



HAL
open science

Droits de l'homme que mon cœur aimer doit

Olivier Rey

► **To cite this version:**

Olivier Rey. Droits de l'homme que mon cœur aimer doit. Conférence, 2007, 25, pp.327-347. halshs-00943629

HAL Id: halshs-00943629

<https://shs.hal.science/halshs-00943629>

Submitted on 23 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DROITS DE L'HOMME QUE MON CŒUR AIMER DOIT

Olivier REY

Au début du roman de H. G. Wells, *La Machine à voyager dans le temps*, un des amis auxquels l'inventeur présente sa machine s'enthousiasme en songeant que, grâce à elle, on pourra apprendre le grec de la bouche même d'Homère ou de Platon. Vous oubliez, tempère l'inventeur, la difficulté qu'il y aurait à comprendre leurs paroles : depuis ce temps, les savants allemands ont tellement perfectionné le grec ! La part faite à l'ironie, pensons à toutes les notions auxquelles, au fil des siècles, philosophes et scientifiques ont donné un nom grec, qui laisseraient les érudits de l'Antiquité perplexes. Et, en retour, à certaines différences essentielles que les Grecs savaient exprimer, et que le vocabulaire des langues occidentales actuelles peine à rendre, avec les dommages pour la pensée qui en résultent.

Archè et kratos

Il y avait en grec ancien, par exemple, deux mots pour désigner le pouvoir. L'un, *kratos*, désignait le pouvoir-force (force du corps, vigueur, solidité, domination) ; l'autre, *archè*, désignait le pouvoir réglé (commandement, autorité, magistrature, charge). Au début de la longue dispute qui, dans le *Gorgias* de Platon, l'oppose à Socrate, Calliclès souligne l'antagonisme qui, selon lui, existe entre la *loi*, prônant l'égalité entre les citoyens, et la *nature*, consacrant le règne du plus fort. À quoi Socrate rétorque avec finesse :

Que le grand nombre soit plus fort que l'individu, cela n'est-il pas conforme à la nature ? [...] Donc, les prescriptions légales du grand nombre sont celles des plus forts. [...] Mais le grand nombre n'admet-il pas, ainsi que d'autre part tu le disais tout à l'heure, que la justice c'est l'égalité et qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir ? [...] Concluons donc que ce n'est pas seulement en vertu de la loi qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir, ni juste non plus de vouloir l'égalité ; mais aussi en vertu de la nature. (488d-489a)

Calliclès s'emporte : par « les plus forts », il entendait « ceux qui valent davantage », non la force brute que possède une multitude de vauriens coalisés ! La controverse avec Socrate se poursuit, autour du sens qu'il convient de donner à « valoir davantage ». Grande question effectivement. Retenons une chose : le pouvoir-force appartient à la multitude. C'est pourquoi le

pouvoir d'un seul, ou d'une minorité, ne saurait s'exercer durablement sans se réclamer de certains principes qui viennent l'étayer et le justifier. Sans doute est-ce pour cette raison qu'on parle de *monarchie*, ou d'*oligarchie* : monarque et oligarques ne vieillissent dans la carrière qu'en tant qu'il s'inscrivent dans un ordre qui leur accorde cette place, et qu'ils le respectent. Une monarchie de droit divin ne signifie pas que le roi a tous les pouvoirs, mais qu'il reçoit son pouvoir de Dieu dont, par conséquent, il est censé respecter les commandements. En même temps qu'il assoit le pouvoir du roi, le droit divin le limite. Il est vrai qu'on a beaucoup parlé, au cours de l'histoire, d'*aristocratie*. Cependant, le dialogue entre Calliclès et Socrate montre à quel point, finalement, ce terme est inapproprié : le petit nombre – l'idée élitiste d'*aristos*, « le meilleur », suppose un groupe restreint – n'a jamais la force pour lui. Une aristocratie ne peut perdurer qu'en tant qu'elle est une *aristo-archie*. Elle doit, au minimum, témoigner quelque attachement aux qualités dont elle se targue, se souvenir du « noblesse oblige » – « la naissance n'est rien où la vertu n'est pas », dit le père de Dom Juan à son fils –, et accueillir en son sein les talents les plus signalés. C'est, explique Tocqueville, d'avoir respecté ces préceptes qu'elle a pu se maintenir en Angleterre, et faute de l'avoir fait qu'elle a été emportée en France. Avant lui, Balzac avait fustigé l'aristocratie de la Restauration et sa morgue, la faillite à laquelle elle se vouait, faute d'être fidèle à sa raison d'être qui aurait dû lui faire accueillir en son sein les mieux doués, « comme la chambre des lords anglais s'assimile constamment les aristocrates de hasard ».

L'un des seuls à avoir véritablement pensé une *aristocratie*, au sens précis du terme, fut Renan. L'aristocratie qu'il rêvait était fondée sur la raison et les lumières de la science. Et il imaginait que, grâce à ces lumières, quelques sages sauraient tenir l'humanité à leur merci, ayant élaboré des armes capables non seulement de tuer mais, chose infiniment plus redoutable – car les hommes s'entendent à braver la mort –, de leur infliger des années durant des souffrances indicibles. Ce pouvoir, toutefois, étant détenu par des sages – pour Renan, science et sagesse vont de pair –, il ne s'exercerait que pour le bien du monde, afin que dominant « les visées du génie sur les basses pensées d'une foule matérialiste, uniquement attentive à ses grossiers appétits ». Depuis l'époque de Renan, les armes ont fait des progrès considérables. Nous n'en sommes pas encore à l'« enfer portatif » à l'aide duquel, selon lui, la raison devait s'imposer aux populations, à ces redoutables petites machines de torture dont il prévoyait la mise au point, mais nul doute que les intenses recherches menées sur le fonctionnement cérébral, qui permettront, paraît-il, de soigner toutes sortes de souffrances psychiques, seront également à même d'engendrer des supplices tout à fait inédits, « auprès desquels tous les raffinements des Sassanides seront peu de choses¹ ».

