

Séminaire de philosophie politique

Le civique

Ecole nationale de la magistrature (ENM)
26-30 janvier 2015

Synthèse des débats

La pensée politique moderne ne commence pas avec Hobbes mais avec la tradition civique. Cette tradition civique affirme que l'homme est un animal politique : il n'y a pas de *logos* sans *philia*. On ne peut penser et parler seul. Le civique, ce sont toutes les capacités politiques qui permettent à l'homme de penser avec son semblable. Le civique a toujours eu du mal à trouver sa voie, précisément parce qu'elle relève à l'origine de l'Antiquité et non de la modernité. En cela, cette tradition a toujours été recouverte par la notion républicaine du civisme qui n'épuise pas la notion de civique. Le civisme lui-même a été supplanté par le terme de citoyen. Nous ne pouvons nous défaire de la communauté à laquelle nous appartenons, ni de notre époque. « L'art qui s'occupe de l'âme s'appelle politique » (Platon dans le *Gorgias*). Or, c'est toute l'ambition de la tradition civique de pouvoir articuler l'individu et le politique.

Première journée

Machiavel et le civique (Emmanuel Roux)

Le nom de Machiavel est généralement rattaché au machiavélisme, sens péjoratif forgé par les Jésuites et les protestants qui en firent une cible de choix (en raison notamment de son attaque du pouvoir pontifical). La tradition civique est née dans l'Antiquité, Machiavel va la reformuler. L'écriture du *Prince* est très limitée dans le temps pour une occasion particulière (occasion à saisir pour le prince de Médicis). La pensée politique de Machiavel consiste à refonder la démocratie. Les thèmes récurrents sont la résistance à la Fortune et la relation entre dominants et dominés, mais aussi les formes politiques pour concevoir une vie libre et la résolution de la tension entre religion et politique. Le civique va traverser toutes ces questions. À cette époque, la notion de civique est en crise : il faut passer d'un civique classique à un civique moderne.

Comment résister à la Fortune ? Il faut déchristianiser la Fortune, sortir de la Providence, la naturaliser. La réponse est individuelle (exemple du « Lion et du Renard ») : il faut être impétueux. Il faut ensuite savoir réguler cette impétuosité. Pour Rousseau, Machiavel permet de démystifier le pouvoir (en cela, il donne des armes au peuple). Pour Machiavel, Rome est devenue grande car les conflits ont pu être régulés. En quoi la manière de poser la question civique est-elle encore actuelle ? Il faut dégager un espace propre à l'homme qui lui permette d'avoir des capacités.

Il faut pouvoir mesurer les degrés de corruption (c'est lorsque la cité n'est plus en mesure de produire les médiations qui la régulent). Les conflits doivent être régulés au profit du corps politique. Les tumultes ne sont pas nuisibles. Il faut créer les conditions sociales pour créer la civilité, ce grâce à la médiation des institutions qui doivent donner des limites. Les sens des limites sont un aspect fondamental du civisme. Il faut également être attentif à la production matérielle du Bien commun. Ce n'est pas par la raison qu'on respecte la loi mais par des mœurs.

Le christianisme, la démocratie et le néolibéralisme (Bernard Bourdin)

Le civisme est avant tout lié à la question des limites. Or, avec le néolibéralisme, nous retrouvons une véritable subversion des limites dans la mesure où il déterritorialise l'espace et définitive l'action. La mondialisation n'est pas un universel. Le néolibéralisme détruit la transcendance de la loi, il la désymbolise pour la transformer en normes et règles immanentes. Le néolibéralisme est une philosophie politique qui sort de la politique et se base sur le désir

illimité de chacun. Le catholicisme s'oppose plus au libéralisme qu'à la démocratie (d'un point de vue historique). Un peuple n'est pas une procédure : nous sommes les héritiers d'une histoire. La condition politique, c'est le Droit, l'Éthique et l'Histoire qui permettent de symboliser. Un corps est une limite non seulement physique mais symbolique. C'est le même cas pour une communauté politique. La frontière permet l'altérité. Une démocratie n'est possible que dans un espace concret.

Nous retrouvons entre le christianisme et la démocratie des correspondances qui n'en ont pas fini d'être épuisées :

La Trinité : Dieu est Un en Trois, il y a de l'altérité.

L'incarnation : Dieu s'est fait juif : il y a un rapport à l'espace-temps.

L'Église est universelle car elle porte des particularités.

Eschatologie : la condition historique est limitée (pas de perfection par l'histoire).

Le péché : personne n'est indemne de connaître le mal (le mal est une question politique).

Il y a dans la condition humaine une dimension tragique. Être citoyen est une chose, être civique en est une autre. Nous retrouvons dans le christianisme une dimension civique et une désacralisation du politique dans la mesure où les souverains peuvent être jugés par une autorité supérieure. Il n'y a pas de rapport au réel sans médiation, or le christianisme est la religion sans médiation par excellence. Le christianisme peut apporter dans nos sociétés sécularisées l'amour à la justice, le pardon à la loi, et plus largement la fraternité, liée à une éthique de la responsabilité.

La Cité des droits de l'homme (Giulio de Ligio)

Existe-t-il une Cité entièrement déterminée par les droits individuels ? C'est un fait que les droits de l'homme constituent l'alpha et l'omega de notre société. Les droits seraient la condition du Bien collectif que les individus interprètent différemment. La formation des droits provient d'expériences collectives et ne peut s'épuiser. Les objections vis-à-vis des droits de l'homme sont nombreuses : les droits individuels sont abstraits et subjectifs. Ils se soustraient donc à la vérité et aux communautés historiques.

