peut lui donner ce titre éminent en vertu de l'inférence suivante :

<i>Regula [...] et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum [...], rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agentibus, secundum philosophum.</i>	La règle et la mesure des actes humains est la raison, qui est le premier principe des actes humains [...] : en effet, il est de la raison d'ordonner à la fin, qui est le premier principe dans l'ordre de l'action, selon le Philosophe. ³²
--	--

Par conséquent, c'est du fait de son aptitude à « ordonner la fin » que la raison peut être « règle et mesure de l'action ». Cette mise en relation à la fin est donc elle aussi essentielle à la définition de la loi, inintelligible sans cela. La loi n'est pas uniquement une œuvre de la raison pure pratique : pour être une œuvre de la raison pratique³³, il est indispensable qu'ensemble avec elle soit prise en ligne de compte la fin. C'est la raison pour laquelle le deuxième pas de la progression suivie par Thomas dans cette question 90 consiste à établir à quelle fin ordonne la loi – ce sera le « *bonum commune* » -, et c'est la raison pour laquelle, à la fin de cette question 90, on ne se contente pas, au sujet de la loi, d'affirmer d'elle qu'elle est « *aliquid rationis*³⁴ » ou « *aliquid pertinens ad rationem* »³⁵ (litt. : « quelque chose qui relève de la raison »), mais que sa nature est bien d'être « *quaedam rationis ordinatio ad*

³⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 90, *prooemium* : « Au sujet de la loi prise en général, trois éléments demandent à être pris en considération, dont le premier, assurément, est son essence » (« *Circa legem [...] in communi tria occurrunt considerata, primo quidem, de essentia ipsius* »). Pour les citations de saint Thomas, le texte latin est tiré de l'édition de Enrique Alarcón disponible sur www.corpusthomicum.org. S'agissant des traductions, il s'agira à chaque fois des nôtres.

³¹ Citations de *ST*, I-II, q. 90, a. 1, *Resp.*

³² *Ibid.*

³³ Thomas dit précisément des lois que ce sont des « propositions universelles de la raison pratique ordonnées aux actions » (« *propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones* ») : *ST*, I-II, q. 90, a. 1, *ad 2^m*.

³⁴ *ST*, I-II, q. 90, a. 1, *Sed contra*.

³⁵ *ST*, I-II, q. 90, a. 1, *Resp.*

bonum commune »³⁶ (litt. : une « certaine ordination de la raison au bien commun »). Autrement dit, recouvrer l'intelligence de la loi signifie bien récupérer l'ordination essentielle de la loi à la fin, c'est-à-dire au bien commun : l'essence de la loi nous échappe donc si le lien intrinsèque de la loi comme règle de l'action à la fin de l'action dont elle est la règle n'est pas intégré dans la définition même de la loi. Il devient plus clair encore, s'il en est ainsi, pourquoi c'est au moment où Manent cherche à faire ressortir ce qu'il y a d'incomplet dans la conception kantienne de la loi, qui la réduit à un commandement de la raison délié de tout rapport à la fin, qu'il convoque la philosophie thomasienne de la loi.

La loi naturelle au service de l'intelligence du pratique

Cela pour la loi. Mais pour la loi naturelle ? C'est la deuxième raison de fond qui explique pourquoi Manent a sans doute trouvé en saint Thomas, à ce moment de *La Cité de l'homme*, un modèle d'intelligence de la rationalité pratique jetant plus de lumière sur le phénomène humain que le modèle kantien. Le sujet serait à traiter dans toute l'ampleur qui est la sienne, mais nous nous nous en tiendrons à ceci. Nous avons vu comment Manent interprète le projet kantien d'une loi sans nature : il y décèle le triomphe de l'autonomie sur l'hétéronomie de la nature, la victoire de la liberté sur la nature. Au début du chapitre 5, il avait néanmoins précisé que Kant n'était évidemment pas l'auteur de la distinction entre nature et liberté :

La tradition déjà contre-distinguait, dans certains contextes, la nature et la volonté, sous son double aspect de volonté et de raison. On pourrait dire que cette lézarde, en s'élargissant, a entraîné la chute du majestueux édifice.³⁷

Or c'est à l'occasion d'une telle affirmation que se trouve une des citations, déjà référencées, de saint Thomas³⁸. Ce qui est à relever est qu'il s'agit là encore d'une citation d'un texte relatif à la loi naturelle³⁹, décidément présente à l'arrière-fond de toute la seconde partie de *La Cité de l'homme*. Il s'agit en effet d'un article consacré à la question de savoir « *utrum sit aliqua lex naturalis* »⁴⁰ (litt. : « s'il existe une loi naturelle »). Saint Thomas se fait l'objection suivante : comment peut-on raisonnablement parler de loi naturelle pour l'homme, puisque cela veut dire, en ce cas, que la spécificité de l'homme serait gommée, étant donné qu'il serait assimilé aux créatures dépourvues de raison, dont la fin est assignée par la nature, alors que l'homme se porte vers la fin par son libre arbitre ? Le texte de l'objection est celui-ci :

Per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt prop- C'est par la loi que l'homme est ordonné, dans ses actes, à la fin, comme cela a été obtenu. Mais l'ordination des actes humains à la fin ne se fait pas par nature, comme cela arrive chez les créatures sans raison,

³⁶ ST, I-II, q. 90, a. 4, Resp.

³⁷ Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, op. cit., p. 224-225.

³⁸ *Ibid.*, p. 225 (note 5).

³⁹ ST, I-II, q. 91, a. 2.

⁴⁰ ST, I-II, q. 91, *prooemium*.

ter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

qui agissent vers la fin en vertu du seul appétit naturel, alors que l'homme agit pour la fin par la raison et la volonté. Donc il n'y a pas de loi qui soit naturelle à l'homme.⁴¹

L'objection est de taille, à laquelle Thomas répond ainsi :

Page
| 100

Ad secundum dicendum quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

À la deuxième objection, il faut répondre que toute action de la raison et de la volonté est dérivée en nous de ce qui est selon la nature, comme cela a été acquis avant, car tout raisonnement est dérivé de principes naturellement connus, et tout appétit de ce qui est en vue de la fin est dérivé d'un appétit naturel de la fin ultime. Et ainsi il faut que la première direction de nos actes vers la fin se fasse par la loi naturelle.⁴²

Là aussi, à la lecture de ces textes, le sens de la référence thomasienne dans *La Cité de l'homme* s'éclaire encore plus décisivement : ce que Manent a trouvé, chez Thomas, est une perception claire de la nécessité, pour comprendre l'homme agissant, de présupposer une « *prima directio actuum nostrorum ad finem* », une « première direction de nos actes vers la fin », qui se fait proprement par la loi naturelle. Sans cela – et c'est le sens qu'il dégage de l'entreprise kantienne, qui est une tentative pour penser la loi sans cette première direction – la signification pratique de la loi est perdue, celle de l'action humaine aussi.

Le double apport de Pierre Manent dans *La Cité de l'homme*

Il est grand temps, toutefois, de conclure ces lignes, nécessairement partielles. Qu'y avons-nous cherché à faire ressortir ? Seulement deux des nombreux apports de l'œuvre de Pierre Manent. Le premier, selon nous, est d'avoir magistralement mis en évidence la solidarité de deux problèmes, celui de la différence moderne d'une part, et celui de l'intelligence de la loi d'autre part. S'il en est ainsi, il n'y a rien de surprenant à ce que l'on puisse rétrospectivement découvrir, dans *La Cité de l'homme*, consacrée pourtant à prendre la mesure de la différence moderne, une philosophie de l'action et de la loi qui sera surtout développée vingt ans plus tard, c'est-à-dire en ce moment : ceci s'explique par le fait que le Moderne se définit dans un rapport à la loi qui lui en fait perdre le sens pratique. En effet, il se demande s'il doit fuir ou suivre la loi, alors que la loi n'est pas ce que l'on doit suivre ou fuir, mais nous indique les biens à suivre et les maux à fuir. La « suite » et la « fuite », à dire vrai, ne concernent pas la loi, mais les biens ou les maux auxquels la loi « ordonne », ce qui fait une différence considérable, puisqu'elle discrimine entre le sens kantien de la loi ou son sens authentiquement pratique. Manent écrit, on l'a vu, à propos de Rousseau considéré

⁴¹ ST, I-II, q. 91, a. 2, arg. 2.

⁴² ST, I-II, q. 91, a. 2, ad 2^m.

comme représentant de la conscience moderne : « La loi l'affole⁴³ », recourant ainsi, peut-être, à l'image de l'aiguille d'une boussole. On pourrait la prolonger : alors que pour les Anciens le pôle nord, assimilé à la loi, n'est pas ce vers quoi l'homme-agent se dirige, mais ce par quoi il se dirige vers d'autres buts, les Modernes, eux, prennent le nord de la boussole pour unique direction : soit ils se dirigent vers ce nord qui les aimante – d'où le fait que l'aiguille « s'affole » – soit ils s'en détournent, perdant ainsi toute aimantation, et transformant la loi en « système de règles » ne donnant aucune direction à nos actes, mais fournissant seulement le cadre permettant la coexistence d'individus poursuivant leur seul intérêt. La première version est la version kantienne, la deuxième, la version libérale. Face à cela, la philosophie thomasienne de la loi sert d'étai à la thèse défendue par Manent, et d'après laquelle la loi n'est pas une fin en elle-même, déclenchant la « suite » ou la « fuite » selon qu'on la recherche ou qu'on la fuit, mais une règle de l'action, à savoir une mise en relation des actes de l'homme avec autre chose que la loi, c'est-à-dire avec leur finalité naturelle.

C'est sur ce deuxième point que l'apport de Pierre Manent est lui aussi remarquable, cette fois-ci non plus seulement en lien avec l'intelligence de la loi, mais en rapport avec l'intelligence de l'action qu'offre à la pensée du pratique la référence thomasienne à la loi naturelle. Ce qu'il y a d'original et de puissant, dans la réactivation de cette référence par Pierre Manent, alors même qu'elle est considérée comme inactuelle quasiment partout ailleurs, est son ton, qui n'est précisément pas réactif, mais actif. Il ne s'agit pas, pour Manent, de réactiver la loi naturelle pour réagir contre un monde immoral : il s'agit de réactiver la loi naturelle afin de donner à nouveau accès à l'intelligence de l'agir. Ce n'est pas le sens « moral » de la loi naturelle qui retient son attention, pourrait-on dire, mais son sens pratique, et c'est pour cette raison, du moins d'après ce qui ressort de la présente tentative de lecture de *La Cité de l'homme*, que saint Thomas d'Aquin fait partie des auteurs qui nourrissent son projet. Laissons à Pierre Manent le mot de la fin :

La notion de loi naturelle est aujourd'hui discréditée. Elle est pourtant indispensable pour donner sens au monde humain et agir raisonnablement dans ce monde. [...] Les lois sont faites par les hommes, certes, mais elles ne sont pas faites dans le vide, elles ne sont pas faites pour rien, elles sont faites pour le bien des hommes. Et le bien des hommes ne peut être conçu sans référence à leur nature, à la nature humaine. Dès lors, qu'est-ce que la loi naturelle ? C'est la règle qui conduit notre nature vers son bien, règle qui est découverte et éprouvée au cours de l'expérience humaine, si du moins on prend la peine d'examiner celle-ci de la manière la plus lucide et la plus consciencieuse. La vie humaine est inintelligible si l'on n'y discerne pas les biens et les liens dans lesquels notre nature s'éprouve et se déploie.⁴⁴

⁴³ Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, op. cit., p. 284.

⁴⁴ Vidéo « La loi naturelle » de Pierre Manent, à l'initiative de l'Académie catholique de France, et diffusée par KTO le 4/11/2013 : <http://www.ktotv.com/videos-chretiennes/emissions/academie-catholique-de-france/academie-catholique-de-france-pierre-manent-la-loi-naturelle/00079467>.

Résumé

La Cité de l'homme est le livre dans lequel Pierre Manent, comme il l'a écrit, « s'interroge sur ce processus qu'est notre devenir-moderne ». Mais, si cette question n'était pas déplacée s'agissant d'un livre aussi magistral, il faudrait se demander : n'est-il que cela ? Est tentée, ici, une interprétation de cette œuvre qui l'inscrit également dans l'enquête au long cours menée par Pierre Manent sur le sens de la loi comme règle de l'action. Cet essai de compréhension de La Cité de l'homme comme une étape dans la formation de la philosophie pratique politique de Pierre Manent suit ainsi dans ces pages trois moments. Après une restitution des analyses de La Cité de l'homme sur le lien à la fois conflictuel et serré qui rend les Modernes inséparables de la loi, une analyse de la place de Saint Thomas d'Aquin dans la critique par Pierre Manent de la vision kantienne de la loi est proposé, pour, enfin, saisir le sens que revêt dans cette enquête sur le devenir-moderne la référence de Manent à la loi naturelle dans sa version thomasienne. De ce parcours ressort une double originalité de la position de l'auteur de La Cité de l'homme, qui non seulement ne craint pas d'avoir recours à une notion devenue aussi problématique aujourd'hui que celle de loi naturelle, mais encore y renvoie comme à un auxiliaire théorique indispensable d'une pensée du pratique, c'est-à-dire de l'homme comme agent.