¹Renan, *Dialogues philosophiques* (1876), éd. Laudyce Retat, Paris, CNRS Éditions, 1992, p. 117, 141.

L'erreur de Renan est d'avoir pensé que les hommes concevant les armes les plus terrifiantes seraient également les détenteurs du pouvoir. Jusqu'à maintenant, il n'en a rien été. Et la raison en est simple : les facultés scientifiques et politiques sont assez différentes, sinon incompatibles. Il faut s'en féliciter, car c'est notre seule défense contre l'accomplissement du rêve de Renan. De par la dilution des compétences, le pouvoir-force, fondamentalement, c'est toujours le peuple qui en est le détenteur. C'est pourquoi, quand on reconnaît le pouvoir de ce peuple, on parle à juste titre de *démocratie*.

Les Droits de l'homme, de la régulation de la démocratie à sa critique infinie

La coïncidence entre le pouvoir et la force, en démocratie, ne va pas sans dangers : les collectivités, comme les individus, peuvent perdre la tête. Daniel Halévy, entre les deux guerres, a pu qualifier cette expression démocratique qu'est le suffrage universel de « souverain égaré ». Égarement d'autant plus dangereux que si les individus exaltés rencontrent, sur leur chemin, d'autres individus susceptibles de leur tenir tête, une majorité ne trouve, face à elle, que des minorités, dont bon nombre sont incapables de résister efficacement à l'oppression ou à l'écrasement. C'est pour prévenir de tels débordements que, depuis la Seconde Guerre mondiale, on a insisté avec une vigueur renouvelée sur la nécessité de fragmenter et séparer les pouvoirs, qu'on a réaffirmé dans les constitutions le respect de principes intangibles. C'est pour la même raison que la Déclaration universelle des droits de l'homme a été élevée au rang de texte quasi sacré.

Les Droits de l'homme protègent contre certains abus du pouvoir ; contre les ingérences indues dans la vie privée, contre l'arbitraire, contre l'oppression de minorités par des groupes majoritaires. Cela étant, il est d'autres abus que les Droits de l'homme ne préviennent pas – voire, en un sens, favorisent, en faisant primer des droits formels sur les droits réels. Les mouvements socialistes, puis communistes, ont souvent critiqué les Droits de l'homme en tant que paravent à l'abri duquel la bourgeoisie savait étendre sa domination, alibi d'une oligarchie ou d'une ploutocratie prospérant en payant le peuple de formules. « Le droit du pauvre est un mot creux », dit *L'Internationale*. Les totalitarismes ont montré que les Droits de l'homme ne méritaient pas semblable indignité. De là à penser qu'ils méritent d'être les grands inspireurs de la vie publique, il y a un pas, qui ne méritait peut-être pas d'être franchi. Est-il sensé de demander à ce qui protège le citoyen des empiétements du pouvoir et des autres d'être le noyau d'une politique ? Le succès des Droits de l'homme dans ce rôle s'explique néanmoins. Du côté des libéraux, rien de neuf : s'en tenir à ces Droits est laisser le champ parfaitement ouvert à l'initiative individuelle source de tout bien. La nouveauté vient des contestataires, orphelins de l'idéal révolutionnaire qu'ils caressaient, et s'avisant que le formalisme démocratique leur offre un terrain de reconversion inespéré.

Il s'est produit une merveilleuse découverte qui a périmé d'un coup le parti et la dictature et transformé en un tour de main les plus irréductibles adversaires du droit formel en ses meilleurs défenseurs. Où avions-nous donc la tête ? Pourquoi aller chercher si loin quand il y a au-dedans même des principes et des valeurs démocratiques le ressort d'une protestation à peu près infinie ? Laissons aux orties le froc vétuste de la critique des fausses libertés et précipitons-nous dans une arène où les carrières ouvertes sont sans limites : il sera toujours possible d'être plus démocrate que la démocratie et vous serez dans ce rôle sa conscience exemplaire².

Péguy le disait déjà : « Avec la Déclaration des droits de l'homme on ferait la guerre tout le temps, toute la vie, tant qu'on voudrait³. »

Les Droits de l'homme contre la culture

La guerre, mais contre quoi ? Contre tant de choses qu'il serait vain de vouloir les passer en revue. Contentons-nous d'observer que le retournement observé par Gauchet – les Droits de l'homme, honnis comme ruse bourgeoise, élevés au rang de principe suprême –, s'accompagne d'autres retournements non moins curieux. Durant des décennies, des amis du peuple ont lutté pour délivrer les masses de l'aliénation dans laquelle les classes possédantes les maintenaient pour mieux les exploiter. À cette époque, nombre d'intellectuels considéraient que la culture classique avait été indûment confisquée par la bourgeoisie. Les comités d'entreprise emmenaient les enfants voir Molière et Racine, ouvraient des bibliothèques parce que la culture était censée émanciper les êtres – en attendant l'assaut contre la citadelle économique capitaliste. Avec le discrédit progressif, puis l'écroulement du contre-modèle soviétique, les ambitions ont dû être révisées : le renversement, à court terme et sans qu'on sache bien quoi lui substituer, de l'ordre économique régnant, n'est plus crédible. Dès lors, faute de pouvoir faire rendre gorge aux banquiers et aux industriels, la critique « radicale » a évolué, et s'est tournée contre les professeurs. L'école, de n'avoir pas abattu le capital, a été accusée de travailler à sa reproduction. Faire cause commune avec les masses n'a plus consisté à dénoncer leur aliénation par le capital, mais les protéger de l'aliénation par l'école telle qu'on la voyait fonctionner. Le capital, faut-il le préciser, s'est émerveillé de cette mutation – libérer les enfants et les adolescents de la culture scolaire ne revenant qu'à les livrer un peu plus aux « marques » et aux écrans. Ce faisant, la gauche européenne n'a fait qu'emboîter le pas, avec retard, à la gauche américaine qui, moins influencée par le marxisme, avait depuis longtemps pris pour cibles les défenseurs de la culture classique et leur hiérarchie des valeurs abusivement imposée.