Pris au sérieux, le civisme est autre chose qu'un supplément d'âme. Le civisme démocratique constituerait une adhésion à une société liée à la théorie des droits. Mais il y a un risque : la passivité citoyenne et la décomposition sociale. La dialectique de l'homme et du citoyen suggère la complexité humaine. Les droits ne sont pas tout. Ils sont un des termes de la condition politique. Ils ne se présentent pas uniquement comme une propriété individuelle mais comme une possibilité de tout déterminer. Lefort critique la lecture des droits de

l'homme par Marx qui n'en voit qu'une version négative (une liberté formelle bourgeoise qui permet toujours l'exploitation). Marx ne voit pas la portée pratique des droits de l'homme qui ont pu être le moteur d'émancipations collectives. Le pouvoir selon Lefort est vide : l'Homme dans la démocratie est celui qui a le droit d'avoir des droits. L'affirmation des droits entraîne le soutien en politique dans la mesure où elle permet l'existence d'un espace public (par exemple grâce à la liberté d'expression). Les droits de l'homme à la fois indéterminent et tissent la Cité.

Pour Villey, un droit de l'homme se contredit avec d'autres droits de l'homme : ils sont donc incompatibles avec la possibilité d'une politique commune. Nous serions alors en présence d'une lutte de l'Homme contre le citoyen. Une politique des droits de l'homme risque donc de nous mettre dans une position déchirante. Comme l'écrit Castoriadis, une fois que les droits de l'homme sont garantis, il s'agit de savoir ce que l'on veut faire en société, en commun.

Tocqueville et le paradoxe du civisme (Frédéric Cohen)

Nous sommes aujourd'hui en face d'un double constat : d'un côté, nous consentons à la démocratie dans la mesure où elle nous pourvoit des droits. De l'autre, nous sommes inquiets de son impuissance à se gouverner collectivement.

Lorsque Tocqueville décrit la société américaine, il commence par être surpris par le progrès civilisationnel qu'elle a produit. Il voit dans la démocratie américaine l'avenir du monde. Le triomphe de l'État social n'est cependant pas univoque. Il peut être équivoque. Même fondé sur la souveraineté du peuple, le régime démocratique peut être despotique. Une douce tyrannie civilisée, où les individus se désintéressent du bien public. La démocratie triomphe car elle révélerait notre commune humanité. Mais trop soucieuse de l'homme en général, sans médiation, elle risque d'évacuer le problème du bien commun de la Cité. Si la démocratie apparaît comme un progrès de la civilisation, sa dynamique propre peut amener à une désorientation des mœurs qui constituent le soubassement des lois. La civilité démocratique commence donc « par en bas » avant d'être accompagnée par les lois. La démocratie en Amérique n'a pas commencé par une fondation violente mais par une extension du civisme. Le régime démocratique reste silencieux sur les fins de la Cité. La démocratie est donc marquée par un relativisme des valeurs. Lors de l'inquisition, on brûlait les livres contre l'Église, en démocratie on dissuade même les hommes de les écrire. La démocratie est susceptible de basculer dans une majorité gouvernant pour son intérêt particulier. La majorité est toujours la plus forte mais pas toujours la plus sage. Le nombre devient le critère du Bien. On en vient ainsi à confondre la majorité avec le Bien commun qui n'est plus une finalité. Le

bien devient utilitaire à des fins particulières, c'est l'intérêt qui prédomine. Le pouvoir politique est donc constamment obligé de recréer du lien social en montrant aux individus leurs intérêts. Il y a toujours eu en démocratie des serviteurs et des maîtres, mais le serviteur peut se percevoir à l'égal du maître en démocratie. Face à cet excès du sentiment du semblable, il voit dans les bornes de la nation une institution sage qui permet de percevoir le différent.

L'égalité, le sentiment de similarité conduit à la perte du sentiment politique qui suppose le *dissensus*. L'homme démocratique se refuse à toute grande ambition au profit de petits plaisirs privés. La volonté d'égalité est sans fin. La passion de l'égalité est une passion de l'éternelle refondation. Cette passion conduit les individus à renoncer à leur liberté politique. L'individu démocratique pense que l'humanité peut se réconcilier avec elle-même, il parle de la religion de l'humanité. Si le mouvement d'égalisation est irrésistible, cela ne veut-il pas dire que le peuple n'a pas la capacité à s'auto-gouverner (c'est-à-dire à mettre fin à ce mouvement) ? Il y a l'idée au fond que nous n'aurions pas le choix. Pour Tocqueville, il faut mettre des bornes à cette aspiration à l'égalité tout en l'acceptant.

Deuxième journée

Le sentiment civique chez Simone Weil (Robert Chenavier)

Simone Weil (1909-1943) est une philosophe française dont la vie fut aussi bien marquée par l'écriture d'une œuvre considérable que par un engagement qui va du partage de la condition ouvrière à la guerre d'Espagne. En lui refusant des missions dangereuses en France, elle se laisse mourir de chagrin en Angleterre. L'un de ses ouvrages majeurs est *L'Enracinement* qu'elle a rédigé à Londres à la fin de sa vie. Sa pensée est dirigée contre les États et les Églises mais revendique l'appartenance nécessaire à une collectivité. Son anticivisme peut se rapprocher de celui d'Antigone qui se place d'un autre point de vue qui lui paraît supérieur. L'opposition entre la justice et les lois se retrouve très souvent chez Simone Weil. Pour elle, le social est un sentiment collectif, tandis que la Cité est une médiation dont on n'a pas directement conscience. L'enracinement permet l'esprit civique, qui est un attachement à la liberté.

La vie en société n'est pas fondée sur la souveraineté des hommes et des lois. Au-dessus de la souveraineté des hommes, il y a la souveraineté des principes qui sous-entendent des obligations. L'obligation prime le droit. L'accomplissement effectif d'un droit ne vient pas du détenteur du droit mais des autres personnes qui reconnaissent leur obligation à reconnaître ce droit. Elle constate le désordre actuel et la contradiction des obligations. L'obligation est inconditionnée et ne relève pas de ce monde, c'est quelque chose qui donne de la légitimité à la Cité. Il faut accepter d'être soumis à des impératifs absolus pour des choses relatives.