Jean-Rémi Lanavère (EHES)

Ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm) et agrégé de philosophie, titulaire d'un master en philosophie du droit (Paris-X), Jean-Rémi Lanavère est actuellement doctorant en co-tutelle à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (études politiques) et à l'Université Pontificale du Latran (philosophie), sous la double direction de Pierre Manent et d'Emmanuele Vimercati. Sa recherche, qui prendra fin en juin 2015, porte sur la dimension politique de la loi naturelle chez saint Thomas d'Aquin, laquelle s'enracine dans le double héritage d'une théologie naturelle de la providence divine participée en l'homme, et d'une assimilation très poussée de la vision politique du juste naturel par Aristote. Il est prêtre depuis 2012 dans la Communauté Saint-Martin.

jr.lanavere@gmail.com

Pour citer ce texte

Jean-Rémi Lanavère, « La Cité de l'homme, saint Thomas d'Aquin et la loi naturelle », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 89-102.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/la-loi-naturelle/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Manent Between Strauss and Heidegger

James Tussing

The best homage that I can hope to give to my friend and teacher Pierre Manent is to attempt a discussion of his work. If I succeed in showing what makes his project at once so fascinating and so mysterious to me, that will be a better tribute than any flattering words; if I fail, my example will remind everyone of how rare and enviable is Manent's talent for saying profound and weighty things with concision.

Manent opens his *Cours familier de philosophie politique* by citing Paul Claudel: "*Ce n'est point le future que j'envisage, c'est le présent même qu'un dieu nous presse de déchiffrer. [...] Où suis-je ? et Quelle heure est-il ? telle est de nous au monde la question inépuisable.*"¹ All of Manent's books are animated by the question of how we are to orient ourselves in the present, how we are to understand it. Fidelity to the present is both the point of departure of his work and the criterion by which he asks that it be judged. Manent tends to conclude the prefaces to his work with *exordia* to his readers, whom he addresses not as scholars but as human beings and citizens: look, both within yourself and at the society that you live it; this is the only way to judge if what I say is true!

It is precisely this concern with the present that fuels Manent's reflections on history. Of course Manent knows as well as anyone that in order to understand the present one must know something of what came before, but what preoccupies him is something different: the sense that we as modern people have of ourselves as historical beings, who for that reason are different from those who came before us. The effort to define, and to trace the history of the modern difference is the focus of Manent's early works, culminating in *The City of Man*. In "On Historical Causality", an article re-

¹ *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.

sponding to some early critics of that book, Manent compares his approach to those taken by Leo Strauss and Martin Heidegger, the two philosophers whom he believes have made the most serious and sustained efforts to understand “the modern difference”. This article will orient my brief discussion².

Manent characterizes Strauss’s and Heidegger’s positions as being at once “rigorous and untenable”. Strauss maintains that the modern difference – and the experience of “the historical consciousness” that serves as its foundation – is a mistake or an illusion. Heidegger, on the basis of the historical experience, is led to deconstruct and reimagine the most basic notions of western thought, maintaining that not only man, but being itself is historical.

Manent does not try, even summarily, to refute either philosopher. Instead, he explains why neither provided him with a sufficient basis for carrying out the “phenomenology of modern consciousness” that he attempted in *The City of Man*. In the case of Heidegger, the reason is quite simple. Heidegger’s thought, for all of its profundity, is incapable of describing the world of ordinary human experience, in particular political experience. This is not simply a result of Heidegger’s philosophical idiosyncrasy. Manent even believes, as he tries to show at some length in Chapter IV of *The City of Man*, that something like Heidegger’s position is the inevitable result of the effort to understand the human being without reference to a human substance or nature. According to Manent, some form of this effort has characterized modern philosophy at least since Descartes and Hobbes: Heidegger’s greatness consists in his willingness to think it all the way through, to face its consequences without blinking. But Heidegger’s very rigor gives his thought what Manent elsewhere calls a “*caractère polaire et polémique*”³. Heidegger’s thought is polarizing because it attempts to take the most deeply ingrained ideas and categories of western thought and undo or reverse them. Heidegger’s most characteristic theses – that time is the horizon of being, that man is not the master but the servant of language – cannot be expressed in ordinary language, tainted as he maintains it is by the metaphysical tradition. Often one wonders if they are even thinkable. At any rate, if we compare Heidegger’s anti-metaphysical thought to the thought of the foremost “metaphysical” thinker, the polemical narrowness that Manent describes is quite evident. Whereas Aristotle ranges freely over all of the domains of human thought and experience, throughout the long arc of his development Heidegger remains fixed upon the question of being like a dog to a bone. In particular, Heidegger unlike Aristotle does not consider politics to be worthy of philosophical investigation; what he has to say about politics is valuable only as reminder of how terribly even the greatest minds can err.

The case of Leo Strauss – a thinker who has left a much more visible trace on Manent’s work than has Heidegger – is more complicated. In the article mentioned above, Manent summarizes Strauss’s analysis of modernity in these terms:

² It can be found in *Enquête sur la démocratie*, éd. J-V. Holeindre, Paris, Gallimard, 2007.

³ In *Le Regard Politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 137.

Because there is a nature, and because this nature as such remains sempiternally the same, man does not change. If there nonetheless is a change or a rupture in the modern period, it is because modern man conceived the project of mastering nature, including his own nature. The source of the modern movement is in this effort to master, and thus to change, the nature of man, which, in truth, cannot be changed. This enterprise necessarily has all sorts of effects, but it cannot change anything fundamental in the human order. For example, it cannot change anything about the order of the human soul. Modern man constructs windmills and takes himself for a giant.⁴

Manent claims to be unable to accept this position for a simple and commonsensical reason: the effects of the modern movement described by Strauss have been so profound and lasting that it is difficult to understand this movement as a mere accident. Manent describes his relation to the two philosophers by an analogy to ancient physics: the Eleatic Strauss maintains that “nothing changes”; the Hereclitan Heidegger maintains that “being itself changes”. Our writer stands irenically between them and attempts a compromise. According to Manent, there is indeed a sempiternal human nature that has been adequately described by the Greek political philosophers. This nature did not change in itself, but was disturbed by supernatural intervention in the form of Christian revelation. The modern movement is a product of the spiritual tension caused by conflict between the Greek and the Christian perspectives, between nature and grace.

The considerations I have just mentioned, however, fail to get to the core of Manent’s disagreement with Strauss, as Manent himself hints later in the essay. To explain why will require a brief digression.

Much of what is original in Manent’s interpretation of modern philosophy – and indeed of modern political and spiritual life – comes from his viewing it from what in the *Cours familier* he calls the “theologico-political vector”. To grossly simplify his extremely subtle analysis, Manent defines the modern movement in terms of a double negation: the negation of the Greek-Aristotelian and of the Christian position. Or, to speak with only slightly more precision: the modern movement is in its essence a rejection of Christianity. Now, the Christian affirmation does not depend directly upon what is observable in human nature, but on faith in miraculous grace. As long as this affirmation is found to be persuasive, however, politics as it had been classically interpreted by Aristotle becomes impossible.

Aristotle’s approach is, according to Manent, most revealingly presented in Book III of the *Politics*, which contains a sort of debate between democrats and partisans of oligarchy, each of whom claims the right to govern the city. It is the role of philosophy, of political reason, to adjudicate this dispute. This is accomplished neither by ignoring the arguments of the opposing parties in favor of an abstract theory, nor by dismissing them as ideological justifications for the desire for power. On the contrary, Aristotle’s approach to politics is perfectly captured by Tocqueville’s famous phrase: the philosopher must endeavor to see, not differently, but farther than the parties. This means that he must begin by taking the arguments of the parties

⁴ “*De la causalité historique*,” p. 706. I here use the translation of the essay reprinted in *Modern Liberty and its Discontents*, ed. Daniel Mahoney and Paul Seaton, Rowman & Littlefield, 1998.

seriously. According to Aristotle, these arguments are always in some sense about the just and the good, and always partly correct and partly false. Correct because they base their claim to right upon a real good that is a constitutive part of the city (free birth, wealth, virtue); false because they mistake a partial good for the whole. The task of the philosopher or prudent man is to persuade the parties of the partiality of their positions and orient them as much as possible to the true good of the whole city.

What Aristotle claims to be presenting is thus not an abstract model of politics, but the nature of political debate as such (at least in any genuinely political community). Christianity, according to Manent, poses a deep and perhaps insoluble problem to the natural rhythms of politics as they are described by Aristotle. By confronting man with the prospect of eternal salvation and damnation, Christianity introduces a kind of good that is not comparable with the partial goods of political life, one that cannot be the subject of normal political debate (because its warrant is supernatural revelation) and which so to speak trumps them in importance. The theologico-political problem is Manent's expression for the challenge that the eruption of revealed religion brought to the politics of the West. In *The City of Man* and *Intellectual History of Liberalism*, Manent presents liberalism, and the "modern movement" more generally, as the effort to escape from this problem by negating its two components. Nature as described by Aristotle is always vulnerable to "*la surenchère chrétienne*," which opposes an absolute and supernatural good to the partial, natural goods of political life. So in order to escape from grace, the moderns are led to reject nature as well. The energy and inner tension of the modern movement has its source in this double flight or double negation.

This way of understanding the religious and political history of the West is extremely fertile, and Manent is able to deploy it with enormous subtlety; it is what gives his analysis of the relationship between the political forms of Church, Empire and Nation, in particular, such great force and originality. However, Manent's treatment of the modern response to the "theologico-political problem" reveals a deep intellectual debt to Strauss, one that Manent had perhaps not fully assimilated when he wrote *The City of Man* and "On Historical Causality." It was, after all, Strauss himself who had introduced the expression "theologico-political problem" to describe the conflict between revealed religion and the nature-based position of Greek philosophy (it is, of course, an adaptation of the title of Spinoza's *Theologico-Political Treatise*). In his works on Machiavelli Strauss suggests – not loudly, perhaps, but with great interpretive ingeniousness and power of suggestion – that the modern effort to conquer nature and create a new man is in fact a response to this problem. Strauss interprets the modern movement as an immoderate reaction to Christianity and the political ravages it introduced, a reaction motivated by the passion Strauss calls "anti-theological ire"⁵. This passion led the moderns, in their crusade to defeat Christianity, to adapt some of Christianity's most characteristic doctrines as weapons against it ("propaganda" in the case of Machiavelli), and so to abandon philosophy as it

⁵ See for example, "What is Political Philosophy" in *What is Political Philosophy*, Chicago, 1959, p. 44.

had been classically understood. The great defect of modern political philosophy, Strauss suggests, is that it intermingles or attempts to synthesize Greek philosophy and revealed religion – the two opposing constitutive elements of the Western tradition – in a manner that distorts and cheapens what is most noble and distinctive about each of them.

It might then seem – and I think that this is the opinion of many Straussians – that the difference between Strauss and Manent concerns religion. Whatever Strauss's private thoughts may have been, the picture that he paints of the philosopher is one of a man whose deepest concern is for what is eternal; someone whose deepest satisfaction – the purest and most exalted pleasure available to the human being – comes from the contemplation of eternity, in the form of what Strauss calls the permanent or eternal questions. The philosopher as described by Strauss is a political philosopher, so like Socrates (and unlike the pre-Socratics) he is interested in the opinions of his fellow citizens. However this interest, according to Strauss, is not essential: opinions are a starting-point from which one ascends towards what is eternal and true. Religion – popular opinions about the gods or the divine things – numbers among the vulgar prejudices from which the philosopher must ascend. Manent is a Roman Catholic. Because he believes in a form of revealed religion, Manent doubts that the serene indifference to the human things to which the philosopher aspires is in fact possible. To speak in Strauss's terms, Manent believes that the Christian revelation poses an unanswerable challenge to the philosophical life as classically understood.⁶ He does not think Christian revelation cannot be dismissed or explained away as a mere vulgar opinion: it must be accepted or rejected (and the rejection of Christianity, from this point of view, transforms the philosopher just as much as its acceptance). Strauss took the challenge of revealed religion to the philosophical life very seriously, and he would no doubt have understood Manent's project as yet another articulation of this challenge.