² Marcel Gauchet, « Sous l'amour de la nature, la haine des hommes », in *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 203.

³ *L'Argent suite*, in *Œuvres en prose complètes III*, éd. Robert Burac, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1992, p. 937.

Christopher Lasch avait noté, au début des années 80, ce phénomène déconcertant : « Le trait le plus remarquable de ce débat sur la culture de masse est le fait que beaucoup de partisans de la gauche, par souci de se disculper du moindre soupçon d'élitisme, ont fini – pour défendre la culture de masse – par recourir à une variante de cette idéologie de la libre entreprise, qu'ils rejetteraient sur le champ si d'autres l'utilisaient comme un argument destiné à soustraire le monde industriel aux interventions gouvernementales⁴. »

Ce qui s'est passé aux usines Renault du Mans en 2005 illustre de manière frappante le phénomène. La bibliothèque, créée par le comité d'entreprise en 1945, a été fermée et les ouvrages dispersés en raison d'une fréquentation jugée insuffisante. « Ce que veulent les salariés, aujourd'hui, ce sont des chèques-vacances. » Mais à quoi bon un comité d'entreprise, s'il n'est là que pour distribuer un complément de salaire ? S'il n'a aucun projet, sinon de fournir un supplément de « pouvoir d'achat » à dépenser dans la consommation de « produits » prévus à cet effet par la machine économique ? Questions qui restent en suspens. Il semble que l'effondrement du marxisme ait emporté avec lui toute théorie de l'aliénation. « La notion d'humiliation avec ce qu'elle englobe d'affectif et d'irrationnel a remplacé celle d'aliénation. Les individus ont désormais toujours raison d'aimer ce qu'ils aiment et de faire ce qu'ils font, du moment que cela ne contrevient pas aux lois générales de la société⁵. »

Droits de l'homme et universalisme

Au-delà du respect de quelques règles formelles, les Droits de l'homme poussés à l'extrême réduisent à presque rien ce à quoi une société est susceptible de demander à ses membres d'adhérer. Ne reste, substantiellement, que l'uniformité dans les modes de consommation pour préserver une certaine unité. À cet égard, la construction européenne est exemplaire : les seuls points sur lesquels un consensus a été obtenu sont d'ordre économique. Pour ce qui est de la géographie, impossible de s'entendre sur des frontières. Celui qui oppose à l'intégration de la Turquie le fait qu'elle n'est pas en Europe se voit accusé de dissimuler sous des évidences cartographiques la volonté de faire de l'Europe un « club chrétien ». Argument assez étrange, car on peut se demander ce qu'il en serait de la disposition à repousser sans cesse les frontières et à accueillir au sein de la communauté quiconque manifeste le désir d'en faire partie, pour peu qu'il se plie à certaines règles, sans l'héritage historique du christianisme. Héritage dont, par ailleurs, il n'a pas été possible d'inscrire la reconnaissance dans les textes européens, quelques pays dont la France s'y opposant. L'Europe est dans une étrange passe. D'un côté, les questions économiques mises à part, elle ne peut s'accorder sur rien au-delà des

⁴ *Culture populaire ou culture de masse ?* (1981), trad. Frédéric Joly, Castelnau-le-Lez, Climats, coll. « Sisyphe », 2001, p. 34.

⁵ Christian Godin, *Petit lexique de la bêtise actuelle*, Nantes, Éditions du temps, 2007, p. 46.

Droits de l'homme ; de l'autre, une conception aussi minimale ne délimite en principe aucun espace, aucune communauté : l'idéal serait que l'Europe devienne le monde. Poussés à leur terme, les Droits de l'homme dissolvent la communauté qu'ils sont censés animer, la résorbent dans un grand tout. Ne restent que l'individu et l'humanité. En fait, non : dans le grand chaudron humain, les grumeaux ne manqueraient pas – régions de toutes dimensions, communautés de toutes sortes ne tarderaient pas à se solidifier, plus exclusives que les anciennes nations. On peut se demander ce que l'on aurait gagné au change.

La particularité française

Dans la dialectique du particulier et de l'universel, telle qu'illustrée par les Droits de l'homme en tant que principe organisateur d'une société, la France occupe une place singulière. Tocqueville a souligné combien le centralisme dit jacobin n'a fait que prolonger le centralisme que des siècles de monarchie avaient progressivement mis en place. Mouvement rendu nécessaire par l'hétérogénéité primitive du pays, créateur d'une « idée de la France » qui, transcendant des différences régionales considérables, frayait la voie à l'universalisme. L'universalisme français a donc, lui aussi, des racines plus anciennes que la Révolution – et, du reste, a peut-être atteint son apogée avant elle. Le discours de Rivarol, « De l'universalité de la langue française », répondait au sujet proposé en 1783 par l'académie de Berlin, qui tenait en trois questions : « Qu'est-ce qui a rendu la langue française universelle ? Pourquoi mérite-t-elle cette prérogative ? Est-il à présumer qu'elle la conserve ? » Le lauréat écrivait plaisamment : « Aristippe, ayant fait naufrage, aborda dans une île inconnue, et voyant des figures de géométrie tracées sur le rivage, il s'écria que les dieux ne l'avaient pas conduit chez des barbares. Quand on arrive chez un peuple, et qu'on y trouve la langue française, on peut se croire chez un peuple poli. Leibniz cherchait une langue universelle, et nous l'établissions autour de lui⁶. »