Tout est interprété dans notre société comme une relation instrumentale, y compris la religion. Elle ne veut pas un retour à la tradition, mais elle estime qu'il doit exister un principe transcendant qui permette la critique de la société. Le lien social est le sentiment d'obligation à accomplir. Comment replacer la transcendance sans qu'il y ait domination ? Il faut qu'il y ait une extériorité de la source du droit par rapport à son incarnation. Il faut trouver les paroles justes. L'éducation est fondamentale. Il ne suffit pas de donner la direction mais il faut également assurer des mobiles, sous peine que l'on se retrouve dans un moralisme formaliste inefficace. Lorsqu'il n'y a pas de pensée, il n'y a plus de liberté de pensée. Il faut écrire des choses éternelles pour être sûr qu'elles sont d'actualité. Les exigences de Bien, de Vérité et de Juste n'adviennent pas au bout d'un processus immanent (c'est l'erreur de Marx) mais transcendent l'Histoire.

La tradition civique aux États-Unis (Renaud Beauchard)

Les États-Unis seraient *a priori* la patrie de la bourgeoisie, où l'individu serait détaché de ses semblables sans notion de bien commun. Or, la propriété, dans la tradition civique américaine, est à la base de la vertu civique.

Nous sommes désormais passés d'une conception civique de la corruption à une conception transactionnelle. Avant, les lobbies étaient interdits. La tradition civique était liée à la démocratie participative et distributive.

Il existe une origine protestante de la tradition civique américaine. Le pasteur Jonathan Edwards envisageait au XVIII^e siècle le péché comme *hubris*. La véritable vertu est la bienveillance à l'égard de l'existence. Emerson a développé le principe de compensation : il faut limiter le désir illimité de l'homme. La vertu est un engagement irrationnel envers la République et ses lois. William James est aussi un penseur central dans la tradition civique : le sentiment est central chez lui, et il faut se méfier d'un excès de rationalisme. Il y a un besoin d'appartenir à des communautés partagées de risques. Pour lui, l'introduction du travail salarié a miné la morale du producteur indépendant. L'opposition au travail salarié va être centrale dans la tradition civique du XIX^e siècle. À la fin du XIX^e, il y a l'idée que le salariat va être temporaire grâce à l'accès progressif à la propriété, ce qui ne sera jamais le cas. Le populisme américain du XIX^e siècle s'oppose donc au capitalisme. La défaite du mouvement populiste apparaît avec Taylor : la production illimitée va supplanter l'éthique du producteur.

Un auteur comme Dewey va considérer le travail honnête comme une dimension fondamentale de la culture démocratique. Martin Luther King appelait à la fois à la Justice et au pardon. La seule façon de triompher de la haine de l'ennemi est de lutter contre le ressentiment sans faire appel à la position victimaire qui suppose une supériorité morale. L'affrontement doit se faire d'égal à égal. Ce qui effraie King dans son voyage en Amérique du Nord, c'est le manque d'institutions et la pauvreté. Si dans le Sud la démocratie participative est facilement réalisable, c'est beaucoup plus difficile dans le Nord. Cette tradition civique est un surmoi de l'individualisme possessif américain, mais cette tradition s'est fissurée, faute notamment d'une théorie globale cohérente.

Altruisme, civisme, universalisme (et leurs adversaires) (Frédéric Worms)

Le civisme et le soin posent un problème commun à la philosophie politique. Il nous faut nous appuyer sur l'un et l'autre. Le civisme et le soi sont des adversaires communs : le cynisme (un certain réalisme politique ou une réparation de la politique et de la morale) et la violence. Les institutions politiques ne suffisent pas. Ce qu'il faut entendre par civisme, c'est un supplément

au statut de citoyen qui vise à une action concrète avec une disposition morale. Le civisme est donc à la fois politique et moral. Le problème de fond du civisme est la question des limites du politique.

Le monde commun est d'abord la construction d'un monde public ou politique. Le service civique paraît toujours en deçà du service militaire : le civique est à la fois une activité basse et vise à une tâche politique noble. Le soin est politique et la politique exige du soin. Ce qui paraît premier dans le soin, c'est une urgence vitale. La question est aussi moralement : « Pourquoi dois-je soigner ? » Il y a donc à la fois une philosophie de la vulnérabilité et de la bienveillance liée au soin. Le soin est deux fois politique, car le soin est un pouvoir dans la mesure où il entre dans une relation asymétrique. Le soin complet des individus passe par des institutions de Justice. Le soin parental, amical, amoureux, a besoin d'un cadre politique pour s'exercer.

Toutes les activités de soin supposent des normes de justice dans la mesure où le besoin d'être soigné recouvre une injustice. Si le soin dans toutes ses dimensions en appelle au politique, inversement le politique exige un certain soin : prendre soin du politique, c'est apporter à la relation plus concrète une dimension de respect mutuel. Le civisme est plus qu'un supplément moral dans la mesure où il s'incarne dans une activité concrète qui vise l'abstrait. La politesse, disait Alain, est le début de la politique. Il s'agit également de prendre soin du monde : il n'y a pas de monde juste sans un monde vivant et inversement. Il faut aussi repenser l'importance de l'acte individuel dans le politique : l'exemple.

Terrorisme, violence et civilité (Antoine Garapon)

Pour comprendre ce qui s'est passé avec les attentats de *Charlie Hebdo*, il faut articuler violence, sacré et politique.