Manent's difference from Strauss, however, is as much about the nature of human reason as it is about religion. I've already mentioned Manent's somewhat caricatural summary of Strauss's position: "nothing changes". The basis for this caricature is Strauss's belief that it is possible for human reason, in investigating the human things, to arrive at sempiternal, natural truths. These truths, as Strauss describes them, are not the "thick" metaphysical conceptions that modern philosophy likes to attribute to the ancients: they consist in the knowledge that a certain, limited number or philosophical problems are permanent. "Thin" though this sort of knowledge may seem, attaining it is nevertheless, according to Strauss, the greatest feat of which the human spirit is capable. This for a reason beautifully articulated by St. Thomas in a passage from the *Summa* to which Strauss was somewhat uncharacteristically attached: *minimum quod potest haberi de*

⁶ Manent's comparison of Plato's *Apology of Socrates* with some famous passages Pascal's *Pensées* regarding death is perhaps his clearest statement on this subject. It can be found in the fourth chapter of recent book on Montaigne (*Montaigne : La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014).

*cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*⁷.

Compare this to Chapter VI of Manent's recent book on Montaigne, which offers an analysis of the classical view of reason, one which is in many ways similar to Strauss's. Manent compares Montaigne's attitude towards reason (which he believes would become characteristic of the modern philosophers and social scientists), and the attitude of the classical political philosophers. According to Montaigne, Manent says, "reason is everywhere at work, but it does not govern". All human customs and forms of social order are reasonable, in the sense that they have an internal logic that reason can discern; what reason cannot do, however, is furnish an external criterion according to which different customs can be compared and judged. To maintain that one social order is somehow more reasonable than another, or to imagine a perfectly reasonable regime is to demand of reason something of which Montaigne believes it is not capable. For the classical political philosophers, on the contrary, it is possible for reason to command, that is to furnish criteria for action and judgment. This fact, according to Manent, makes the classical perspective the same as the political perspective, the point of view of the statesman or political actor:

[...] if I look a human group, or a situation, from a political perspective, if I see it as a political thing, I look at it from the perspective of someone who commands, or at least someone who takes, or can take, the initiative of an action. I consider it from the "archic" point of view, from the point of view of a person who, inseparably, commands and begins. What I, the observer, share with the people I observe is the point of view of a possible action, of an action that one commands and an action that one begins. What, then, is the "epistemology" of political science properly speaking, which is originally indistinguishable from Socratic political philosophy? It consists in making explicit, and drawing all of the consequences from, the fact that observer and object of observation are both political animals, the first one potentially, the second in fact.⁸

Human action – and because of our political nature, political action is action *par excellence* – presupposes the existence of criteria external to itself; otherwise it would be merely arbitrary. Manent sees political philosophy, in a sense, as nothing but the effort to understand these criteria that are the wellsprings of our praiseworthy or blameworthy actions. Are they transcendent, eternal? This question seems to threaten an unwelcome detour into metaphysics. Yet if the reasons for our actions are merely historical, that is, specific to each situation in which we act, then they cannot really be *commanding* reasons. Instead, the situation that determines our behavior; our reasons for it come afterwards. This is the point of view which Manent attributes to Montaigne, that of "*raison commandé*". It is a non-political point of view because from it, it is impossible to *think* action.

So: Manent sees classical political philosophy in terms of "commanding reason", Strauss in terms of "eternal questions." What is the difference between these two perspectives? It lies in the absolute, so to speak "ontological" separation that Strauss draws between the philosopher and the city.

⁷ *Summa Theologiae*, I^a q. 1 a. 5 ad 1.

⁸ *Montaigne : La vie sans loi, op. cit.*, p. 238-239.

Manent offers an interesting discussion of this point in his book of interviews, *Le Regard politique*. Political philosophy, in inquiring into the reasons behind human actions, inquires into principles at once deeper and higher than man as such. This Manent readily concedes to Strauss. What he is skeptical of is the claim that the philosopher can somehow be defined in his very being by this inquiry, such that as a human type he achieves the same superiority over his fellow men as the eternal principles that he attempts to discern. That there is something inhuman or superhuman about the ability of our reason to grasp at the eternal, Manent grants; what he doubts is that this ability makes some among us superhuman. As I said, Manent no more tries to refute Strauss's suggestion that the philosopher is the highest human type than he does Heidegger's contention that time is the horizon for being. He only says, applying the criterion with which he concludes his prefaces, that he has looked within himself and finds the Straussian image of the philosopher – the principle source for which is Plato's depiction of Socrates – to be psychologically implausible and, indeed, almost repulsive.

To return to where we began, it may be that Strauss's insistence on the singularity of the philosopher is best understood as a kind of response to Heidegger. Strauss would certainly have agreed with Manent's contention that Heidegger alone has taken seriously the common contention that "man is a historical being". One could say that Strauss feared that any concession to history would lead to Heideggerian historicism, that the only position defensible against Heidegger's "being itself changes" is the Socratic "nothing changes". Yet Strauss knew as well as anyone how radically the world has changed since the time of Socrates, not least because of the emergence of revealed religion. One way for Strauss to ward off Heidegger's attack was to claim that the complimentary man, the human being *par excellence*, is the philosopher. If the essential nature of the philosopher, which is determined by the eternal questions that he contemplates, does not change with time, then Heidegger's claims about the historicity of being would be refuted. This position, if it is in fact defensible, would be equal in rigor to Heidegger's; it would buy this rigor by becoming almost as inhuman.

On the other hand, of course, it could be said that what Pierre Manent's position buys its humanity at the price of rigor. But perhaps it is better to say that Pierre Manent aspires to a different sort of rigor from Strauss or Heidegger. He attempts to be rigorously faithful to complicated and contradictory phenomenon he describes, the phenomenon of modernity.

Résumé

Discusses Pierre Manent's effort to situate his intellectual project between the work of Heidegger and Strauss. Manent's genealogy of modernity differs from Strauss's not simply because Manent and Strauss have different attitudes towards religion. Manent also understands the role of reason in Greek thought differently from Strauss. Manent's focus on modernity as an experienced phenomenon is meant as a way to avoid the rigorous but (he claims) untenable extremes of Heideggerian historicism and Straussian rationalism.

Page
| 110

James Tussing (University of Notre Dame)

James Tussing is a doctoral candidate at the University of Notre Dame (Indiana, USA), currently completing a dissertation that compares the political philosophies of Tocqueville and Hegel. After finishing his undergraduate studies at the University of Chicago in 2008, he prepared a master's thesis on the relation between Christianity and modernity in the thought of Leo Strauss at the CESPPRA under the direction of Pierre Manent

jtussing@nd.edu

Pour citer ce texte

James Tussing, « Manent Between Strauss and Heidegger », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 103-110.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/between-strauss-heidegger/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

La poursuite du sens commun

La science politique pratique selon Aron et Manent

Sophie Marcotte Chénard

Introduction. Une rencontre avec la pensée de Raymond Aron

Plusieurs lecteurs de l'œuvre de Pierre Manent pourront certainement restituer avec plus de justesse son projet intellectuel que je ne serais en mesure de le faire. Ma contribution, plus limitée, portera sur un sujet que je connais un peu mieux : la pensée de Raymond Aron. Ma rencontre avec la pensée d'Aron doit beaucoup à l'environnement intellectuel du CESPRA et à Pierre Manent. N'y a-t-il pas lieu plus propice pour venir à la rencontre d'un auteur que celui où tant d'efforts sont faits pour garder sa pensée vivante ? Si l'étude de l'œuvre d'Aron a acquis cette importance centrale pour les problèmes philosophiques que je cherche à penser – et au premier chef la question de l'histoire et de son rapport avec la philosophie politique – c'est notamment en raison d'un contact vivant avec sa pensée, rendu possible par la présence de Pierre Manent. Je pourrais dire que j'ai eu la chance d'être face à une double puissance d'évocation des thèmes qui nourrissent ma réflexion : par les écrits d'Aron, et par les écrits et la parole de Pierre Manent.

Les différences entre les deux projets intellectuels sont marquées. Manent élabore une philosophie politique en enquêtant sur les éléments constitutifs de la philosophie et de la politique modernes d'une part et en éclairant les tâches de la science politique pratique par un retour à la philosophie politique classique et notamment à la pensée d'Aristote d'autre part. L'œuvre de Raymond Aron est plus dispersée, si l'on entend par là que la diversité de ses intérêts et de ses interrogations sur la politique et la société moderne l'a mené à orienter son enquête en puisant dans les ressources de l'histoire, de la sociologie politique, des relations internationales, de la philosophie, ainsi qu'à occuper la fonction de commentateur des événements politiques du XX^e siècle. S'il y a bel et bien une unité de fond dans les thèmes, l'œuvre laissée par Aron est néanmoins marquée, comme le souligne Pierre

Hassner, par une « rationalité plurielle »¹ qui permet de concevoir la diversité de ses écrits comme autant de contributions majeures aux différents champs des sciences sociales. Par contraste, la position manentienne est plus critique à l'égard des présupposés et de la pratique de ces mêmes sciences. En dépit de cette différence fondamentale quant au jugement que l'un et l'autre portent sur le statut et le rôle des sciences sociales, les entreprises intellectuelles d'Aron et de Manent ont ceci en commun qu'elles pensent le phénomène politique à partir d'une perspective que l'on pourrait dire « pratique ». La suite de cet essai entend chercher à éclairer ce que signifie, pour l'un comme pour l'autre, l'adoption de ce point de vue « pratique » sur les choses politiques.

Jusqu'à présent, il n'y a pas eu, à ma connaissance, d'interprétation de la lecture qu'offre Pierre Manent de la pensée aronienne. Pourtant, Manent apparaît, dans la littérature consacrée à Aron, comme l'un des commentateurs les plus subtils de sa pensée. À ceux qui cherchent à systématiser l'apport aronien sous la forme d'une « théorie de l'action » ou à ramener ses analyses à une intention unique ou à un centre de gravité unique, Manent oppose une lecture qui fait droit à la complexité de la démarche philosophique et politique de ce dernier. Comme il l'indique au tout début de la préface qu'il a écrit pour la publication de la dernière leçon d'Aron au Collège de France: « L'œuvre de Raymond Aron est comme la politique elle-même : apparemment simple d'accès et pourtant difficile à saisir dans son ressort dernier et dans ses fins ultimes »². C'est à cette interprétation manentienne que je désire consacrer les quelques remarques qui vont suivre et qui permettront, je l'espère, d'éclairer la façon d'aborder l'expérience politique qui leur est commune.

Un aristotélien en acte ? L'interprétation manentienne de la pensée aronienne

Un libéral classique

Manent expose les grandes lignes de son interprétation de l'œuvre aronienne et de l'intention qui en fut le soubassement dans trois textes : « Raymond Aron éducateur » (1983), « Aron et l'histoire » (2005), et « La politique comme science et comme souci » (2014)³.

Commençons à rebours. Dans ce dernier texte, Manent revient sur le thème de l'éducation que l'on retrouvait dans « Raymond Aron éducateur » ; la réflexion politique aronienne a été éducation, d'autrui et de soi, une tâche qui se poursuit une vie durant parce que « la politique réserve des sur-

¹ Voir Pierre Hassner, « Raymond Aron et la philosophie des relations internationales », dans Audier, Baruch et Simon-Nahum (dir.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, p. 638.

² Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », préface à Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Cours au Collège de France, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, p. 5.

³ Voir Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », dans *Enquête sur la démocratie*, p. 217-248 ; « Aron et l'histoire », dans *Enquête sur la démocratie*, p. 249-258 ; « La politique comme science et comme souci », préface à R. Aron, *op. cit.*, p. 5-26.

prises », mais aussi parce que la connaissance de soi est un exercice à refaire⁴. L'élan au fondement de la démarche aronienne, ce qui conduisit Aron à interroger sans relâche la vie politique et le siècle qui fut le sien, est résumé dans ce passage extraordinaire : « Aron scruta la vie politique avec une attention infatigable jusqu'à son dernier jour, parce qu'il ne pouvait prendre sa retraite du lieu où l'humanité fait l'épreuve d'elle-même »⁵.

Manent évoque le développement de ce regard aronien, de la « première maturité » qui advient avec le séjour en Allemagne dans les années 1930 et la rencontre avec la pensée wébérienne, jusqu'à cette dernière leçon donnée au Collège de France le 4 avril 1978. Il avance l'idée que le Aron de la fin des années 1970 est plus sensible à la perte d'une « vie civique », au déficit d'un socle commun qui pourrait orienter et guider l'action politique. Selon Manent, Aron laisserait ainsi plus de place, dans sa praxéologie, pour de telles considérations, délaissant ainsi partiellement le terrain de la réserve pour émettre un jugement sur l'évolution du gouvernement des hommes. Cette « inquiétude civique »⁶ se traduit par l'usage étonnant d'un terme en vérité assez étranger à son œuvre, celui de *vertu*. Aron souligne que cette notion a été abandonnée dans nos démocraties, alors que les théories du libéralisme « classique » comportaient de manière générale une définition de l'homme vertueux. En ce sens, Aron n'est pas libéral comme l'était, par exemple, Friedrich Hayek. La critique principale qu'adresse Aron à ce dernier a justement à voir avec une oblitération, dans sa théorie libérale, de certains éléments centraux de la condition politique de l'homme.