La Révolution a repris la vocation universelle de la France en substituant, au rôle civilisateur, la mission libératrice – du moins en Europe. Un des premiers chants patriotiques de la Révolution française, composé en 1791, commençait ainsi :

Veillons au salut de l'Empire, / Veillons au maintien de nos lois, / Si le despotisme conspire, / Conspirons la perte des rois. / Liberté, liberté que tout mortel te rende hommage, / Tremblez tyrans, vous allez expier vos forfaits ! / Plutôt la mort que l'esclavage, / C'est la devise des Français. / Du salut de notre patrie / Dépend celui de l'univers ; / Si jamais elle est asservie, / Tous les peuples sont dans les fers...

Parler d'empire n'était pas qu'une singulière anticipation de ce qui adviendrait treize ans plus tard. « Le monde est vide depuis les Romains », s'écriait Saint-Just dans son réquisitoire

⁶ « De l'universalité de la langue française », in *Rivarol*, éd. Jean Dutourd, Paris, Mercure de France, coll. « Les plus belles pages », 1963, p. 81-82.

contre Danton : il appartenait à la France de le remplir, en proposant un nouveau modèle à l'humanité.

Parmi les plus échevelés des partisans de l'universalisme révolutionnaire, mentionnons un curieux personnage, Jean-Baptiste Cloots, baron prussien, richissime et francophile, venu s'installer à Paris à la fin de 1789. Rebaptisé Anacharsis, auto-proclamé « Orateur du Genre humain », membre du club des Jacobins et du club des Cordeliers, Cloots devint citoyen français en 1792, siégea à la Convention comme député de l'Oise, parla de « Notre Seigneur Genre humain », appela de ses vœux la « Nouvelle Jérusalem », la cité universelle dont Paris, le Vatican de la Raison, serait le chef-lieu⁷. Son destin illustre assez, passé le temps des effusions, le mariage difficile entre la nation et l'universalisme. À la fin de 1793, quand tout opposant à la politique menée était accusé d'être un agent de « Pitt et Cobourg », étrangers et Français nés à l'étranger se trouvèrent exclus de la vie publique. Cloots fut arrêté, et guillotiné avec les hébertistes en mars 1794⁸. Était-il un cœur sincère ? Était-il un esprit fumeux enivré par sa propre emphase ? Difficile de trancher. Michelet, lui, a opté pour la première hypothèse – le décrivant, dans son *Histoire de la Révolution*, comme un « fol de génie », « l'ange blanc des Cordeliers ». On comprend cette tendresse : pour Michelet, l'amour exalté de la France se justifiait par le salut qu'elle devait apporter au monde.

Cela étant, contrairement à Cloots, Michelet ne prédisait ni ne souhaitait la disparition des nations. Par réalisme d'abord : il ne se faisait pas d'illusions exagérées sur l'amitié entre les peuples. « Enfants, enfants, je vous le dis : Montez sur une montagne, pourvu qu'elle soit assez haute ; regardez aux quatre vents, vous ne verrez qu'ennemis⁹. » Constat qui, notons-le, semblait

⁷ Dans une lettre à Fanny de Beauharnais, Cloots écrit : « Et pourquoi donc la nature aurait-elle placé Paris à distance égale du pôle et de l'équateur, sinon pour être le berceau, le chef-lieu de la confédération générale des hommes ? Ici s'assembleront les États généraux du monde. [...] On ira de Paris à Pékin, comme de Bordeaux à Strasbourg ; l'Océan, ponté de navires, unira ses rivages. L'Orient et l'Occident s'embrasseront au champ de la Fédération. Rome fut la métropole du monde par la guerre, Paris le sera par la paix... » Même sans ces perspectives eschatologiques, Balzac écrira encore dans *La Fille aux yeux d'or* : « Paris est la tête du globe, un cerveau qui crève de génie et conduit la civilisation humaine... »

⁸ L'Anglais Thomas Paine connut un destin parallèle à celui de Cloots, à ceci près qu'un heureux hasard différa sa décapitation et qu'il fut sauvé par Thermidor.

⁹ *Le Peuple* (1846), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992, p. 75. Michelet se montrait, en 1846, plus sensé que Hugo qui, lors de l'Exposition universelle de 1867, trois ans avant la guerre avec l'Allemagne, chantait la concorde humaine. « Ô France, adieu ! Tu es trop grande pour n'être qu'une patrie. On se sépare de sa mère qui devient déesse. Encore un peu de temps et tu t'évanouiras dans la transfiguration. Tu es si grande que voilà que tu ne vas plus être. Tu ne seras plus France, tu seras Humanité ; tu ne seras plus nation, tu seras ubiquité. Tu es destinée à te dissoudre tout entière en rayonnement, et rien n'est auguste à cette heure comme l'effacement visible de ta frontière. Résigne-toi à ton immensité. Adieu, Peuple ! salut, Homme ! » (« Paris », in *Politique*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985, p. 42-43). En 1883, Hugo acceptera l'hommage à lui rendu par la Ligue des patriotes de