La terreur que nous avons éprouvée est due à la discrimination des victimes (journalistes, policiers...). C'est une irruption violente de l'archaïque dans la modernité. Il n'y a pas que la langue qui est particulière, il y a aussi l'image qui ne peut être comprise que lorsqu'elle est sortie de son contexte. Les actes terroristes s'adosent à un récit de justice : « On a vengé le Prophète. » On a pu vivre jusque-là car la souveraineté territoriale avait pu mettre fin aux guerres de Religion. Ce n'est plus le cas. Le problème que se pose la société est de régler la violence qui renvoie au fondement anthropologique de la Cité. Il y a une bonne et une mauvaise violence. La violence qui fonde et la violence qui détruit. La violence que nous avons connue renvoie à la destruction au nom du sacré de ceux qui se moquent du sacré.

Il faut faire une différence entre la liberté d'expression et la critique du sacré. Le néolibéralisme est pour le pouvoir et contre l'autorité, accompagnant une désymbolisation et le sécuritaire. Le sacré républicain ne permet plus de réguler la violence. Le risque est la crise sacrificielle pour arrêter la réciprocité de la violence. Ce que souhaitent faire les jihadistes, c'est de provoquer l'État en espérant qu'il montre un visage anti-musulman et raciste. C'est un piège qu'il faut éviter, mais le sacré républicain ne suffit pas. Le civisme ici peut être un recours qui appelle à un engagement personnel emprunt du sens des responsabilités.

Troisième journée

La tyrannie des modes de vie (Marc Hunyadi)

Le dogme de la séparation du public et du privé est un dogme libéral censé protéger les droits des individus. Théorisé par Locke, il s'agit d'articuler la sphère individuelle et l'État en posant la limite des pouvoirs du politique. Dans sa lettre sur la tolérance, il souligne que la question du salut n'est pas une question de vérité et de conscience personnelle : « le soin des âmes n'appartient pas au magistrat ». Pour lui, la propriété est une extension de la personnalité qui ne peut faire l'objet de l'intrusion de l'État. Rawls va corriger cet axiome en considérant la possibilité de redistribuer la propriété. Chacun doit être capable de poursuivre son idéal de vie privée dans les limites de la loi. L'État ne doit pas interférer.

Or, il se trouve que nous produisons par nos libertés individuelles des tyrannies de mode de vie. Prenons comme exemple la robotisation de la vie sociale : nous vivons en partenariat croissant avec des robots. Une société de Singapour a déjà nommé un robot à son conseil d'administration avec droit de vote sous prétexte qu'il est capable de gérer une masse d'informations que l'humain est incapable de traiter. Ce techno-monde est autonome et s'impose sans que nous le voulions. Alors même que les règlements techniques bourgeonnent, la question éthique principale est évacuée : voulons-nous abandonner notre monde, et les plus vulnérables, aux robots ? C'est parce qu'on se focalise sur les droits individuels que s'impose la tyrannie des modes de vie. Le problème des modes de vie, c'est qu'ils sont globaux. Pour pouvoir les critiquer, il faut pouvoir repenser la division du public et du privé. En se retirant soi-disant du cours du monde, le libéralisme l'impose.

La parcellisation des éthiques (éthique de l'entreprise, des affaires, du soldat, de la médecine...) réduit l'éthique au néant. Les comités éthiques servent avant tout à justifier le système plutôt qu'à le critiquer. L'éthique d'aujourd'hui est incapable d'évaluer. Nous pouvons avoir un monde qui réponde à tous les critères de justice et avoir un monde dont la culture est invivable. Les pathologies sociales sont incompatibles avec les principes de justice. Il s'agirait de se réapproprier ses modes de vie. Une réponse individuelle est illusoire (refuser le téléphone portable, de prendre l'avion...), mais l'institution politique est nécessaire. Cette institution ferait l'objet d'une volonté commune (Fukuyama proposait par exemple un ONU des biotechnologies). La puissance des outils virtuels peut aussi être démocratique et contribuer à des mobilisations (par exemple le Printemps arabe). Il faut recréer une institution du commun qui constituerait un étage supérieur remettant en cause le partage public/privé.

Les nouvelles fractures sociales et culturelles (Jean-Pierre Le Goff)

Nous retrouvons aujourd'hui trois fractures culturelles centrales : un nouvel individualisme, des nouvelles formes de précarité sociale et des conceptions différentes du développement des stades de vie. Ces fractures peuvent être observées à partir du microcosme du village. Le village est un lieu où l'on retrouvait trois traits : l'habitation, le travail et le loisir, et des rapports de proximité. Il y avait un attachement à la petite patrie avec un poids important du collectif, où le monde n'apparaissait pas comme un immense chaos. Désormais, le village est un village dortoir : on y vit que pour dormir (il n'y a plus de travail et plus de loisir).

Le nouvel individualisme est lié à la multiplication des clôtures, y compris au sens propre où les terrains deviennent fermés et signalés propriété privée. Le rapport à la nature fait aussi l'objet d'une fracture : certains considèrent qu'il est inconcevable de se promener dans la nature sans fusil (chasse) et pour d'autres c'est l'inverse (il est inconcevable d'avoir une arme, il faut un vélo). Le rapport à l'institution est ambivalent : les nouveaux arrivants des villages demandent ce que peut pour eux le village (mentalité du client roi) tout en ayant un discours critique de gauche. L'ordre de proximité s'est perdu : les gens ne s'arrangent plus entre eux donc ce sont les gendarmes qui interviennent d'autant plus. Dans l'ancien monde, la pauvreté n'était pas synonyme de destruction identitaire dans la mesure où l'individu était inscrit dans un collectif de solidarité. La pauvreté était compatible avec l'estime de soi et l'autonomie. Aujourd'hui, la pauvreté est marquée par l'absence de travail, la destruction familiale qui vont de pair avec la perte de l'estime de soi.