La thèse avancée par Manent est qu'Aron doit être conçu comme un *classique* libéral, dont le projet intellectuel se situe dans un entre-deux entre une défense d'une certaine modernité et une méfiance à l'égard des illusions modernes. La thèse ne manque pas de surprendre. Aron *classique* ? Manent n'ignore pas l'audace de cette affirmation : « N'est-il pas plutôt un *moderne*, très, voire trop, prononcé, encourageant toujours la modernisation de l'économie, de l'administration, de l'éducation et, en général, du mode de vie français »⁷. Ainsi, en dépit d'une interrogation sur la perte de sens civique, il faut en conclure qu'Aron demeure tout de même un « bon moderne », acceptant de penser dans les termes du régime libéral démocratique qui est le cadre dans lequel se déploie sa réflexion. Malgré cela, Manent ajoute une nuance importante : « il ne nourrit pas non plus d'espoirs intempérants dans le progrès ou dans la "modernité", et c'est cette maîtrise des affects, cette sobriété dans l'approche des choses humaines, et spécialement des choses politiques toujours susceptibles de nous "emporter", qui mérite le qualificatif de classique »⁸.

Pour Manent, le fait du « classicisme » aronien est tout aussi important que sa défense de la modernité. Qu'Aron choisisse comme point de départ le

⁴ Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », préface à R. Aron, *op. cit.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 5-6.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », préface à Raymond Aron, *Liberté et égalité*, *op. cit.*, p. 18.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

champ de l'expérience historique et politique signifie qu'il accepte dans une large part l'ordre politique existant⁹. Mais de là, on ne peut en conclure à une défense sans réserve du régime libéral. On omet souvent de mettre en lumière l'inquiétude aronienne face aux défis de la modernité, inquiétude difficile à apercevoir en raison du caractère sobre et réservé de ses écrits. En fait, en de nombreux aspects, Aron adopte une perspective critique à l'égard du régime libéral et montre bien que les idéaux d'égalité et de liberté comportent leur lot de problèmes conceptuels et pratiques, ainsi qu'en témoigne la leçon dont le texte ici analysé constitue la préface. D'ailleurs, il affirme, à la même époque – dans un texte publié en 1978 et intitulé « Remarques sur l'historisme-herméneutique » –, que « la plus ambitieuse des civilisations dans son projet, la civilisation occidentale passe de ce fait pour la plus indigne ou, du moins, la plus éloignée de son idéal »¹⁰. Sa critique du projet moderne a donc pour fondement l'écart entre l'universalité des principes modernes et la difficulté de l'application effective des principes énoncés. Si Aron se trouve fondamentalement en accord avec les idéaux de la société libérale démocratique moderne, cela ne fait pas de lui un juge moins sévère de l'application de ses principes et des contradictions internes de ce système.

Plus encore, Aron aurait résisté au mouvement moderne en un autre sens ; en réfutant une certaine philosophie de l'histoire. Manent indique, dans « Aron et l'histoire », que la critique de l'autorité de l'Histoire conçue comme processus irrévocable place la pensée aronienne contre la « perspective dominante des deux siècles modernes »¹¹. En effet, l'idée d'une connaissance totale du mouvement historique fondée sur la notion de « fin de l'histoire » nie la réalité de l'imprévisibilité des actions humaines et de la liberté de la décision dans l'histoire.

Malgré tout, l'on se doit de souligner cette remarque d'Aron à l'effet que les sociétés occidentales, libres et démocratiques, ces sociétés dont nous critiquons le fonctionnement, sont néanmoins une « exception heureuse »¹². Et Aron dit partager en grande partie cet idéal moderne : « Je participe de cette manière de penser de la société dans laquelle je vis »¹³, affirme-t-il. Pourtant, ce privilège « rare dans l'histoire et rare dans l'espace »¹⁴ ne nous démet pas du devoir de conduire une enquête critique sur la société dans laquelle nous vivons et de conduire cet examen à la lumière d'une certaine idée d'un « sens civique ». Ainsi, selon l'interprétation manentienne, Aron peut être dit « libéral », à la condition de comprendre ce terme en son sens *classique*.

⁹ L'on retrouve dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* cette idée du « choix premier » antécédent à toute décision politique, celui d'accepter ou de refuser le régime existant : « Logiquement, il importe avant tout d'accepter ou non l'ordre existant : pour ou contre ce qui est, telle serait l'alternative première ». Ainsi, Aron choisit dès 1938 de faire partie des « réformistes » plutôt que des révolutionnaires, d'accepter de penser à partir de partir *de ce qui est* (Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 411).

¹⁰ Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », dans *Culture, science et développement : mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, Privat, 1979, p. 204.

¹¹ Pierre Manent, « Aron et l'histoire », dans *Enquête sur la démocratie*, op. cit., p. 251-252.

¹² Voir Raymond Aron, *Liberté et égalité*, op. cit., p. 60.

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

Une « tonalité » aristotélicienne : l'homme comme être raisonnable

L'argumentaire va cependant plus loin. En fait, Manent cherche à tirer Aron du côté d'Aristote. Il introduit cette thèse en soulignant d'abord toute la difficulté qu'il y a à penser l'unité de la démarche aronienne qui est pour ainsi dire sans référent unique. Il poursuit ensuite en suggérant que si l'on tient malgré tout à « donner un référent » à la pensée d'Aron, il faudrait alors nommer Aristote, le « père et le maître de la science politique »¹⁵. On pourrait à bon droit se surprendre d'un tel rapprochement et objecter : « Aristote ? Ne faudrait-il pas plutôt parler de Kant ? Ou de Weber ? ». Ce serait là mécomprendre le sens de l'affirmation manentienne. Son interprétation, nous l'avons dit, est réglée par une rigueur interprétative dans la restitution de l'intention d'Aron ; ainsi reconnaît-il toute l'influence du néokantisme et de la méthode wébérienne dans le développement de la pensée aronienne. Il illustre très bien tout ce qu'Aron doit à Weber et souligne l'admiration – et même la fascination – du premier pour le second¹⁶.

Sa thèse de l'« aristotélisme » d'Aron ne porte donc pas tellement sur l'interprétation des œuvres de la tradition dont Aron se fait lecteur, mais caractérise la démarche aronienne *en acte*. Aron serait aristotélicien non par allégeance philosophique, mais par la pratique ; ses analyses de l'actualité, ses ouvrages « circonstanciels » répondant à des événements politiques particuliers, se développeraient suivant un « esprit » aristotélicien. La thèse est en un sens audacieuse, puisqu'elle ne peut bénéficier d'un large support heuristique. Les références directes à Aristote dans l'œuvre aronienne sont peu nombreuses, et nous instruisent à vrai dire assez peu quant à son rapport avec la pensée du Stagirite.

Cela dit, Manent vise juste : le regard que jette Aron sur les choses politiques est effectivement « aristotélicien » si l'on entend par là qu'il n'appose pas sur la réalité politique un schéma interprétatif préétabli ou pour reprendre le vocable moderne, une « idéologie », mais s'efforce de voir le réel tel qu'il est. En d'autres termes, si Aron n'a pas élaboré de « méthode » à proprement parler, c'est parce que celle-ci est en quelque sorte commandée, d'un point de vue pratique, par l'objet. Le point de départ de la réflexion politique doit être celui du « sens commun », c'est-à-dire des opinions qui circulent dans la cité, des débats politiques repris et analysés dans les termes dont font usage les acteurs politiques. Bref, il faut s'interroger à partir de la perspective du citoyen et de l'homme politique.

Cette orientation aristotélicienne permettrait donc d'expliquer l'absence, dans la pensée aronienne, de théorie interprétative ou de catégorisation du savoir politique. La manière dont Aron analyse les événements politiques et les œuvres du passé semble en effet difficilement conciliable avec l'élaboration d'une philosophie politique systématique : c'est au moment où son regard se met en acte, au moment où il se donne des objets à penser,

¹⁵ Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », préface à R. Aron, *Liberté et égalité*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶ À cet égard, voir Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », dans *Enquête sur la démocratie*, *op. cit.*, p. 218-221 ; « Aron et l'histoire », *op. cit.*, p. 252.

que l'on voit se déployer tout l'art aronien de compréhension de la politique. Autrement dit, la manière d'appréhender un phénomène politique est donnée par la confrontation avec l'expérience historique.

Aron serait d'autant plus aristotélien qu'il met en application cette « science du politique » sans que celle-ci soit thématifiée ou mise en forme de manière théorique par une référence explicite à Aristote. Le regard immédiatement pratique – on pourrait dire politique – d'Aron est en quelque sorte « naturel » ; il ne requiert pas le support philosophique d'Aristote pour en reprendre la méthode. Pour Manent, Aron est en quelque sorte la figure contemporaine qui est parvenue au plus près de cette « science politique pratique » d'esprit aristotélien.

Ainsi donc, on s'étonne d'abord de la thèse manentienne : Aron serait-il aristotélien ? Mais à cet étonnement premier se substitue une lecture renouvelée de l'œuvre aronienne. Peu à peu, l'idée s'installe et l'on en vient à lire les ouvrages d'Aron sous une nouvelle lumière, celle d'une intelligence des situations pratiques, d'une certaine prudence. Les multiples références d'Aron à l'idée d'un art de la « décision raisonnable » viennent soutenir cette lecture. Pour Aron, il n'est pas uniquement question de penser l'action rationnelle, mais bien de s'interroger sur l'action « raisonnable », en tant que distincte de la première. La considération sur ce qu'est une décision politique « raisonnable » correspond en plusieurs aspects à la définition aristotélienne de la vertu de la prudence comme disposition pratique.

Daniel Mahoney, dans l'ouvrage intitulé *Le libéralisme de Raymond Aron*, a développé plus avant la thèse des affinités entre la philosophie d'Aristote et la pensée aronienne, que Manent n'esquisse que brièvement¹⁷. L'argument est le suivant : bien que sur de nombreux points les perspectives aristotélienne et aronienne soient opposées, elles possèdent en commun ce trait fondamental, celui de la reconnaissance d'une « sagesse du citoyen » qui n'a pas de substrat scientifique ou d'équivalent sur le plan de la connaissance théorique¹⁸. Cette vertu indispensable de la politique, la *prudence*, alliée à la modération, Manent dira qu'Aron en fut au vingtième siècle « le représentant exemplaire »¹⁹. Cela dit, il semble que ce rapprochement, pour Mahoney comme pour Manent, s'effectue en vertu d'une analyse de la posture politique d'Aron – cette voix raisonnable et prudente – et non sur la base de ses écrits philosophiques. D'ailleurs, Mahoney conclut son ouvrage en soulignant la primauté d'une affinité plus kantienne qu'aristotélienne : « Si l'esprit politique d'Aron est en partie classique, ses convictions morales sont kantienne. Il reste attaché à la vérité de la science et à la reconnaissance d'une dignité humaine commune [...] »²⁰.

Manent, en affirmant le caractère aristotélien ou classique de la démarche d'Aron, s'oppose explicitement aux interprétations qui insistent sur

¹⁷ Voir Daniel Mahoney, « Appendice : La science politique d'Aron, la *Politique* d'Aristote et la question du "meilleur régime" », dans *Le libéralisme de Raymond Aron*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.

¹⁸ Sur ce point, voir Daniel Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, op. cit., p. 176-177.

¹⁹ Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », dans *Enquête sur la démocratie*, op. cit., p. 247.

²⁰ Daniel Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, op. cit., p. 186.

le « kantisme » de ce dernier²¹. Son interprétation comporte ainsi un volet critique. Selon lui, cette « idée régulatrice de la Raison » mobilisée par Aron jouerait en réalité un rôle négligeable dans la réflexion sur la conduite effective des affaires politiques²². Pourtant, si l'on cherche à prendre au sérieux l'intention d'Aron, il semble que l'on doive tenter de donner un sens à cet « appel » à la Raison qui est réitéré à plusieurs reprises. D'une certaine façon, cet « idéal de la Raison » est intimement lié à un présupposé fondamental de la pensée aronienne – ou bien même à un pari philosophique fondamental –, soit que la compréhension des décisions et des actions humaines exige que l'on postule, même provisoirement ou hypothétiquement, que celles-ci soient rationnelles. Ce rationalisme aronien ne doit pas être relégué au second plan ; s'il est vrai que cet « idéal kantien » d'une humanité réconciliée avec elle-même ne peut se substituer à la difficile tâche de cerner *ici et maintenant* quel doit être le bon jugement politique, il n'en demeure pas moins que cette « idée de la Raison » constitue un horizon de sens crucial dans la pensée aronienne, un horizon de *vérité*. Pierre Hassner souligne bien l'ambiguïté de cette référence kantienne : malgré son « contenu vague » et son statut philosophique « peu assuré », on remarque que dans la plupart de ses écrits « intervient l'Idée de la raison, celle d'une humanité réconciliée, idée qu'il ne faudrait jamais abandonner mais qui ne saurait jamais s'incarner »²³.