rétrospectivement donner raison à Robespierre exaspéré par le bellicisme de Cloots, qui réclamait qu'on lançât des armées dans toutes les directions, prévoyant partout la victoire parce que les peuples se rallieraient avec joie et acclamations à leurs libérateurs¹⁰. Michelet avait un autre motif pour ne pas envisager la fin des nations : l'amour de la diversité. « C'est une force pour toute vie, de se circonscrire, de couper quelque chose à soi dans l'espace et dans le temps, de mordre une pièce qui soit sienne, au sein de l'indifférente et dissolvante nature qui voudrait toujours confondre. Cela, c'est exister, c'est vivre. Un esprit fixé sur un point ira s'approfondissant. Un esprit flottant dans l'espace, se disperse et s'évanouit. Voyez, l'homme qui va donnant son amour à toutes, il passe sans avoir su l'amour ; qu'il aime une fois et longtemps, il trouve en une passion l'infini de la nature et tout le progrès du monde. [...] Si, par impossible, les diversités cessaient, si l'unité était venue, toute nation chantant même note, le concert serait fini ; l'harmonie confondue ne serait plus qu'un vain bruit. Le monde, monotone et barbare, pourrait alors mourir, sans même laisser un regret. Dieu nous garde de nous perdre en lui¹¹ ! » Ces considérations n'empêchaient nullement Michelet d'approuver, d'applaudir Cloots quand celui-ci voyait en la France le flambeau du monde. Les dernières pages du *Peuple* ne cessent de ressasser le thème, comme une douce litanie.

France, glorieuse mère, qui n'êtes pas seulement la nôtre, mais qui devez enfanter toute nation à la liberté¹²...

Déroulède, à laquelle il accordera son patronage, et donnera à publier dans son journal *Le Drapeau* un poème patriotique, « À ceux qui reparlent de fraternité ».

¹⁰ À la séance extraordinaire de la Société des jacobins, le 22 frimaire an II (12 décembre 1793), Robespierre déclarait : « ... Lorsque [Brissot et Dumouriez] servaient les puissances étrangères et nous laissaient déclarer la guerre, le Prussien Cloots appuyait leurs opinions avec frénésie ; il faisait des dons patriotiques, vantait les généraux, et voulait qu'on attaquât tout l'univers... [...] Ses opinions extravagantes, son obstination à parler d'une République universelle, à inspirer la rage des conquêtes, pouvaient produire le même effet que les déclamations et les écrits séditieux de Brissot et de Lanjuinais. Et comment M. Cloots pouvait-il s'intéresser à l'unité de la République, aux intérêts de la France ? Dédaignant le titre de citoyen français, il ne voulait celui de citoyen du monde. Eh ! s'il eût été bon Français, eût-il voulu que nous tentassions la conquête de l'univers ?... Eût-il voulu que nous fissions un département français du Monomotapa [actuel Zimbabwe] ? Eût-il voulu que nous déclarassions la guerre à toute la terre et à tous les éléments ?... » (*in Anacharsis Cloots, Écrits révolutionnaires 1790-1794*, Paris, Champ Libre, 1979, p. 654).

¹¹ *Le Peuple*, *op. cit.*, p. 219-220.

¹² Péguy reprendra la même idée : « Quand les Français disent qu'ils se taillent un empire colonial, il ne faut pas le croire. Ils propagent des libertés. Quand Napoléon croyait qu'il avait fondé un immense empire, il ne faut pas le croire. Il propageait des libertés » (*Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in *Œuvres en prose complètes III*, *op. cit.*, p. 1346). Le 11 novembre 1918, Clemenceau s'écrie : « La France, hier soldat de Dieu, aujourd'hui soldat de la civilisation, sera toujours le soldat de l'Idéal. » De manière assez comique, avant la Grande Guerre, la France comptait dans sa marine des croiseurs baptisés *Descartes*, *Pascal*, *Galilée*, *Lavoisier*, *Victor Hugo*, *Jules Michelet*, *Ernest Renan*.

[En la France] nous trouvons à la fois le représentant des libertés du monde et le pays sympathique entre tous, l'initiation à l'amour universel. [...] Sans doute, tout grand peuple représente une idée importante au genre humain. Mais que cela, grand Dieu, est bien plus vrai de la France ! Supposez un moment qu'elle s'éclipse, qu'elle finisse, le lien sympathique du monde est relâché, dissous, et probablement détruit. L'amour qui fait la vie du globe, en serait atteint en ce qu'il a de plus vivant. La terre entrerait dans l'âge glacé où déjà tout près de nous sont arrivés d'autres globes...

Le christianisme avait promis, et [la France] a tenu. L'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas...

Que [l'enfant] sache, tout d'abord, que Dieu lui a fait la grâce d'avoir cette patrie, qui promulgua, écrivit de son sang, la loi de l'équité divine, de la fraternité, que le Dieu des nations a parlé par la France...

La patrie, ma patrie peut seule sauver le monde.

Michelet affirme que la France s'est trouvée elle-même, et distinguée du monde plus qu'elle ne l'avait jamais fait, en se donnant une mission universelle¹³. Dieu avait choisi Israël pour éclairer les nations, la France s'est élue elle-même en proclamant le futur droit commun du monde. (De là la propension à la radicalité des conflits franco-français qui prennent, de par la prétention universaliste, une dimension métaphysique – l'affaire Dreyfus est à cet égard exemplaire ; de là la difficulté de la France contemporaine à prendre sa place dans la compétition économique mondiale : pour elle, tirer au mieux son épingle du jeu, comme tant de pays se contentent de le faire, ne peut être un objectif valable¹⁴ ; de là les difficultés spécifiques avec la question de l'immigration, parce que l'articulation du national et de l'universel y est particulièrement délicate.) Que devaient faire, selon Michelet, les autres nations ? Se mettre à l'école de la France ? Sans doute. Mais en un sens particulier. Non pas en cherchant à lui ressembler. Mais en devenant des patries comme la France en est une. Car pour Michelet, la patrie a une valeur inestimable. Elle n'est pas un détour dont on pourrait se dispenser, elle est une étape obligatoire sur le chemin qui doit mener à la concorde planétaire : « La patrie est l'initiation nécessaire à l'universelle patrie. » Au demeurant, avouons-le : ceux qui pensent que les différentes communautés humaines sont des entraves à la citoyenneté mondiale qu'ils appellent de leurs vœux, ressemblent à ceux qui maudissent les familles pour le poids qu'elles font peser sur les enfants, sans songer que sans familles il n'y aurait pas d'enfants. Et dans l'hypothèse où l'on dépasse ses premiers attachements, on y parvient bien davantage grâce à eux

