

Crise du droit et dépréciation de la loi dans la société libérale

Les sociétés actuelles connaissent l'exaltation des autonomies et des différences, et le triomphe de la liberté, mais elles subissent dans le même temps l'affaiblissement de la loi qui a pour double effet d'affaiblir et de surcharger simultanément ses sujets, en ne leur offrant que des incertitudes¹. Comment comprendre le processus d'inflation législative qui se développe parallèlement à l'élaboration de lois impuissantes à réguler tout ce qu'elles concernent ? L'autonomie individuelle, le pluralisme des systèmes de valeurs et le multiculturalisme exigent d'une organisation juridique incapable de protéger l'objet de leurs impératifs une reconnaissance légale. Comment expliquer le processus parallèle d'inflation des libertés et des droits qui deviennent toujours plus imprécis et antisociaux ? Comme nos sociétés sont libérales, on peut penser que la cause en est dans le libéralisme. Mais comprendre et expliquer plus à fond cette crise, le report à la doctrine juridique de saint Thomas et à la doctrine de l'Église en général est d'un grand profit.

La loi et le droit

Thomas d'Aquin distingue le droit de la loi, le droit étant la chose juste elle-même, ce qui est juste, et la loi " une certaine raison du droit ", un moyen pour déterminer dans chaque cas ce qui est juste, que ce soit au titre de la loi naturelle ou de la loi positive². La distinction entre ce qui est *juste* et ce qui est *légal* renvoie à deux considérations. Premièrement, ce qui est juste peut l'être par nature ou par convention, étant déterminé par l'ordre naturel ou par l'action des hommes. La justice étant la vertu qui distribue des biens entre des hommes en attribuant à chacun ce qui lui revient, ce qui découle avant tout de l'ordre des êtres, selon la finalité pour laquelle chacun d'entre eux a été créé, donc de la nature des choses (*iustum naturale*) ; dans ce cas, le droit humain rend concret le droit naturel³. Mais ce qui est juste peut de la même manière être spécifié par la loi humaine (*legale iustum*) dans les domaines qui en eux-mêmes ne s'opposent pas à ce qui est naturellement juste⁴.

Ce qui est légal, par ailleurs, a des frontières plus étendues que le droit. Par rapport à celui-ci, la loi est une forme de détermination, une méthode de concrétisation ; ainsi la loi naturelle est plus générale parce qu'elle comprend les autres biens humains. Alors que le droit évolue dans le champ du spécifique et du concret (et je dis " évolue " parce que dans ce qui est particulier, il n'y a pas de règle générale, et le droit peut changer en fonction de ce qui est juste dans un cas précis⁵), la loi naturelle opère sur le terrain de ce qui est typique et général (et donc pour cette raison est immuable ou moins changeante que le droit⁶).

La doctrine thomiste de la justice et de la légalité repose sur une métaphysique, une théorie de la connaissance et une conception théologique de l'ordre, que je me contenterai seulement d'énoncer ici. La raison humaine peut savoir ce que sont les choses ; elle n'est pas une faculté purement discursive, elle est capable de comprendre, de pénétrer l'écorce sensible des êtres et d'appréhender les liens objectifs entre la nature et l'être des choses. C'est ainsi que la raison découvre – de manière limitée et partielle – l'ordre de la réalité, l'ordre des êtres et des fins naturelles ; cet ordre n'est pas non plus un produit du travail humain, mais une œuvre d'un Dieu créateur, législateur et provident, qui veut le bien des créatures (les fins naturelles auxquelles elles tendent, selon les lois propres de chaque être) ; et, dans le cas particulier des hommes, qui a voulu que ceux-ci collaborent, comme causes secondes, à la réalisation de l'ordre naturel. Mais Dieu est aussi la fin ultime et suprême de l'homme. Le principe extérieur qui mène les hommes au bien est Dieu, " qui nous instruit par la loi et nous aide au moyen de la grâce "7, c'est-à-dire par des moyens

¹. Z. Bauman aborde cette question avec finesse dans *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

². S. T., II-II, 57, 1; 57, 3; *In Et. Nic.*, V, 12.

³. S. T., I-II, 95, 2; *In Et. Nic.*, V, 12.

⁴. S. T., II-II, 57, 2.

⁵. S. T., II-II, 57, 2; I-II, 97, 1, 3 y 4.

⁶. S. T., I-II, 94, 3.

⁷. S. T., I-II, 90.

naturels et surnaturels. La loi est le moyen naturel utilisé par Dieu pour que les hommes atteignent la perfection de leur être.