En dépit de cet aspect universaliste de sa pensée, Aron, il est vrai, conçoit la réflexion philosophique sur la politique comme devant être avant tout enracinée dans les jugements politiques concrets liés à l'expérience historique. À certains égards, son enquête sur les diverses formes de la politique se donne comme horizon les limites de l'histoire-se-faisant et conçoit l'homme comme un être historique, c'est-à-dire situé dans l'histoire. En ce sens, il pose lui-même, dans l'exercice de sa réflexion, les limites de son kantisme en posant les limites du postulat d'universalité du caractère rationnel ou raisonnable des actions humaines : « Nous le savons, l'homme est un être raisonnable mais les hommes le sont-ils ? »²⁴ La réflexion sur la politique serait certainement plus aisée à partir d'une anthropologie qui dispose en son centre le caractère rationnel de l'homme, mais la réalité des conflits politiques, des différentes visions du monde, amène un démenti dont on doit tenir compte. En ce sens, son approche pourrait être dite « classique » en ceci qu'à l'instar de la démarche aristotélicienne, Aron procède toujours à partir du connu vers l'inconnu ; sa méfiance à l'égard des utopies, des illusions politiques, des projections dans l'avenir, ainsi que son « goût pour la réalité »²⁵, peuvent être interprétés de cette façon.

²¹ Voir, entre autres, les interprétations de Sylvie Mesure et d'Alain Renaut.

²² Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », préface à R. Aron, *Liberté et égalité*, op. cit., p. 20.

²³ Pierre Hassner, « Aron et l'histoire du XX^e siècle », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, 1984, numéro spécial « Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique », p. 232.

²⁴ Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle », dans *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1964, p. 254.

²⁵ Alain Boyer, « Le désir de réalité : Remarques sur la pensée aronienne de l'histoire » dans Alain Boyer (dir.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Presses de l'ENS, 2005, p. 52.

Un Aron « thucydéen » ?

Comme nous l'avons indiqué, la lecture manentienne de la démarche d'Aron est une réponse explicite aux interprétations qui font de ce dernier un kantien. Ramener l'œuvre de ce dernier à une intention fondamentalement kantienne risque en effet de nous faire perdre de vue la sensibilité aronienne pour le particulier, pour l'histoire, pour la politique dans ses manifestations concrètes. Certains commentateurs ont situé l'approche aronienne entre l'universalisme kantien et le réalisme aristotélicien²⁶. Je voudrais proposer ici une troisième voie qui, me semble-t-il, déplace le débat et permet de penser la démarche d'Aron hors de l'opposition entre ces deux pôles : Aron aurait opté pour une approche « thucydéenne » des choses politiques.

Cette proposition permet de concevoir l'entreprise philosophique, politique et historique d'Aron autrement que par une tension entre ces deux axes opposés du kantisme et de l'aristotélisme. C'est à Thucydide, et non à Aristote, qu'Aron emprunterait cette mise en commun singulière de l'universel et du particulier dans l'observation et l'analyse des événements politiques. Si l'on cherche à restituer l'aspect *classique* des analyses aroniennes, il semble qu'il serait plus juste de le concevoir, non pas comme un « Aristote des temps modernes », mais plutôt, pour reprendre la formule de Nicolas Baverez, comme un « Thucydide au XX^e siècle »²⁷.

Aron indique en plusieurs endroits sa parenté avec la démarche thucydéenne. Dans ses *Mémoires*, il souligne que son analyse des États-Unis dans *La République impériale* peut à certains égards être rapprochée du récit que fait Thucydide de la guerre du Péloponnèse. Il conduit en effet une enquête qui s'apparente à l'histoire politique au sens classique du terme : Aron emprunte au regard thucydéen cette attention portée à l'événement, aux choses politiques telles qu'elles nous apparaissent, tout en tirant du particulier une connaissance qui dépasse les circonstances de l'événement singulier.

La thèse avancée ici est qu'Aron se situe dans la lignée de l'histoire politique classique plutôt que de la philosophie politique classique. On peut dire que son projet intellectuel comporte une tentative de réhabilitation d'un type particulier d'histoire politique qui n'exclut pas la réflexion universelle sur les principes fondamentaux et les antinomies permanentes de l'ordre politique, mais qui accorde une place prépondérante au mouvement des choses humaines²⁸. Aron ne partage pas la conception « traditionnelle » de la philosophie politique comme détachement à l'égard des tumultes de la cité ; sa pensée est sans cesse demeurée au plus près des événements.

Dans cette perspective, il est juste d'insister sur le caractère « classique » du traitement aronien des problèmes théoriques et pratiques de la

²⁶ Voir notamment *ibid.*, p. 62.

²⁷ Il s'agit de l'intitulé de la troisième partie de la biographie de Raymond Aron écrite par Nicolas Baverez (*Raymond Aron : Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Perrin, 1993).

²⁸ Sur ce point, voir Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 111-147.

politique. Cela dit, la vaste enquête qu'il entreprend sur les événements, les pensées et les œuvres modernes – celles du XX^e siècle, notamment, emprunte à Thucydide plutôt qu'à Platon, pour paraphraser Aron²⁹. Il semble, à certains égards, qu'Aron ait cherché à réhabiliter la spécificité du regard thucydidéen dans l'analyse de l'époque qui est la sienne : un regard politique qui laisse place à l'accidentel, à l'incertitude de l'action, aux antinomies qui définissent la décision politique, mais qui est simultanément un regard *philosophique* qui voit au-delà des contingences de l'action et atteint le niveau d'une réflexion universalisante sur les principes fondamentaux de la politique. Cet alliage du particulier et de l'universel se fait par une opération singulière, qui exige un talent particulier, celui d'observer d'une certaine façon les événements politiques : il s'agit d'adopter la posture d'un observateur qui ne se contente pas de restituer ce qui a eu lieu, mais qui parvient par là même à déceler dans les événements eux-mêmes les éléments qui nous révèlent quelque chose sur notre condition politique. La parole thucydidéenne, tout comme celle d'Aron, est réservée, prudente : tous deux ne se laissent pas aller aux passions qui guident le monde politique ; ils choisissent tous deux le retrait de la vie politique, pour écrire sur elle et la penser.

Tout comme chez Thucydide, le récit aronien est informé par la matière du récit ; il y a une sorte de respect de l'événement chez Aron qui renvoie implicitement à ce souci de tenir compte de la pluralité des manifestations contenues dans l'expérience historique de la politique. Il n'y a pas chez Aron de « bonne » approche ou de méthode unique pour faire face aux incertitudes qui teintent à la fois l'action politique et la compréhension que nous en avons : il s'agit avant tout de développer une habitude de penser consistant à interroger le réel dans ses propres termes. Comme le souligne à juste titre Allan Bloom, Aron avait le souci d'emprunter un langage qui s'approchait de la langue politique courante³⁰. Ce langage « familier », si l'on peut dire, évite de creuser l'écart entre le savant et le politique ; les concepts de « fabrication savante », Aron les évite parce qu'ils instaурeraient une obscurité par rapport à la réalité politique que l'on cherche à comprendre. À l'instar du récit thucydidéen, les écrits aroniens se situent près de l'événement, de l'histoire en train de se faire.

La poursuite du sens commun : La science politique pratique selon Aron et Manent

L'effort afin de renouer avec des « concepts politiques pratiques » est commun aux démarches respectives de Raymond Aron et de Pierre Manent. Pour l'un comme pour l'autre, la politique doit être appréhendée et comprise à partir du sens commun et, partant, du sens concret des termes politiques.

²⁹ Aron affirme que notre conscience politique est aussi « conscience historique » et qu'il serait dès lors difficile « de penser à la manière des Grecs ». Il poursuit en disant : « En tout cas, nous serions tentés d'emprunter nos conceptions à Thucydide plutôt qu'à Platon » (Raymond Aron, « La notion du sens de l'histoire » dans *Dimensions de la conscience historique, op. cit.*, p. 33).

³⁰ Allan Bloom, « Le dernier des libéraux », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, 1984, numéro spécial « Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique », p. 176.

Pour dire les choses simplement, il s'agit de faire un effort pour entrevoir et saisir, au-delà des constructions savantes, la signification première que revêtent les termes de la politique dans la conduite des affaires humaines telle qu'elle nous apparaît. Qu'on ne se laisse pas tromper, l'exercice est particulièrement difficile et requiert une habileté particulière. Aron et Manent réussissent tous deux à parler de la politique dans la plus grande clarté conceptuelle sans jamais en simplifier les articulations.

Aron, dans son cours donné au Collège de France intitulé *Liberté et égalité*, insiste pour parler « des libertés » au pluriel. On ne rencontre jamais, nous dit-il, « la » liberté ; elle se décline toujours sous des acceptions singulières. En guise d'exemple, nous évoquons la liberté d'association, de parole, de mobilité, etc. Ce n'est que par l'intermédiaire de l'incarnation dans des institutions et des événements concrets que les différentes libertés peuvent être appréhendées et analysées. Manent poursuit une visée similaire en cherchant à renouer avec un langage politique « classique », ou qui à tout le moins tient à distance les constructions spéculatives et les termes savants. Citons à titre d'exemple sa critique des termes opposés d'hétéronomie et d'autonomie, tous deux de « fabrication savante ». Les peuples « primitifs » ne se disaient pas « hétéronomes ». De même, aucune révolution n'a été conduite en brandissant l'étendard de l'autonomie du sujet ; mais au nom de la liberté, si³¹. Ces deux exemples aronien et manentien suffisent ici pour témoigner de ce souci de prendre comme point de départ de la réflexion politique les choses telles qu'elles se présentent à nous. La parole politique et philosophique qui est la leur nous est pour ainsi dire intelligible sans le secours d'une terminologie scientifique poussée ; « la science politique pratique » élaborée par le premier diffère assurément de celle du second, mais ils se rencontrent dans leur effort pour penser les problèmes de la politique à partir de ce que l'on pourrait appeler des « concepts pratiques », c'est-à-dire à partir d'une science qui se tient assez près des termes dans lesquels on pense et on discute généralement la politique.

Nous avons commencé en indiquant que bien des éléments séparent ces deux « sciences politiques pratiques ». En effet, Aron est un « bon moderne », Manent un aristotélien ; le premier accorde crédit aux visées scientifiques et aux impératifs de validité des sciences sociales, le second critique la démarche scientifique qui prétend pouvoir se passer des « jugements de valeur » en ne s'intéressant qu'aux « faits ». Les deux partagent cependant ce souci du sens commun, qui informe et oriente leur démarche respective. Penser dans les termes de la politique, penser dans ce vocabulaire dont le sens est plus près de la pratique ; cela veut aussi dire éloignement et méfiance à l'égard des concepts de fabrication savante, des « mots en *-ismes* »³², comme le soulignait Aron. Voilà le lieu où se rencontrent les deux entreprises intellectuelles visant la compréhension et la saisie du phénomène politique dans sa densité philosophique et sa profondeur historique.

³¹ Sur ce point, voir Pierre Manent, « L'État moderne : problèmes d'interprétation », dans *Enquête sur la démocratie*, *op. cit.*, p. 64-65.

³² Voir, sur ce point, Raymond Aron, « Remarque sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 189.

Ainsi, l'approche aristotélicienne de Pierre Manent et la démarche « thucydéenne » de Raymond Aron possèdent en partage ce souci pour la perspective du citoyen et de l'homme politique. Les deux entreprises intellectuelles peuvent être dites « classiques » justement parce qu'elles s'installent au sein de la cité, avec ses tumultes, ses complications, sa complexité. Par contraste avec certaines approches dominantes en philosophie politique « normative » – notons son plus illustre représentant, John Rawls – qui présentent un portrait systématique et en quelque sorte anhistorique de l'ordre politique, Aron et Manent cherchent plutôt à défaire les nœuds du problème politique dans le « clair-obscur³³ » de la réalité politique, loin des systèmes philosophiques clos, loin de la catégorisation disciplinaire qui réduit l'ampleur et la diversité des interrogations que suscite la conduite des affaires humaines. Nous dirons qu'Aron et Manent se rejoignent en ceci qu'ils pensent la politique à partir d'un regard qui ne sépare pas, mais qui plutôt unit et rassemble, qui cherche l'unité derrière la pluralité des œuvres et des événements, bref qui reste ultimement fidèle à l'intention initiale de la philosophie politique, celle d'une recherche de la *vérité* sur les choses politiques.

³³ Nous empruntons l'expression à Pierre Manent (« Introduction. La parole et la promesse », *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, p. 13).