¹³ Michelet semble réaliser sur le versant français un amalgame des positions de Herder pour qui chaque peuple, chaque culture exprimait une facette de l'humanité, égale aux autres en mérite (position reprise par les romantiques), et de Fichte, insistant sur l'universalité de l'esprit allemand (si l'Allemagne méritait une préséance, c'était au nom de cet universalisme même).

¹⁴ Au point que, durant la campagne présidentielle de 2007, un consensus de fond sur une nécessité de « moderniser » la France pour l'adapter à la concurrence internationale, accompagné de divergences de détail, a dû se donner pour un débat grandiose, « projet de société contre projet de société ».

que malgré eux. L'erreur de Michelet, car il y en a tout de même une, est ailleurs : c'est de penser que du particulier à l'universel, il n'y a qu'une différence de degré. Ainsi écrit-il, dans *l'Introduction à l'histoire universelle* : « C'est surtout par le sens social que l'humanité reviendra à l'idée de l'ordre universel. L'ordre une fois senti dans la société limitée de la patrie, la même idée s'étendra à la société humaine, à la république du monde. » Il n'en est rien.

Les deux morales

Il n'en est rien pour une raison que Bergson expose dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. L'homme, remarque-t-il, a été fait pour vivre dans de très petites sociétés. De fait, ainsi a-t-il vécu jusqu'à une date très récente. D'une part parce que la terre était beaucoup plus légèrement peuplée qu'elle ne l'est aujourd'hui : après la révolution néolithique la population mondiale n'atteignait encore qu'une centaine de millions – et le milliard n'a été franchi qu'au début du XIX^e siècle. De surcroît, jusqu'au XX^e siècle, l'essentiel de la population vivait dans des villages de cent ou deux cents habitants – échelle que les habitants des métropoles contemporaines, submergés par le nombre, s'essayaient à retrouver dans leur petit agenda téléphonique. Quant au paléolithique, période de loin la plus longue dans le passé humain, l'effectif global de l'espèce ne dépassait pas quelques millions. Néanmoins, aussi dispersés que fussent les différents groupes, ceux-ci n'ignoraient pas l'existence des autres, et savaient que ces autres constituaient une menace redoutable, à laquelle il était vital de savoir faire face¹⁵. Aussi doit-on approuver Bergson, lorsqu'il souligne qu'une des premières fonctions de nos devoirs sociaux est de nous composer une attitude qui est celle de *l'unité devant l'ennemi*. « Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit¹⁶? » L'obligation sociale, selon Bergson, ne saurait se développer sans prendre appui sur un instinct social qui, les instincts se modifiant très lentement, concourt, comme jadis, au bon fonctionnement d'une société close, à même de lutter contre les autres. Ce principe se retrouve jusqu'au sein du moderne utilitarisme, ennemi du kantisme : à bien y

¹⁵ Cette réalité est remarquablement illustrée au début du film *2001* de Kubrick. Aussi précaire que fût l'existence des premiers hominiens confrontés aux prédateurs, aux aléas climatiques, à la disette, le plus grand danger résidait dans la rencontre avec un autre groupe. Jünger a pu mesurer, au sein du déchaînement mécanique de la Grande Guerre, la charge émotionnelle sans équivalent qui demeurerait attachée à la rencontre physique avec l'ennemi lors des assauts. « Un frisson m'ébranle alors les nerfs et c'est une sensation que je ne saurais comparer à aucune autre. Nos ancêtres les plus reculés, qui s'attaquaient encore aux gigantesques bêtes sauvages, ont dû l'éprouver et se rendre compte que l'homme est un adversaire autrement redoutable. Même pour nous, qui sommes habitués maintenant à vivre des semaines ininterrompues au milieu des pires épouvantes, cette rencontre équivaut, pour nos nerfs, à la plus dure des épreuves » (*Le Boqueteau 125. Chronique des combats de tranchées, 1918* (1925), trad. Théodore Lacaze, Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1987, p. 69).

¹⁶ *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005, p. 28.

regarder, sous des habillages philanthropiques, le véritable critère de l'utilitarisme social s'avère être le bien général de la communauté, la prospérité de la nation – autre manière de désigner et de mesurer sa faculté à tenir son rang dans la compétition avec les autres nations.

Utilitariste ou non, contrairement à ce que pensait Michelet, une morale universelle ne saurait en aucun cas être atteinte par le progressif élargissement d'une morale nationale : « Entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert¹⁷. » Citoyen du monde : cette expression est un oxymore, qui joint la cité, entité limitée, au sans limite. Entre une morale sociale et une morale humaine, dit encore Bergson, la différence n'est pas de degré, mais de nature.