Les nouveaux âges de vie sont également fondamentaux pour saisir les mutations contemporaines. Avant Mai 68, les individus étaient névrosés, ils sont dorénavant narcissiques. L'éducation n'était pas rationalisée mais était l'œuvre d'un sens commun. Elle était basée sur la frustration et la contrainte, elle l'est maintenant sur le moi de l'enfant et son projet personnel. Avant, il allait de soi que la vie comportait des désagréments dont il fallait s'accommoder. L'éducation se faisait en amont de l'école, l'individu y entrait donc déjà socialisé. Il y avait un rituel : « Désormais, tu n'es plus un bébé », « Si tu te comportes toujours comme un bébé, on va te faire honte. » Dans l'ancien monde, on concevait que l'adolescence était un stade à part où l'on flirtait avec la limite, c'était l'âge de l'expérimentation, mais maintenant l'adolescence n'est plus considérée comme un stade à part. En ce qui concerne le rapport à la mort, autrefois les adolescents se rendaient aux enterrements, désormais ils ne s'y rendent plus car les parents ont peur que ce soit pour eux une expérience traumatisante. Le problème de Mai 68 consiste en ce que ces événements ont

inauguré la confusion entre autorité, pouvoir et domination. L'autonomie est érigée en absolu et le mal vient de l'extérieur.

Qu'est-ce qu'une société décente ? Orwell avec Péguy (Édouard Jourdain)

George Orwell (1903-1950) est un écrivain et journaliste britannique, connu pour son célèbre roman *1984* ; il a aussi écrit de nombreux articles politiques et des récits témoignant de la condition sociale de son époque comme *Dans la dèche à Paris et à Londres* ou encore *Le Quai de Wigan*. Il a également participé à la guerre d'Espagne dont il a tiré l'ouvrage *Hommage à la Catalogne*. Critique des totalitarismes, il n'en était pas moins critique du capitalisme et en faveur d'un socialisme libertaire, basé sur ce qu'il appelait la *common decency*, que l'on peut traduire par « décence ordinaire ». Charles Péguy (1873-1914) est un poète et essayiste français. Connu pour son œuvre poétique et son catholicisme, qui ont marqué les quatre dernières années de sa vie, on oublie trop souvent ses essais qu'il a rédigés dans *Les cahiers de la quinzaine* qu'il a dirigés jusqu'en 1914. Engagé dans le soutien à Dreyfus, il n'a eu de cesse de développer une critique de la société moderne et d'envisager la possibilité d'une société réellement libre et égalitaire. Comme Orwell, il affirme la nécessité de la morale ordinaire comme condition d'une telle société. Péguy et Orwell s'attachent avant tout à démasquer les impostures, en démasquant les postures de pouvoir qui prétendent œuvrer pour le bien commun. En cela, ils se font à la fois critiques des intellectuels et, par extension, des dangers du pouvoir en ce qu'il tend toujours à l'absolu. Orwell et Péguy partagent tous deux l'opinion que la morale ordinaire est un rempart contre les systèmes qui précisément évacuent la morale. Cela ne veut pas dire que la morale n'est pas complexe ou qu'elle ne demande pas un effort, au contraire peut-être, mais elle se veut avant tout ce qui est le plus simple et le mieux partagé.

Le libéralisme peut avoir un « côté Georges Brassens » (Jean-Claude Michéa) dès lors que l'on considère que l'individu a le droit de rester tranquille, chez soi, et de jouir de ses droits privés. Ce côté Georges Brassens est d'ailleurs revendiqué par Orwell et Péguy : Orwell conçoit son idéal de mode de vie comme le fait de pouvoir cultiver son jardin et de boire le thé, tandis que Péguy conçoit une République où les gens seraient laissés tranquilles : « Ma république, donc, est en un sens avant tout une république où on laissera les gens tranquilles. Dans ma république, on laissera les gens les plus tranquilles que l'on pourra. Je bâtis la cité de la tranquillité. » Le problème, c'est que le libéralisme ne permet pas la réalisation et encore moins la réalisation de tels choix de mode de vie (dans la mesure où il aboutit à la lutte de tous contre tous). C'est pourquoi Orwell et Péguy ont une pensée du politique, une pensée de

l'engagement, précisément pour protéger ce qui ne relève pas directement du politique. Il faut savoir s'engager pour sauvegarder ou conquérir les conditions décentes du mode de vie que l'on habite. Si les questions métaphysiques n'ont pas de fin, et c'est tant mieux, il n'en est pas moins possible que les hommes se les posent dans des conditions décentes, ce qui renvoie immédiatement au problème économique : comme la décence commune est favorisée par le partage de conditions communes, Orwell propose que les écarts de revenus soient de un à dix : « À l'intérieur de ces limites, un certain sentiment d'égalité est possible. [...] ce qui est inenvisageable si l'on prend le duc de Westminster et un clochard de l'Embankment » (Orwell).

Le goût de la vie commune (Claude Habib)

Le couple moderne se forme librement. L'amour serait la grande force antipolitique de l'existence selon Arendt. Ce qui fait la Cité, c'est un rapport à la justice. Éros est au-delà de cette revendication. Cependant, l'amoureux trahi se sent victime d'une injustice. Le malheur amoureux n'est pas senti comme un accident. Dans la Cité, la demande de justice est à l'origine de l'action. Dans le domaine amoureux, le cri « c'est injuste » ne constitue pas un point de départ mais un point de fin. L'amour se soustrait à l'ordre politique lorsqu'il s'épanouit. Néanmoins, dans le champ érotique et social, nous retrouvons la mort et le sentiment d'indignité. Ces émotions peuvent faire œuvre d'antagonisme dans le politique, dans l'amour ils s'évanouissent. L'introduction du féminin dans le monde risque d'introduire selon Rousseau un sentiment de frivolité. Les femmes minimisent le crime et échappent à sa confrontation par le sourire et la coquetterie. La solution de Rousseau est de ne pas donner de droit politique aux femmes.