Résumé

Page
| 122

Il s'agit dans ce texte d'interroger l'interprétation manentienne de la pensée de Raymond Aron. Manent suggère que la démarche aronienne doit être comprise comme celle d'un libéral classique. Plus encore, il faudrait, pour saisir pleinement l'orientation fondamentale du regard aronien et la prudence de ses analyses, lire son œuvre à la lumière d'une perspective aristotélicienne. En approfondissant tour à tour ces deux affirmations, nous cherchons à montrer que si la thèse du caractère « classique » de la pensée aronienne est féconde, c'est vers Thucydide plutôt qu'Aristote que nous devons nous tourner pour saisir les articulations et le sens de sa compréhension des événements politiques. Si la pensée manentienne puise à la source de la science politique classique et notamment aristotélicienne, celle d'Aron est plus près du mouvement des choses politiques et du tragique de l'histoire portés par le regard thucydidéen. Cela dit, bien que les œuvres respectives de Raymond Aron et de Pierre Manent soient à plusieurs égards profondément différentes, il est un aspect par lequel les deux penseurs se rencontrent, soit la spécificité d'une démarche philosophique et politique informée par un souci constant pour la perspective du citoyen et de l'homme politique.

Sophie Marcotte Chénard (EHES)

Titulaire d'une maîtrise en philosophie de l'Université d'Ottawa, Sophie Marcotte Chénard effectue un doctorat en philosophie politique à l'École des hautes études en sciences sociales (EHES) et rédige une thèse sous la direction de Pierre Manent au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond-Aron (CESPRA). Ses recherches doctorales, soutenues par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, portent sur les rapports d'exclusion et d'inclusion de la philosophie politique et de l'histoire, et notamment sur le statut et la fonction de la connaissance historique dans la pensée de Leo Strauss et de Raymond Aron. Ses intérêts de recherche incluent de manière plus générale les théories interprétatives et les méthodes en histoire des idées politiques dans les contextes anglo-saxon et allemand, ainsi que la philosophie des sciences sociales des XIX^e et XX^e siècles.

sophie.m.chenard@gmail.com

Pour citer ce texte

Sophie Marcotte Chénard, « La poursuite du sens commun : La science politique pratique selon Aron et Manent », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 111-122.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/poursuite-sens-commun/>

Premier cahier de l'AMEP

Premier volet : Témoignages et discussions

Échapper au corps politique ?

Pierre Manent et la critique de la « théorie de la démocratie »

Étienne Brown

Si j'ai parfois eu la chance de voir la pensée de Pierre Manent se mettre en acte au cours de son séminaire hebdomadaire, c'est avant tout en tant que lecteur que je me suis intéressé à son œuvre. C'est plus précisément dans le cadre d'une réflexion sur les critiques contemporaines des théories de la justice entreprise à l'Université d'Ottawa que j'ai fait la rencontre de sa pensée. En lisant Manent pour la première fois, j'ai simultanément été frappé par la richesse de ses analyses et surpris par la nature de sa réflexion, qui se distinguait nettement du type de philosophie politique dominant dans les milieux anglo-américains auquel j'étais habitué et qui m'avait à l'époque – mieux vaut l'avouer d'emblée – immédiatement séduit. La pensée de Manent se démarquait par son érudition, mais elle ne me demeurait pas moins étrangère : je n'y trouvais pas de « principes de justice », encore moins d'expériences de pensées abstraites. La terminologie que je découvrais était sobre et élégante ; l'auteur employait les concepts de la science politique grecque plutôt que les néologismes déroutants qui m'étaient pourtant devenus familiers.

Je n'ai jamais cessé de m'intéresser à la philosophie politique anglo-américaine, ni à la pensée de Manent. J'aime aujourd'hui croire que cela ne constitue pas un désavantage et que les travaux de Manent jettent de fait un éclairage critique précieux sur les présupposés de la philosophie politique anglo-américaine contemporaine. C'est précisément du rapport que Manent entretient avec ce type de réflexion dont j'aimerais traiter dans ce qui suit. Mon objectif sera plus précisément de cerner comment le retour de Manent à la science politique aristotélicienne ainsi que sa théorie de la forme politique ont guidé la critique qu'il adresse aujourd'hui à la « théorie de la démocra-

tie »¹. Je m'efforcerai ensuite d'exposer les réponses qu'il me semble en dernière analyse possible d'apporter à cette critique.

La science politique grecque et l'expérience naturelle du citoyen

Page

| 124

Manent emprunte à Strauss l'idée qu'il existe une différence fondamentale entre la science politique des Anciens et celle des Modernes et, surtout, que nous aurions tout avantage à redécouvrir la première en nous dégageant, ne serait-ce qu'un instant, des préjugés propres à la seconde. Il nous faudrait pour ce faire nous libérer de l'idée selon laquelle nous serions parvenus à la fin de l'Histoire et que l'étude de la science politique ancienne peut au mieux nous renseigner sur des phénomènes politiques désuets. Lire les Anciens avec rigueur implique un exercice difficile : admettre qu'il est possible que leurs opinions soient porteuses de vérité sur le politique et que nous soyons forcés d'envisager leurs idées autrement que comme des objets exotiques, mais obsolètes. En un mot, il s'agit d'admettre que la science politique grecque peut nous aider à « dégager les éléments constitutifs de *notre* condition politique »². Quel est maintenant l'élément caractéristique de cette science politique ?

La science politique d'Aristote part de la question du meilleur régime. Celui-ci prend comme point de départ de son enquête les opinions qui circulent réellement dans la cité. La science politique grecque est donc tout d'abord celle qui, lorsque vient le temps de traiter des choses politiques, part de l'expérience naturelle du citoyen³. Comme le dit Manent :

Strauss a redécouvert, il a permis de mieux comprendre l'approche grecque ou aristotélicienne des choses politiques [...]. Il a souligné que le point de vue de la science politique ou de la philosophie politique n'était pas radicalement distinct du point de vue du citoyen, qu'il en était plutôt le prolongement, le raffinement.⁴

Soutenir que le philosophe politique doit faire cheminer l'enquête sur le meilleur régime à partir de l'expérience naturelle du citoyen soulève pourtant certaines difficultés. Aristote croyait par exemple que les partisans d'un régime ou d'un autre n'expriment pas le juste au sens complet et absolu⁵. Chaque régime politique accorde la priorité à des biens humains différents, mais aucun ne parvient à tous leur rendre justice. L'enquête sur les choses politiques qui trouve ses racines dans les opinions citoyennes à propos du meilleur régime mène ultimement à une aporie, car les biens politiques sont incommensurables. Le philosophe politique ne pourra jamais isoler une opinion qui réglerait une fois pour toutes le débat sur la nature du meilleur régime, car tout régime pourra en dernier lieu être critiqué sous prétexte qu'il

¹ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, p. 36. Voir également Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 210-211.

² Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 37. Mes italiques. Voir également Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 75.

³ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, *op. cit.*, p. 79.

⁴ Pierre Manent, *Le regard politique*, *op. cit.*, p. 66.

⁵ Pierre Manent, *La cité de l'homme* (1994), Paris, Flammarion, 1997, p. 234.

offre une place insuffisante à un ou plusieurs biens particuliers : à la liberté, à l'égalité, à l'honneur et ainsi de suite.

Si le problème de l'incommensurabilité des biens ne peut être réglé *en théorie*, nous explique Manent, il doit pourtant l'être *en pratique*. Le désir humain de vivre en commun et de constituer des cités force les hommes à proposer une certaine hiérarchie des biens à partir de laquelle la communauté politique pourra être organisée. La vie politique n'est pas simplement marquée par une *aporia*, mais également par une *krisis*, à savoir par un moment de décision lors duquel un problème insoluble théoriquement est réglé en pratique. Les biens politiques sont incommensurables, mais ils doivent pourtant être hiérarchisés en pratique. Les différents régimes apportent chacun une solution différente aux problèmes de la commensuration des biens et définissent chacun, en fonction des biens qu'ils privilégient, des hommes différents pour gouverner la cité⁶.

Or, si les biens politiques sont théoriquement incommensurables, il nous faudra renoncer à l'ambition philosophique de trouver une solution définitive à la question de la nature de la justice et du meilleur régime. Plus encore, la tâche de penser la commensuration pratique des biens politiques ne pourra être laissée au théoricien, mais devra plutôt être reprise par l'homme politique qui s'efforcera lui-même de trouver un compromis juste et équitable entre les biens. Comme le souligne Daniel Tanguay, la science politique devra être conçue comme « une préparation à l'art politique propre à l'homme politique véritable qui cherche par la composition des biens politiques la mesure la plus exacte possible et l'équilibre à réaliser entre ces différents biens »⁷.

Si le philosophe doit accorder une importance au régime politique dans son analyse, c'est parce que celui-ci opère « la commensuration pratique de biens incommensurables théoriquement » et qu'il détermine la valeur que ces citoyens attribueront aux différents biens politiques⁸. Que ce soit en tant que citoyens ou en tant que philosophes, nous ne posons jamais la question de la justice de manière abstraite, mais toujours à l'intérieur d'un régime politique qui en propose déjà une certaine interprétation. Dans la perspective de Manent, ceci ne doit pas nous mener à abandonner la réflexion politique sous prétexte que nous serions incapables d'atteindre un point de vue de surplomb objectif ou impartial, mais bien plutôt à cultiver une certaine sensibilité à la diversité des biens politiques et à faire preuve d'une certaine humilité par rapport à notre régime en nous rappelant qu'il n'épuise pas la totalité de la justice. Comme nous le verrons bientôt, cette idée est de fait centrale à la critique qu'il formule à la théorie contemporaine de la démocratie.

⁶ Aux yeux de Manent, la science politique grecque prend ainsi la forme d'une classification des régimes politiques établie en fonction du nombre de citoyens qui sont appelés à gouverner et de leur qualité : le gouvernement d'un seul donne lieu à la royauté ou à la tyrannie, le gouvernement du petit nombre à l'aristocratie ou à l'oligarchie et le gouvernement du grand nombre à la constitution ou à la démocratie.

⁷ Daniel Tanguay, « Pierre Manent : Aristote plutôt que Platon », dans Martin Breaugh et Yves Couture (dirs.), *Les anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 347.

⁸ Pierre Manent, *La cité de l'homme*, op. cit., p. 239.

La forme politique et l'enjeu de la médiation

Alors que les réflexions auxquelles nous nous sommes intéressés ci-dessus s'articulaient principalement autour de l'opposition straussienne entre Anciens et Modernes, Manent estime désormais que cette opposition tend à « exagérer la transformation politique et humaine, la transformation "anthropologique" amenée par les progrès de la démocratie moderne »⁹. L'invention de la cité, qui fut à ses yeux le premier cadre de la production de la chose commune, est un moment encore plus marquant pour l'histoire politique de l'Occident que l'avènement de la Modernité. Celle-ci ne fut rien de moins que la matrice d'une vie nouvelle dans laquelle les hommes « se gouvernent eux-mêmes et savent qu'ils se gouvernent eux-mêmes »¹⁰.

Manent est également plus disposé qu'auparavant à cerner les limites de l'expérience politique grecque. Certes, les savants Grecs ont jeté les bases d'une philosophie politique qu'il juge plus naturelle que la toile conceptuelle à partir de laquelle les Modernes envisagent le politique. Toutefois, la science politique grecque présuppose le cadre spatial de la cité, une forme politique que l'histoire nous a amenés à dépasser. En s'efforçant de réfléchir à la nature du meilleur régime politique, les Grecs supposaient que ce régime allait prendre forme entre les murs de la cité, seul cadre politique dans lequel l'être humain avait à leurs yeux une chance de mettre sa nature en acte¹¹. Au sein de l'expérience grecque, ce qui rendait le gouvernement collectif possible était au bout du compte une réalité *politique encore plus fondamentale* que le régime. Dans la perspective de Manent, la *forme* politique, c'est-à-dire l'organisation spatiale du politique, est désormais décrite comme sa réalité première. Elle est tout simplement la condition de possibilité de la production de la chose commune. Mais qu'est-ce à dire ?

Selon Manent, les communautés politiques sont fondées sur une vision commune des finalités de l'existence et de ce qui permet à l'homme de réaliser pleinement son potentiel humain. Or, les considérations abstraites sur les finalités de la vie humaine ont toujours besoin d'être médiatisées par une forme politique concrète¹². Les visées abstraites vers l'universel sont effectivement condamnées à demeurer des principes spirituels intangibles si elles ne guident pas concrètement la vie en commun au sein d'une forme politique particulière ; si, en d'autres termes, elles se refusent d'avoir un *corps*:

L'homme en tant qu'être rationnel et libre, ne peut s'accomplir que dans une communauté politique, avec les conséquences, qui ne sont pas toutes plaisantes, que ce fait entraîne, tout simplement parce que c'est dans le corps politique, et dans le corps politique seulement, que l'on met sérieusement les choses en commun – et nous devons « mettre en commun » pour réaliser notre appartenance à la même espèce, pour concrétiser l'universalité humaine.¹³

⁹ Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité*, op. cit., p. 21.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 206.