Philia, agapè

Il peut être utile, pour mieux cerner cette différence de nature, de réfléchir sur les différents sens que le mot « amour » est à même de revêtir. Les langues occidentales actuelles se révèlent étonnamment pauvres quand il s'agit de nommer les variétés selon lesquelles on aime, ce qui n'aide pas à clarifier les idées. Le grec ancien, sur ce chapitre, disposait de quatre verbes : *stergein* [στέργειν], *eran* [ἐράν], *philein* [φιλεῖν] et *agapan* [ἀγαπᾶν]. *Stergein* servait essentiellement à désigner l'amour des parents pour leurs enfants, l'amour entre les membres d'une famille. *Eran* – même si Platon s'en est servi en parlant du mouvement vers les Idées –, avait des connotations charnelles que le moderne « érotisme » a retenues. *Philein* s'employait dans le cas d'une inclination, d'une affection qui pouvait être vive, d'un attachement qui pouvait être profond. Il en va de même d'*agapan*, avec une différence qu'on peut essayer d'exprimer ainsi : alors que la *philia* résulte d'une *poussée* vers l'objet, et du plaisir que procure sa présence, l'*agapè* procède davantage d'une *ouverture* à l'objet, de l'attention et de la valeur qu'on lui accorde. Ainsi quand il est dit, dans la première épître de Jean (4, 8), que Dieu est amour, c'est le substantif *agapè* qui est employé (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν). Cette différence dans les modes de l'amour – correspondant, dans le latin de la Vulgate, aux verbes *amare* et *diligere*¹⁸, aux substantifs *amor* et *caritas* –, permet de mieux comprendre un passage qui figure à la fin de l'Évangile de Jean (21, 15-17), quand Jésus ressuscité parle à ses disciples sur le bord du lac de Tibériade, après une pêche miraculeuse.

Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu [ἀγαπάς/*diligis*] plus que ceux-ci ? » Il lui répondit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime [φιλω/*amo*]. » Jésus lui dit : « Pais mes agneaux. » Il lui dit à nouveau, une deuxième fois : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu [ἀγαπάς/*diligis*] ? » – « Oui, Seigneur, lui dit-il, tu sais que je t'aime [φιλω/*amo*]. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. » Il lui dit

¹⁷ *Id.*, p. 27.

¹⁸ Le fameux « Aime et fais ce que veux » d'Augustin traduit le latin « *Dilige et quod vis fac* » (Commentaire à la 1^{ère} Épître de Jean, VII, 8).

pour la troisième fois : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu [φιλεῖς/*amas*] ? » Pierre fut peiné de ce qu'il lui eût dit pour la troisième fois : « M'aimes-tu [φιλεῖς/*amas*] ? », et il lui dit : « Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je t'aime [φιλω/*amo*]. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. »

On se demande, à lire la traduction de la Bible de Jérusalem, pourquoi Jésus pose à trois reprises la même question, pour obtenir trois fois la même réponse. Le texte grec (et latin) apporte la lumière : il y a « aimer » et « aimer ». Jésus emploie, pour interroger, le verbe *agapan*, et Pierre, pour répondre, le verbe *philein*¹⁹ ; autrement dit, Pierre ne répond pas à la question qu'on lui pose ! Voilà pourquoi Jésus réitère sa demande, dans les mêmes termes. Obtenant une réponse identique il finit, la troisième fois, par employer lui aussi *philein*. Sans doute a-t-il renoncé à demander à Pierre ce à quoi celui-ci n'est pas encore prêt, et entend-il éviter de le mettre, une troisième fois, en défaut. Mais il laisse, par ses questions répétées, un objet de méditation dont le sens s'éclairera le moment venu.

Il y a une analogie entre les deux modes de l'aimer que sont la *philia* et l'*agapè*, et les deux types de morales précédemment évoqués, morale sociale et morale universelle. S'il est impossible d'avoir de la *philia* pour tout le monde, il est, au moins en principe, possible d'avoir de l'*agapè* pour quiconque, dès lors que cette forme d'amour n'est pas déterminée par la part de soi qu'on y projette, et qui trouve à se satisfaire, mais par une disposition intérieure à l'accueil. On retrouve là la différence non de degré, mais de nature. Rappelons que selon Bergson, on ne parvient pas à l'humanité par étapes, par élargissements successifs du cercle des prochains – famille, cité, nation... – mais par un bond qui doit faire aller plus loin qu'elle. Tel est un rôle essentiel de Dieu dans le christianisme : « Notre Père » désigne moins Dieu comme père de chacun de nous pris individuellement, que comme « père de nous » ou, plus exactement, « père *du* nous », père de ce qui nous permet de dire « nous ». « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », dit Jésus (Mt 18, 20) – ce qui signifie que par Lui des êtres humains assemblés, quels qu'ils soient, se trouvent toujours en mesure de dire « nous ».

Une telle possibilité ne va nullement de soi. Les régimes totalitaires, aussi universalistes qu'ils aient pu se vouloir, ont dû, faute de Tiers extérieur et rassembleur, exclure en permanence sous-hommes ou ennemis du peuple, et se livrer à des sacrifices humains à une échelle sans précédent. C'est un des enjeux majeurs du judéo-christianisme que de construire une possibilité universelle du « nous », différente des « nous » sacrificiels qui, aussi fédérateurs soient-ils, se fondent sur l'exclusion de victimes, à tout le moins sur l'existence d'« autres » qui ne font pas partie de la communauté. La question est de savoir si un tel « nous », non-sacrificiel, valable dans la cité céleste, est viable sur terre, au quotidien ; si, la violence humaine étant ce qu'elle est, le sacrifice n'était pas, aussi injuste et ignoble soit-il, un mode de fonctionnement relativement

¹⁹ André Chouraqui, dans sa traduction de l'Évangile de Jean, marque la différence en traduisant *agapan* par « aimer » et *philein* par « chérir ».

« économique » pour les sociétés humaines, sa disqualification exposant celles-ci, qui espèrent la concorde générale, à des résurgences en leur sein de la violence sur des modes particulièrement catastrophiques. Pierre, on l'a vu, n'était pas transi par l'*agapè* ; et pourtant, c'est sur lui que le Christ a choisi de fonder son Église. Peut-être faut-il y voir un signe que l'*agapè*, pour l'humain, n'est pas directement accessible ni habitable ; qu'il n'y parvient, au mieux, que par bribes.