Cette pratique du vivre-ensemble du couple crée des bonnes pensées à un niveau élémentaire (« Ne rentre pas trop tard », « Ne prend pas froid »). Le couple n'est pas une mini-démocratie comme le suggère Geneviève Fraisse, ce qui supposerait la nécessité du conflit et de la division, ainsi que la désincorporation. Ce serait supposer la scène de ménage comme un signe de bonne santé du couple. Vivre ensemble, c'est délimiter une ligne toujours fragile entre l'extérieur et la vie de l'intimité à deux. Cette intimité est la production d'un commun et d'une bienveillance que l'on ne retrouve pas à l'extérieur.

L'amour et la justice demandent une frontière qui les distingue, mais cette frontière est sans cesse à revoir. Le monde à deux du couple se distingue du monde. L'expérience à deux est une expérience de la monotonie.

Le sens commun (Olivier Remaud)

La notion de sens commun relève de l'épistémologie. Si on l'associe aux préjugés, voire à de la superstition, on évacue la question objective et la question de la vérité. Le sens commun caractérise l'expérience de vie en société. Selon Bourdieu, le sens commun est un fond d'évidence partagé par tous. Le sens commun donne des repères à la vie collective. Ce qui est commun, c'est la forme des expériences : il va de soi, il est pratique, non méthodique et accessible. Lorsqu'un individu parle au nom de tous et du sens commun, nous pouvons vite glisser dans l'idéologie. Le civisme est une capacité à respecter les règles mais aussi à examiner ce qui n'est pas juste dans ces mêmes règles.

Comment passe-t-on d'un sentiment individuel à un sentiment collectif ? C'est l'objet de la philosophie écossaise du XVIII^e siècle qui a pour but de combattre le scepticisme. Thomas Reid, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, affirme que certains principes de base relèvent du *common sens*. Shaftesbury, dans *Essai sur la liberté et le sens de l'humour*, affirme que c'est d'abord la capacité à vivre socialement qui permet d'arriver à des raisonnements théoriques. On agit dans la vie quotidienne comme on pense le théorique. Il n'y a pas de coupure épistémologique.

Ce qui importe n'est pas d'avoir la même opinion mais de pouvoir discuter d'égal à égal (ce contre les sceptiques qui refusent la controverse en ce qu'ils pensent que seule leur vérité est valide). Thomas Paine, dans son *Common Sense*, appelle les Américains à se soulever contre les Britanniques. On trouve dans son pamphlet l'idée de bon sens et de l'esprit collectif. Ce qu'on peut appeler le sens commun d'un groupe peut aller à l'encontre d'un autre groupe, tandis que le sens commun d'une époque peut aller à l'encontre d'une autre époque. Le *common sense* est donc variable et il est difficile d'en déterminer les contours. La stratégie de Paine est de montrer que le sens commun des Anglais va à l'encontre du bon sens, et que si leur sens commun est vaincu, alors naîtra un nouveau sens commun : celui des Américains. Ce qui est simple est ce qui est susceptible d'être le moins troublé. L'affirmation que le sens commun va dans le sens du peuple ne va pas de soi. Il faut donc faire du sens commun un concept révolutionnaire. Or, pour renverser l'ordre des choses, il faut un porte-parole, ce qui implique un engagement individuel. Paine a conscience que lorsqu'il publie son ouvrage ses conceptions sont très peu partagées, mais trois mois après leur publication, elles le seront.

Quatrième journée

Protéger et rendre capable (Benoît Eyraud)

Le civisme renvoie de manière générale à l'idée de participation dans la vie de la Cité, et plus généralement de participation à la vie de la société. Comment les personnes vulnérables sont-elles capables d'une telle participation ? Nous parlons de plus en plus de participation, mais paradoxalement de plus en plus de personnes sont mises sous protection.

Dans le modèle libéral, tout citoyen doit pouvoir participer à la vie de la Cité. Cette égalité est formelle. Ce modèle ne cherche pas à tester ses capacités. Il y a une présomption juridique que les individus sont capables. Cette présomption, toutefois, dès 1789, n'est pas universelle (elle exclut femmes, enfants, non-propriétaires...). Ce sont tous les domaines de la vie privée qui n'entrent pas dans la vie de la Cité. Notre vulnérabilité n'entre pas dans la vie publique.

Dans le modèle de l'État providence, chacun a un statut pour faire fonctionner la solidarité. On crée des ayants droit à partir de statuts, ce qui va conduire à la protection sociale. La participation devient alors un partage obligatoire.

Le modèle de l'activation suppose que trop d'individus sont exclus de la vie politique dans le modèle libéral, et il critique le modèle statutaire de l'État providence qui considère l'individu comme un être passif. Il s'inspire du modèle des « capacités » : il s'agit de rendre capable les personnes vulnérables en les incitant à participer. On s'appuie sur la non-discrimination pour développer cette dimension. On est véritablement un être humain lorsqu'on participe (ce qui pose aussi des problèmes, par exemple avec la maladie d'Alzheimer ou ceux qui se retirent de la société volontairement).

Les mesures de protection doivent rendre les personnes capables. Concrètement, il n'y a que 3 à 5 % de la levée de mesure de protection. La protection peut être également ramenée à la volonté de la personne de son retrait. Tout n'est pas convertissable dans la vulnérabilité. Il faut penser la relation juridique. Le problème est de civiliser la relation de Care, c'est-à-dire garantir que le droit est bien présent dans les relations interpersonnelles d'interdépendance. Il faudrait faire rentrer la personne de confiance dans les relations juridiques communes, en l'occurrence le droit civil et non le droit sanitaire. La confiance, c'est faire faire de manière indirecte, en cela il y a une inventivité à avoir par rapport au droit.

L'État garant des droits (Olivier Beaud)

L'individu est clivé juridiquement : on parle des droits de l'homme et du citoyen. Le droit de suffrage s'exprime par les droits politiques : tous les gouvernés peuvent devenir gouvernants.