¹³ Pierre Manent, « La démocratie sans la nation », *Enquête sur la démocratie : Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 176.

Manent s'interroge ainsi sur le lien qui unit l'universel et le particulier. La forme politique est ce qui permet aux définitions abstraites de l'humanité de devenir tangibles, c'est-à-dire de se donner un *corps*. La forme politique est « ce Tout dans lequel tous les éléments de notre vie se rassemblent et prennent sens » ; elle n'est rien de moins que ce qui définit un lien politique réel entre les hommes en les unissant au centre d'un espace public commun¹⁴. Or, les citoyens et citoyennes contemporains peinent à voir cette idée et entretiennent un rapport difficile avec la fonction médiatrice de la forme politique. Ceci les pousse de fait au fantasme de s'unir au sein d'une humanité immédiate qui n'aurait plus besoin de s'incarner dans la particularité politique concrète. Partout, les citoyens et citoyennes détournent le regard de la forme politique qui leur permet de mettre leur humanité en commun. Selon Manent, cette tendance n'est pas seulement décelable dans l'opinion commune, mais au sein même de la philosophie politique contemporaine.

Les lacunes de la théorie contemporaine de la démocratie

Selon Manent, alors qu'Aristote envisageait la possibilité d'une multitude de régimes politiques qui sont autant de réponses pratiques au problème de l'incommensurabilité des biens, le projet moderne est fondé sur une vision moniste du politique suivant laquelle il n'existerait en dernier lieu qu'un seul régime politique légitime : celui qui résulterait de la volonté libre de chacun¹⁵. Plutôt que d'évaluer les régimes politiques en fonction des différents biens politiques qu'ils favorisent, les philosophes modernes ont tenté d'asseoir la légitimité de la démocratie en invoquant la notion de volonté¹⁶. On peut dire que la démocratie moderne repose sur un principe spirituel : parce qu'elle se présente comme le fruit de la volonté libre de chacun, elle est perçue comme le seul régime politique légitime qui soit. Comment, en effet, pourrait-on vouloir quelque chose d'autre que le fruit de notre propre volonté ? Comme le dit Manent, la Modernité nous porte à croire qu'« en voulant la démocratie, la démocratie se veut elle-même »¹⁷.

Or, cette tendance spiritualiste de la démocratie moderne marque une rupture considérable avec l'ordre politique ancien qui se présentait comme un *corps* politique plutôt que comme le produit du principe de volonté. L'Ancien régime était par exemple fondé sur une forte logique de l'incorporation dans laquelle chacun des membres de la communauté se concevait en même temps comme lui-même et comme une partie du tout¹⁸. Plus encore, la légitimité du régime ne reposait pas sur la volonté libre de

¹⁴ Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 10.

¹⁵ Pierre Manent, « La démocratie comme régime et comme religion », *Enquête sur la démocratie. op. cit.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ À ce sujet, voir Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », *Politique et sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 179-195. Voir également Pierre Manent, « Le corps et l'ordre politique », *Cours familial de philosophie politique, op. cit.*, p. 215-231.

chacun, mais sur une forte idée de filiation suivant laquelle la naissance d'un individu lui assignait naturellement une place précise au sein du Tout et définissait ses liens familiaux, politiques et sociaux¹⁹. Les hommes naissaient dans un corps politique concret dont ils étaient non seulement la partie, mais qui était aussi une partie indissociable d'eux-mêmes.

La Modernité politique fut quant à elle le moment où les hommes ont cessé de se concevoir comme faisant naturellement partie d'un tout. Au contraire de l'homme vivant sous l'Ancien Régime, l'homme moderne est celui qui attache une importance centrale à sa volonté et qui se conçoit comme libre de créer et de défaire ses liens comme bon lui semble. C'est bien cette idée qui est propre à la logique de représentation qui est venue remplacer celle d'incorporation et qui définit aujourd'hui notre existence politique²⁰. Selon cette nouvelle logique, le lien qui nous unit aux gouvernants ne nous paraît légitime que s'il est l'expression de notre libre volonté. Aux yeux de Manent, les citoyens et citoyennes des démocraties représentatives sont des hommes et des femmes qui exigent que tous leurs liens soient le fruit d'une décision purement spirituelle²¹.

Dans la pensée de Manent, ces considérations donnent lieu à une inquiétude. La tendance spiritualiste de la philosophie moderne est porteuse d'une indétermination radicale, car elle ne nous dit rien sur la forme politique concrète dans laquelle le principe de volonté humaine doit s'incarner afin d'avoir une existence effective. Plus encore, les sociétés démocratiques font souvent l'erreur de croire que la volonté des hommes n'a pas véritablement besoin d'être médiatisée par une forme politique particulière afin de se mettre en œuvre, mais qu'elle pourrait plutôt s'exercer de manière immédiate. Plutôt que d'admettre que la forme politique est ce qui produit la chose commune et ce qui définit un lien politique concret entre les hommes, nos contemporains refusent de se définir comme les membres d'une communauté politique particulière et préfèrent se considérer comme « des anges qui auraient par hasard un corps »²².

La tentation moderne de négliger notre existence politique concrète et de céder au fantasme de composer et de décomposer tous nos liens à notre gré guide d'ailleurs la démarche de plusieurs philosophes politiques contemporains. Elle se manifeste par exemple le plus clairement chez ceux qui défendent une théorie contractualiste du politique. Selon Manent, ce genre de théorie est sans doute celui qui néglige le plus les conditions réelles de notre vie politique et qui, plutôt que de chercher à cerner la nature du lien qui unit concrètement les hommes au sein d'une forme politique particulière, imagine l'ordre politique comme le fruit de la décision spirituelle d'hommes abstraits. Les mots qu'il emploie pour qualifier ces théories sont d'ailleurs très durs : il ne s'agit à son avis que d'une sorte *d'angéologie*. Si le nom de John Rawls n'est pas toujours explicitement mentionné lorsque Manent énonce sa critique, on ne saurait douter que ce dernier est bien la cible de ses attaques :

¹⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, op. cit.*, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹ Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », art. cit., p. 193.

²² *Ibid.* Voir également Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique, op. cit.*, p. 230.

Il n'est donc pas étonnant que ce qui passe pour philosophie politique ou théorie de la démocratie aujourd'hui est plutôt une forme d'angéologie. Dans un espace détaché de cette planète – peut-être séparé de celle-ci par un « voile d'ignorance » –, des êtres qui ne sont pas véritablement humains – peut-être leur humanité est-elle à venir ? – délibèrent des conditions sous lesquelles ils consentiraient à atterrir sur notre modeste planète et à revêtir notre « chair trop solide ». ²³

Dans la perspective de Manent, la *Théorie de la justice* ne nous dit rien à propos des citoyens que nous avons réellement devant les yeux, ceux dont les raisonnements ne prennent pas forme dans une position originelle fictive et abstraite, mais plutôt au sein d'un espace politique particulier et concret. La première critique qu'il dirige contre la théorie de Rawls consiste donc en l'affirmation que sa philosophie ne s'intéresse aucunement aux communautés politiques réelles et à la délibération concrète entre les hommes qui s'y déroule. En un mot, elle est trop idéaliste pour être qualifiée de réflexion sur le politique *tel que nous en faisons réellement l'expérience*.

Manent est également d'avis que la philosophie politique contemporaine se caractérise par un mouvement qui l'éloigne de la science politique d'Aristote. Plutôt que de chercher à se rapprocher de l'opinion des citoyens et citoyennes, les philosophes contemporains font tout pour s'en éloigner. Alors que les Anciens croyaient qu'un examen critique des opinions politiques des citoyens était le seul moyen de parvenir à la connaissance du juste, nous croyons désormais que le savant ne peut effectivement connaître le politique que s'il parvient à se distancier radicalement du point de vue ordinaire et à embrasser un point de vue scientifique impartial ²⁴. Pour ce faire, il devra délaïsser le langage dont les citoyens se servent pour décrire les phénomènes politiques et adopter un langage technique spécialisé plus à même d'exprimer des vérités sur le politique. Voilà pourquoi des philosophes comme Rawls élaborent des expériences de pensée qui nous permettraient supposément de nous détacher de la partialité des citoyens et d'atteindre l'impartialité requise pour traiter de la justice de manière objective.

Aux yeux de Manent, une perspective aussi artificielle risque de nous éloigner des phénomènes politiques tels que nous les vivons. Si nous devons nous inspirer de la science politique grecque afin de penser le politique, c'est parce que cette dernière décrit l'expérience ordinaire du citoyen dans un langage simple qui lui est naturellement adapté. Les contemporains, eux, restent prisonniers d'un langage trop abstrait pour saisir la réalité concrète de la vie politique.

Enfin, en plus de nous enfermer dans un langage théorique artificiel, la philosophie politique contemporaine se montre beaucoup moins sensible à l'hétérogénéité des biens politiques que la science politique aristotélicienne. La démarche d'Aristote était particulièrement sensible à l'incommensurabilité des biens et consciente du fait qu'un régime marginalise toujours certains biens. À l'opposé, nous jetons aujourd'hui un regard beaucoup plus confiant sur notre propre régime et tendons le plus souvent à concevoir la démocratie comme le meilleur régime politique qui soit. Ceci se montre sans

²³ Pierre Manent, « Le retour de la philosophie politique », art. cit., p. 193-194.

²⁴ Pierre Manent, *Le regard politique*, op. cit., p. 66.

doute le plus clairement dans la philosophie de l'histoire implicite à la perspective de plusieurs philosophes contemporains et suivant laquelle nous serions aujourd'hui parvenus à la fin de l'histoire politique de l'humanité. Après avoir assisté à la victoire de la démocratie représentative sur ses principaux concurrents au cours de la seconde moitié du XX^e siècle²⁵, il ne nous resterait plus qu'à chercher les moyens d'étendre la liberté et l'égalité démocratiques entre les hommes, et ce de manière toujours plus efficace. Il ne s'agirait donc plus de penser les forces et les faiblesses de notre régime et de le comparer aux autres régimes possibles, mais plutôt d'élaborer une *théorie de la démocratie* qui chercherait avec toujours plus d'ingéniosité les moyens d'affirmer et de réaffirmer les principes démocratiques de base. Encore une fois, l'œuvre philosophique qui exprime le mieux cette philosophie de l'histoire est selon Manent celle de John Rawls :

Qu'est-ce qu'une théorie de la démocratie ? C'est une axiomatique qui part de la vérité non questionnée des principes de la démocratie moderne et en déroule les conséquences, conséquences certes variables en fonction de l'ingéniosité des auteurs, mais dont l'amplitude des variations est extrêmement faible. Aujourd'hui, dans les universités, la théorie de la démocratie est une immense machine à produire du même, à produire la même texture théorique qui recouvre [...] la vie intellectuelle de nos départements de science politique. Les universitaires, les chercheurs sont alors sélectionnés selon leur capacité à dire, de manière apparemment plus ingénieuse que les autres, la même chose que les autres. Et c'est ainsi que depuis plus de trente ans, la moitié – c'est à peine une exagération – des travaux de théorie politique est occupée à commenter indéfiniment l'œuvre de John Rawls – la *Théorie de la justice* et les autres ouvrages – œuvre certainement très honorable, mais tout de même limitée et en tout cas entièrement assujettie aux préjugés de l'époque que John Rawls se borne à expliciter soigneusement. J'ai envie de dire qu'aucun tyran, aidé de tous ses sbires, n'aurait pu obtenir une telle monotonie.²⁶

S'il nous fallait résumer la critique dirigée par Pierre Manent contre la théorie de la démocratie et l'œuvre de Rawls, il faudrait insister sur trois points. Tout d'abord, cette théorie a le défaut d'être trop abstraite, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux raisonnements d'individus fictifs plutôt qu'à l'expérience concrète des citoyens contemporains qui vivent au sein d'une forme politique particulière. En second lieu, les considérations de Rawls s'expriment dans un langage artificiel et abstrait qui ne reflète en rien l'expérience naturelle du citoyen. Enfin, la perspective des théoriciens de la justice ne se détache aucunement des présupposés de la démocratie moderne, un régime sur lequel nous devrions plutôt poser un regard critique en vue de cerner ses avantages, mais aussi ses inconvénients et ses dangers.

²⁵ Pierre Manent, « La démocratie comme régime et comme religion » dans *Enquête sur la démocratie*, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ Pierre Manent, *Le regard politique*, *op. cit.*, p. 210-211. L'idée que l'œuvre de Rawls est complètement assujettie aux préjugés de la démocratie moderne est exprimée avec virulence par Allan Bloom. Voir Allan Bloom, « Review : Justice : John Rawls Vs The Tradition of Political Philosophy », *The American Political Science Review*, vol. 69, n°2, 1975, p. 648-662.