Différents modes de vérité

Certains pensent que les seuls obstacles à l'harmonie mondiale, au « nous » universel, sont quelques différences à expliquer et à lisser, quelques restes d'ignorance à dissiper. Représentatif de cette croyance contemporaine, Michel Serres : « Quand, à coups d'objets-monde, les murs de la maison s'étendent vers un horizon universel, [...] quand les frontières s'effacent et que tous les matins celui qui dit "oiseau" communique avec celui qui dit *Vogel*, *bird*, *uccelo* ou *passajo*, les haïra-t-il aussi intensément parce qu'il ne parle pas la même langue et ne prie pas les mêmes dieux²⁰ ? » Il y aurait de quoi rire. Froissart mentionne qu'en 1337 le Parlement de Londres, voyant les écoles abandonner le français pour n'enseigner qu'en anglais, s'inquiéta et recommanda aux nobles et aux bourgeois de continuer à faire apprendre le français à leurs enfants, *en vue des guerres à mener sur le continent*²¹ ! Le Parlement ne semblait pas redouter que de savoir dire « oiseau » les jeunes Anglais jetassent leurs armes pour fraterniser avec les Français. Rappelons également que les élèves français qui se destinaient à la carrière d'officier devaient obligatoirement, dans les décennies qui précédèrent la Grande Guerre, choisir l'allemand comme première langue étrangère : non à des fins de réconciliation avec l'ennemi, mais pour savoir, le moment venu, mieux le combattre et le battre. La connaissance de l'Allemagne était très certainement supérieure, à cette époque, à celle d'aujourd'hui, où nous sommes voisins dans l'Union européenne et où les cours d'allemand sont désertés. Ajoutons qu'innombrables furent dans l'histoire des conflits inexpiables, opposant des populations parlant la même langue et priant les mêmes dieux. René Girard l'a maintes fois souligné : bien plus que les différences, c'est leur effacement qui porte les plus grands dangers de violence. Un esprit non

²⁰ *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001, p. 297. On retrouve la foi hugolienne dans la pacification du monde par le progrès technologique : « Tous les railways qui paraissent aller dans tant de directions différentes, Petersbourg, Madrid, Naples, Berlin, Vienne, Londres, vont au même lieu : la Paix. Le jour où le premier air-navire s'envolera, la dernière tyrannie rentrera sous terre » (*Politique, op. cit.*, p. 23). On notera aussi que le grand communicant d'aujourd'hui estropie les langues de ceux avec qui il communique (*uccelo* à la place d'*uccello*, *passajo* à la place de *pájaro*).

²¹ « Encorres fu il ordonné et aresté que tout seigneur, baron, chevalier et honnestes hommes de bonnes villes mesissent cure et dilligence de estruire et aprendre leurs enfans le langhe françoise, par quoy il en fuissent plus able et plus coustummier ens leurs gherres » (*Chroniques, Livre I, Le Manuscrit d'Amiens*, éd. George T. Diller, 5 vol., Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1991-1998, t. I, p. 221).

prévenu peut le constater tous les jours. Mais, comme Wittgenstein l'avait noté : « Des hommes ont jugé qu'un roi pouvait faire de la pluie ; nous disons que cela contredit toute expérience. Aujourd'hui on juge que l'avion, la radio, etc., sont des moyens pour le rapprochement des peuples et la diffusion de la culture²². »

Il faut s'y résoudre : ni le téléphone portable, l'appareil-qui-permet-de-dire-je-t'aime, ni le web 2.0, ce prodige d'interactivité, ni les nouvelles technologies en général, seraient-elles nanométriques, n'effaceront la tension entre les deux morales dont parlait Bergson, la morale sociale qui vise à la cohésion d'une communauté, d'une société particulière et doit, entre autres, permettre à cette société de tenir tête aux autres, et la morale universelle, qui invite à considérer chaque homme en tant qu'homme. Tension il y a – même si, en général, il faut le reconnaître, nous ne la sentons pas trop, nous n'en souffrons pas excessivement. Cela, grâce à notre naturelle faculté à changer de façon d'appréhender les choses, de références, de critères d'évaluation en fonction du contexte. Ce phénomène a été bien décrit par Paul Veyne : « Il n'y a pas de vérités contradictoires en un même cerveau, mais seulement des programmes différents, qui enserrent chacun des vérités et des intérêts différents, même si ces vérités portent le même nom. [...] Notre vie quotidienne est composée d'un grand nombre de programmes différents et l'impression de médiocrité quotidienne naît justement de cette pluralité qui, dans certains états de scrupule névrotique, est sentie comme une hypocrisie ; nous passons sans cesse d'un programme à l'autre, comme on change de longueur d'onde à la radio, mais nous le faisons à notre insu²³. » Ainsi, pourrait-on dire, entre l'amour des proches, des siens, des membres de tel ou tel groupe auquel on appartient, de ses compatriotes, de ses coreligionnaires, amour qui distingue, et donc exclut, et l'amour du prochain, qui accueille, en principe, tout être humain. Nulle contradiction en cela, comme il a été dit : seulement une variation au gré des situations, des circonstances. Il doit y avoir un mot grec pour exprimer cela – voire plusieurs.

²² *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer* (1967), trad. Jean Lacoste, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Le bruit du temps », 1982, p. 117.

²³ *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (1983), Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1992, p. 96-97. Le mot « programme », trop rigide, trop algorithmique, aurait été avantageusement remplacé par le plus souple et vague « mode de pensée ».