Les droits civiques permettent de participer à l'autorité politique (par les impôts par exemple). En réintroduisant l'idée de droit civique, il y a aussi le devoir civique. Dans les États modernes, les droits de l'homme sont opposables à l'État.

Le jugement du tribunal de grande instance avait relaxé *Charlie Hebdo* en 2007. D'un côté, *Charlie Hebdo* revendique la liberté d'expression, tandis que la partie civile revendique la liberté de religion (droit collectif). Le juge a relaxé en vertu de l'idée que la liberté d'expression permet d'exprimer des idées dissonantes : on ne peut pas espérer de consensus, il faut du pluralisme. Il a tranché en faveur de la liberté d'expression car le journal n'est pas une affiche (on achète volontairement un journal), d'autre part il y a plus de tolérance envers les journaux satiriques. Dans cette affaire, les magistrats considèrent que ce n'est pas le groupe des musulmans qui est visé mais une partie du groupe, en l'occurrence les fondamentalistes.

L'État est garant des droits car il arbitre les conflits. Or, le juge est censé représenter l'État. Il fait valoir les droits de l'homme contre l'État mais également contre les puissances privées. Aux États-Unis et en Angleterre, le juge représente la société civile et non l'État. Un État garant des droits c'est un État qui assure la justice et qui refuse les vengeances privées.

L'école et la convivialité (François Flahaut)

Toute institution, comme l'école, tend à persévérer dans son être. La question d'une insuffisante convivialité de l'école se pose dans la mesure où les autres pays s'en sont mieux sortis que la France. L'éducation concerne 12 millions de citoyens français. Les deux missions de l'école sont la transmission des connaissances et l'éducation. Le caractère éducatif tient à la réalité de la vie relationnelle à l'école et non uniquement parce qu'on a appris des principes. Cette éducation est donc une question d'expérience. On ne peut pas humaniser un bébé s'il n'y a pas la jouissance d'une satisfaction parce qu'elle est partagée. La proposition de cours moral et civique est une bonne intention mais ne garantit pas l'application concrète de ces principes.

Quelles sont les causes de ce manque de convivialité ? Le qualitatif est évacué par le quantitatif. Ce qui compte, c'est ce qui se compte. On retrouve aussi le préjugé selon lequel l'éducation se fait par l'instruction. Le caractère intergénérationnel est sous-évalué. Les citoyens seraient des individus à modeler, sans passé. L'école se substitue aux parents. D'autre part, l'éducation est faite « hors-sol » : il n'y a pas de pédagogie sur le lien entre connaissance et société. La question de l'autorité pose énormément de problèmes.

Comment rendre l'école plus conviviale ? Le choix et la formation du chef d'établissement sont très importants, ainsi que la possibilité d'autonomies qui ne soient pas entièrement dépendantes du ministre et de ses décisions sur 12 millions de citoyens.

Civisme et souveraineté populaire sur la valeur (Bernard Friot)

Toute activité est productrice de richesse mais une partie seulement de l'activité est productrice de valeur. Si les enfants sont accompagnés à l'école par leurs parents il y a production de richesse (service), si c'est par une nounou employée, il y a création de valeur. L'activité est pourtant la même. Ce n'est pas le contenu qui détermine s'il y a production de valeur, c'est la convention. La valeur n'a pas d'autre fondement que politique. Enrichir la citoyenneté sur la souveraineté de la valeur est décisif.

Nous retrouvons des conflits entre plusieurs pratiques de la valeur. Les institutions de la pratique capitaliste sont issues du marché du travail. L'autre institution est le propriétaire qui n'a rien à voir avec les travailleurs indépendants qui ont disparu. Le propriétaire tire ses revenus de son patrimoine grâce au travail des autres. Il n'y a crédit que parce qu'il y a prédation au préalable. Sur 2 000 milliards d'euros de valeur produite par le travail, les actionnaires et les prêteurs prennent 700 milliards d'euros. La valeur dans la société capitaliste est mesurée par le temps : *time is money*. L'horloge vient détrôner l'Église. La pratique de la valeur capitaliste est dominante, mais le tiers du PIB est produit dans une logique autre (sans marché du travail, sans crédit, sans mesure de la valeur par le temps). Ces lieux où la valeur est émancipée du capitalisme, c'est la fonction publique et la Sécurité sociale. Les fonctionnaires sont les plus mobiles des salariés car il n'y a pas de risque comme dans le marché du travail. Il y a un salaire à vie pour les fonctionnaires, ils n'ont pas de retraite mais un arrêt de l'activité avec la continuation du traitement. Est-ce que le salaire à vie peut être une matrice pour échapper au marché du travail (que ce soit par l'impôt, la cotisation) ?

Qu'est-ce que l'investissement ? Les 400 milliards investis en 2013 ont été le résultat de l'activité du travail, par subvention. Il n'y a pas besoin de crédit. Il faut un salaire à vie pour tous, avec un droit politique au salaire avec une souveraineté sur la valeur. Nous pouvons imaginer un salaire de quatre grades de 1 500 à 6 000 euros. Il faut aussi être copropriétaire d'usage de son outil de travail, car cela permet de codécider. Il doit y avoir un droit de délibération aux caisses de salaire et d'investissement.