Les tendances spiritualistes de la philosophie politique contemporaine : quelques remarques

La critique de Manent est d'autant plus précieuse que peu de philosophes se proposent aujourd'hui d'évaluer la « théorie de la démocratie » en interrogeant ses présupposés méthodologiques. Les critiques les plus connues de l'œuvre de Rawls ont pris la forme de critiques *internes*, c'est-à-dire que plusieurs penseurs se sont opposés aux principes de justice qu'il a mis en avant sans se pencher sur la valeur de sa démarche. On ne saurait douter non plus que Manent a raison d'affirmer que la philosophie politique contemporaine s'appuie sur un jargon difficile à maîtriser et qu'il est légitime de se demander si les termes techniques sont les plus appropriés afin de penser des notions comme celles de justice, de liberté et d'égalité. Dans ce qui suit, je voudrais néanmoins faire surgir quelques interrogations à propos de la critique manentienne de la théorie de la démocratie.

Remarquons tout d'abord que Manent préfère parler de la « théorie de la démocratie » plutôt que des « théories de la justice ». Le choix n'est sans doute pas innocent : Manent refuse-t-il d'admettre que les philosophes qui se définissent aujourd'hui comme des théoriciens de la justice traitent adéquatement de cette notion ? L'interrogation mérite d'être soulevée. Certes, Rawls ne répète pas le geste aristotélicien qui consiste à faire débiter son enquête par l'étude des opinions des citoyens, mais on admettra qu'il s'intéresse tout de même à un problème philosophique qui se trouve au cœur de *l'Éthique à Nicomaque* : celui de la part des richesses qui doit revenir à chacun. Manent distingue nettement la science politique des Anciens de celle des Modernes, mais l'impulsion fondamentale d'une théorie de la justice comme celle de Rawls ne rejoint-elle pas un thème qui préoccupait déjà les philosophes de l'Antiquité ? En quoi, autrement dit, la problématique qui a donné le coup d'envoi au développement des théories contemporaines de la justice sort-elle du cadre authentique de la science politique grecque ?

À ces questions, Manent a déjà donné une réponse : la philosophie politique contemporaine se distingue de la science politique grecque par son refus de penser la question du meilleur régime. Les théoriciens de la justice ne remettent que rarement en question la supériorité de la démocratie moderne. Une fois de plus, Manent dit vrai. Il ne serait guère difficile de trouver, dans les départements de philosophie et de science politique contemporains, des penseurs qui admettent d'emblée la valeur supérieure de la démocratie libérale. Il est d'ailleurs légitime de se demander pour quelles raisons ils choisissent de le faire.

J'émettrai ici une hypothèse : l'abandon de la question du meilleur régime par les philosophes contemporains s'explique en partie par le constat qu'une quantité de problèmes politiques urgents – on peut penser à la crise environnementale mondiale ou l'accroissement vertigineux des inégalités dans les dernières décennies – sont irréductibles à la réflexion sur le meilleur régime. Pourtant, la réflexion sur ce type de problème ne m'apparaît pas complètement étrangère au concept de forme politique tel que le définit Manent. Mais qu'est-ce à dire ?

Plusieurs des problèmes politiques auxquels nous devons aujourd'hui faire face se présentent comme des enjeux globaux ou, du moins, internationaux. Cette prise de conscience s'accompagne d'une inquiétude particulière : celle que les États-nations ne parviendront peut-être pas d'eux-mêmes à apporter des solutions efficaces à ces problèmes. Ce constat pousse plusieurs philosophes contemporains à réfléchir aux mécanismes politiques qui sont les plus susceptibles de rendre possible une action internationale concertée. S'il est autant question de cosmopolitisme ou de justice globale au sein des théories de la justice contemporaines, cela s'explique sans doute par le fait que des problèmes aussi substantiels que la crise écologique et les inégalités entraînées par la libéralisation des marchés ne sont pas susceptibles d'être résolus au plan strictement national. En d'autres termes, il n'est pas à exclure que les philosophes contemporains qui s'interrogent sur la possibilité ou l'impossibilité de dépasser la forme politique qu'est l'État-nation ne le fassent pas en raison de leur goût pour les réflexions désincarnées, mais par le souci de réfléchir à des problèmes qu'il nous est de plus en plus difficile d'ignorer et que le questionnement traditionnel sur la notion de meilleur régime ne permet pas immédiatement de résoudre.

Certes, l'hypothèse que je mets ici en avant n'explique pas toutes les tendances de la philosophie politique contemporaine. On peut certes admettre l'importance d'une réflexion sur les défis qui transcendent les frontières de l'État-nation sans adopter une méthodologie fondée sur le recours aux expériences de pensée abstraite. Pourquoi, en effet, juger que de telles réflexions sont indispensables afin de penser les ressorts de la politique plutôt que s'intéresser immédiatement, comme Aristote a pu le faire, aux opinions concrètes des citoyens et citoyennes ? À mon sens, la tendance des philosophes contemporains à élaborer des concepts qui ont peu de résonance dans l'espace public s'explique par leur pari qu'il est bel et bien possible de fonder en raison un critère permettant de distinguer les bonnes opinions des mauvaises, mais qu'il est nécessaire, pour le faire, de se détourner un moment des discussions citoyennes.

Pour illustrer cette idée, représentons-nous un problème. Si l'on admet que la philosophie politique doit s'appuyer sur les discours citoyens en espérant identifier l'opinion la plus juste, le philosophe qui croit avoir mené cette tâche à terme devra éventuellement fournir les raisons qui l'incitent à défendre une opinion plutôt qu'une autre. On lui demandera, autrement dit, en fonction de quel critère il se permet de désigner une opinion particulière comme étant la meilleure et surtout, d'où il prétend tirer ce critère. Plusieurs philosophes contemporains croient être en mesure de répondre à de telles questions : Rawls soutient que ses principes de justice reflètent en dernier lieu les idées à propos desquelles l'ensemble des citoyens et des citoyennes est susceptible de s'entendre ; Habermas prétend quant à lui tirer un critère des présupposés de l'activité communicationnelle dans laquelle nous nous engageons quotidiennement. Ce n'est pas ici le lieu de défendre l'un ou l'autre de ces projets. Notons simplement ceci : quand bien même nous demeurerions sceptiques devant le discours de ces deux philosophes, il est légitime de se demander s'il est possible de faire cheminer l'enquête sur le politique sans chercher, comme eux, à définir un critère philosophique per-

mettant de distinguer le juste de l'injuste. En effet, ne faut-il pas déjà disposer d'une vague idée du juste afin d'être en mesure de départager les bonnes opinions sur le juste des mauvaises ? Sinon, comment peut-on arriver à le faire ? Et si un tel critère est bel et bien indispensable, ne serons-nous pas forcés de justifier sa légitimité devant celui qui le remet en question ?

Les philosophes moraux et politiques qui élaborent aujourd'hui des réflexions particulièrement abstraites sont souvent à la recherche d'un tel critère, celui qui permettrait d'assigner aux biens politiques le meilleur ordonnancement qui soit. Il est bien sûr possible de nier que la réflexion philosophique abstraite permette de relever un tel défi en affirmant, par exemple, que les biens politiques sont théoriquement incommensurables. Mais le refus de ce pari placerait néanmoins le philosophe dans une situation difficile, car il se trouverait dépourvu de l'étalon de mesure lui permettant, lorsqu'il s'aventure dans l'espace public, de justifier ses prises de position. L'histoire de la philosophie est riche de tentatives de définir un tel étalon de mesure permettant de distinguer le juste de l'injuste ; le bon du mauvais. Platon disposait d'une cité idéale ; Aristote s'appuyait de son côté sur une représentation de la nature suivant laquelle l'homme possède par nature une fin. Il est vrai que cette représentation de la nature n'est pas constamment invoquée par Aristote lorsque vient le temps d'examiner les opinions concrètes des citoyens au sujet de la justice et des vertus, mais celle-ci n'en est pas moins l'instance dernière sur lesquelles les philosophes peuvent s'appuyer afin d'identifier les opinions qui font le moins violence à l'ordre naturel des choses. Quant au comportement de l'homme prudent, il ne peut quant à lui servir de critère ultime, car on s'empressera de demander à celui qui le mobilise quel nouveau critère lui permet d'identifier l'homme prudent. Pourra-t-on alors fournir un tel critère sans se référer de nouveau à la nature ? Certes, on perçoit aisément le danger de circularité qui guette celui qui désigne la bonne action comme celle posée par l'homme prudent et, en retour, l'homme prudent comme celui qui pose de bonnes actions.

Nous avons aujourd'hui beaucoup de mal à nous représenter l'être humain comme un animal ayant par nature un *telos*. Je laisserai de côté ici la question de savoir si nous devrions toujours nous efforcer de le faire. Or, si nous refusons un tel portrait, il nous faudra bel et bien définir un nouveau critère permettant de départager les bonnes opinions des mauvaises. Ce n'est pas chose facile. Les philosophes contemporains emploient une multitude de stratégies afin d'apporter une solution à ce problème. En le faisant, ils emploient le plus souvent des termes qui demeurent étrangers aux discussions citoyennes portant sur la chose commune. Leur intention n'en est pas moins d'acquérir la distance critique qui leur permettra de revenir vers ces discussions en disposant cette fois du critère qui permettra de les évaluer. Au bout de l'enquête, il n'est pas dit que la tâche qui consiste à départager les bonnes opinions des mauvaises puisse véritablement s'opérer sans une réflexion préalable sur les conditions de possibilité de ce partage.

Résumé

Je m'efforce dans cet article de jeter un éclairage sur la critique dirigée par Pierre Manent contre ce qu'il nomme la « théorie de la démocratie » et qui correspond à mon sens à ce que l'on désigne habituellement comme les « théories de la justice ». Après avoir montré que la redécouverte par Manent de la science politique aristotélicienne et que sa théorie de la forme politique guident cette critique, j'en expose les idées centrales en ciblant trois objections déterminantes. Selon Manent, la théorie de la démocratie (i) néglige les phénomènes politiques concrets, (ii) s'exprime dans un langage artificiel et abstrait et (iii) délaisse l'interrogation traditionnelle portant sur la nature du meilleur régime. Je termine en esquissant les réponses qui me paraissent pouvoir être apportées à certaines de ces critiques, sans pourtant chercher à en nier la valeur.

Page
| 134

Étienne Brown (Paris IV)

Titulaire d'une maîtrise de l'Université d'Ottawa, Étienne Brown effectue présentement un doctorat en philosophie à l'Université Paris-Sorbonne. Ses recherches sont soutenues par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et portent principalement sur le thème de la rationalité pratique et sur les critiques néo-aristotéliennes du kantisme dans la philosophie contemporaine. Il est membre-doctorant du Centre International de Philosophie Politique Appliquée et, au cours de l'année universitaire 2013-2014, doctorant invité à la Chaire d'éthique et de philosophie pratique de la Humboldt-Universität zu Berlin.

etienne.c.brown@gmail.com

Pour citer ce texte

Étienne Brown, « Échapper au corps politique ? Pierre Manent et la critique de la "théorie de la démocratie" », *Cahiers de l'AMEP*, n°1, volet 1, 2014, p. 123-134.

<http://etudespolitiques.org/wp/cahiers/n-1/echapper-au-corps-politique/>

La question de l'homme et le problème politique

Études et témoignages sur Pierre Manent et son œuvre

Benjamin Brice, Giulio De Ligio, Jean-Vincent Holeindre. Introduction

Elisabeth Dutartre-Michaut. En guise d'hommage : Le dernier séminaire de Pierre Manent

Anne Daguët-Gagey. Le séminaire du Professeur Manent : une affaire de famille

Bertrand Buffon. La parole de Pierre Manent

Alexander Orwin. Une année à suivre le cours de Pierre Manent

Marie-Hélène Wirth. Apprendre avec Pierre Manent

André Perrin. Deux ou trois choses que je sais de Pierre Manent

André Yinda. Séquences d'une rencontre avec Pierre Manent

Camille Dejardin. Comment Pierre Manent est entré dans ma vie

Leïla Goumiri. Humble hommage à mon professeur

Violaine Ricard. Des mots pour dire l'expérience humaine

Emmanuelle Cugurno. L'homme et le citoyen ou le paradoxe de la nature humaine

Guillaume de Thieulloy. Trois thèses intempestives sur le problème théologico-politique

Isabelle Stal. L'homme seul

Jean-Rémi Lanavère. *La Cité de l'homme*, saint Thomas d'Aquin et la loi naturelle

James Tussing. Manent Between Strauss and Heidegger

Sophie Marcotte Chénard. La poursuite du sens commun : La science politique pratique selon Aron et Manent

Étienne Brown. Échapper au corps politique : Pierre Manent et la critique de la « théorie de la démocratie »