Cinquième journée

Économie sociale et solidaire (Elena Lasida)

L'économie sociale et solidaire est composée de multiples pratiques qui sont nées à la marge de l'économie classique. L'économie solidaire n'est pas une économie palliative. La dimension politique est au cœur de l'économie solidaire, c'est un art pratique du vivre ensemble. L'économie solidaire va à l'encontre du néolibéralisme qui est le marché autorégulé. Elle suppose des pratiques de citoyenneté économique en la démocratisant. C'est par l'espace public que l'on peut faire le lien entre économie et politique. L'espace public est inégalitaire car tout le monde n'y a pas accès. Les pratiques de l'économie solidaire ont de multiples formes juridiques (mutuelles, coopératives...). La dimension territoriale est très importante (dimension locale). Le critère pour qualifier un acteur de l'économie solidaire est l'utilité sociale, comme le reconnaît la loi de 2014. Nous retrouvons au sein de l'économie solidaire trois logiques : la logique de marché, celle de redistribution et celle de réciprocité. On y retrouve aussi une pluralité des formes de propriété : propriété collective, patrimoine indivisible, rémunération du capital soumis à des limites, gestion collective (intérêt mutuel de toutes les personnes qui participent à la structure). Cette économie est au service des populations vulnérables, du développement durable et du renforcement de la cohésion sociale. Elle opère une nouvelle articulation entre public et privé. Le commerce équitable fait évoluer les normes du commerce international notamment par rapport au prix juste qui ne résulte pas uniquement de l'offre et de la demande mais des besoins du producteur. Les acteurs locaux ont aussi tendance à se regrouper au niveau global : l'objectif n'est pas de devenir plus gros mais de multiplier les partenariats.

Une citoyenneté déterritorialisée ? (Ioannis Papadopoulos)

La citoyenneté, c'est le droit d'avoir des droits selon Arendt. L'humanisme sonne creux lorsque l'apatride rend vulnérable les individus. Chacun a le droit à une nationalité. La citoyenneté n'est pas seulement un lien entre un individu et un État, elle sous-entend aussi la solidarité et la loyauté, la réciprocité des devoirs et des droits. Il faudrait envisager la portabilité d'un faisceau de droits liés à la citoyenneté européenne.

La citoyenneté européenne a été introduite en 1992 avec le traité de Maastricht. Est citoyen de l'Union européenne tout membre citoyen d'un État membre. Elle suppose le droit de se déplacer dans tous les États membres, d'élire et d'être élu au Parlement européen. Il y a un

lien de nature politique entre les citoyens européens, ce n'est pas uniquement une collection de droits.

Rothman est un Autrichien qui a demandé la naturalisation allemande et l'a obtenue alors qu'il avait omis de signaler qu'il avait été poursuivi en Autriche qui n'autorise pas la double nationalité. Il a été déchu de la nationalité allemande pour fraude. Il se retrouvait donc apatride : la Cour de justice européenne a cependant décidé que les États devaient prendre en compte le droit de l'UE qui protège les droits des citoyens. La citoyenneté européenne est devenue alors une contrainte sur les États nationaux. L'arrêt Rothman mentionne le principe de proportionnalité. D'autre part, il est rappelé la nécessité de la loyauté entre les États membres : il faut que les États consultent les autres avant de naturaliser en masse. Prenons le scénario d'un État qui a fait sécession en Europe : c'est un nouveau pays qui doit être réintégré dans l'UE. Ce qui importe n'est pas tant l'État que le citoyen qui porte déjà les droits de l'UE et qui ne peut être déchu de ses droits. Cette proposition se retrouve dans les décisions de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) de 2011 : si un État opère des politiques discriminatoires, cela va à l'encontre de la convention de la CEDH.

SÉMINAIRE DE PHILOSOPHIE POLITIQUE

26-30 janvier 2015

Le civisme

Première journée

Emmanuel Roux, *Machiavel, la vie libre*, Raisons d'agir, 2013.

J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, PUF, 1998.

Bernard Bourdin, *La Médiation chrétienne en question*, Cerf, 2009.

Jean-Marc Ferry, *Les Lumières de la religion*, Bayard, 2013.

Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

Frédéric Worms, *Droits de l'homme et philosophie : une anthologie (1789-1914)*, CNRS éditions, 2009.

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 vol., Flammarion, 2010.

Deuxième journée

Robert Chenavier, *Simone Weil, l'attention au réel*, Michalon, 2009.

Simone Weil, *L'Enracinement*, Flammarion, 2014.

Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, 1998.

Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et ses critiques*, Flammarion, 2006.

Zephyr Teachout, *Corruption in America*, Harvard University Press, 2014.

Alain Besançon, *Le Protestantisme américain*, Éditions de Fallois, 2013.

Frédéric Worms, *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Flammarion, 2012.

Frédéric Worms, *La Vie qui unit et qui sépare*, Payot, 2013.

Antoine Garapon, *La Raison du moindre État : le néolibéralisme et la justice*, Odile Jacob, 2010.

Troisième journée

Marc Hunyadi, *La Tyrannie des modes de vie*, Le bord de l'eau, 2015.

Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, 1998.

Jean-Pierre Le Goff, *La Fin du village : une histoire française*, Gallimard, 2012.

Claude Habib, *Galanterie française*, Gallimard, 2006.

Claude Habib, *Le Goût de la vie commune*, Flammarion, 2014.

Allan Bloom, *L'Âme désarmée*, Julliard, 1987.

Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, Éditions de Fallois, 1996.

Thomas Paine, *Le Sens commun*, Aux forges de Vulcain, 2013.

Quatrième journée

Benoît Eyraud, *Protéger et rendre capable*, Érès, 2014.

Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Climats, 2011.

Jean-Noël Dumont, *Péguy : l'axe de détresse*, Michalon, 2005.

Olivier Beaud, *La Puissance de l'État*, PUF, 2009.

Max Weber, *Sociologie du droit*, PUF, 2013.

François Flahaut, *Où est passé le bien commun ?*, Mille et une nuits, 2011.

François Flahaut, *Le Crépuscule de Prométhée*, Mille et une nuits, 2008.

Jean-Marie Harribey, *La Richesse, la valeur et l'ineffable*, Les liens qui libèrent, 2013.

Bernard Friot, *Émanciper le travail*, La dispute, 2014.

Cinquième journée

Elena Lasida, *Le Goût de l'autre*, Albin Michel, 2011.

Teresa Pullano, *La Citoyenneté européenne : un espace quasi-étatique*, Presses de Science po, 2014.

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Quarto, 2002.