La doctrine de la loi

Chez saint Thomas d'Aquin, l'autorité de la loi a deux causes⁸ : son auteur (cause efficiente) et sa fin (cause finale). La fin reste immuable dans toutes les espèces de lois : le bien commun, l'ordre au bonheur commun, même si chaque classe de lois est spécifiée en fonction du cadre dans lequel elle est érigée : bonheur éternel, éthique et politique. Les lois éternelle et naturelle ont Dieu pour auteur ; la loi humaine provient du gouvernant légitime⁹. Cependant, dans ces trois catégories, il est acquis que la fin ultime et suprême est le bonheur éternel¹⁰. La loi est ensuite considérée (dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre de la connaissance) dans une perspective à caractère théologique, étant donné que toutes les lois parlent en définitive de Dieu, cause des causes et raison d'être des causes secondes ; comme elles parlent aussi de la fin surnaturelle de la vie humaine, bien qu'elle le fasse, en ce qui concerne la loi naturelle comme la loi humaine, dans une perspective de conduite morale et/ou politico-légale.

Un troisième élément dans la conception thomiste de la loi met en relief sa grandeur : c'est un dictamen rationnel (cause formelle), un jugement et une règle qui prescrivent les conduites adéquates en vue d'une fin. C'est-à-dire un dictamen de la prudence qui considère le bien commun au regard des circonstances dans lesquelles on agit. Par le fait d'être ordonné au bien, l'acte même de la loi est l'*imperium*¹¹, étant ainsi la raison directive des actes à leur fin¹², puisque les actes qu'elle concerne sont proportionnés à la fin surnaturelle, morale ou politique.

Chacun de ces éléments, dans la mesure où ils traduisent un concept correct de loi, met en évidence les erreurs qui conduisent à sa perte de sens. La loi qui tend à des fins particulières et qui faillit de la sorte à sa cause finale n'est plus une loi ; il en est de même pour une loi sanctionnée par celui qui n'est pas apte à ordonner les conduites humaines, la loi manquant alors à sa cause efficiente ; ou encore de celle qui, manquant ainsi à sa forme, n'est qu'un acte arbitraire ou purement volitif, une détermination non rationnelle.

La loi naturelle et la loi humaine

Lorsque saint Thomas parle de *nature*, il ne se réfère à une force extérieure à l'homme comme s'il s'agissait d'un obstacle physique ; il le fait à la manière d'Aristote, entendant la nature comme la racine du mouvement des êtres vers leur propre fin, la tendance intrinsèque qui pousse les êtres à rechercher leur perfection. La loi naturelle se définit alors comme loi de la perfection de l'homme, loi qui correspond à sa nature rationnelle. Elle est, avant tout, la participation de la loi éternelle à la nature rationnelle par laquelle nous la percevons comme "inclinations qui poussent [les êtres] aux actes et aux fins qui leur sont propres"¹³. De telles inclinations semblent ultérieurement mues par l'action divine, guidées par Dieu vers notre fin. Mais saint Thomas ajoute que l'ordre des inclinations naturelles garde un lien avec l'ordre des préceptes de la loi naturelle¹⁴, de sorte que la fin à laquelle nous aspirons équivaut au bien qui nous convient en tant qu'hommes.

Il n'y a pas lieu ici de s'arrêter à l'étude de ces inclinations naturelles¹⁵, mais il faut cependant préciser que pour saint Thomas, le passage des inclinations aux préceptes ne se fait pas sans continuité : la raison, éclairée par la nature de l'être et de ses fins intrinsèques, doit définir les tendances perfectives (éthiques) et

⁸. S. T., I-II, 90, 4.

⁹. S. T., I-II, 90, 3.

¹⁰. S. T., I-II, 90, a. 2.

¹¹. S. T., I, 17, 1; I-II, 18, 1; 90, 1.

¹². S. T., I-II, 93, 3.

¹³. S. T., I-II, 91, 2.

¹⁴. S. T., I-II, 94, 2.

¹⁵. Cf. G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, SEI, Turin, 1949, chap. VI.

celles qui ne le sont pas. C'est ainsi que l'on comprend la nécessité de la loi positive. Car si l'homme vertueux est ordonné par le fait même à l'accomplissement de la loi naturelle et à la réalisation de la justice¹⁶, tous les hommes ne possèdent pas pour autant une telle qualité ; c'est dans la plupart des cas de l'inverse que l'on peut présumer ; d'où la nécessité de la loi positive qui corrige les conduites injustes et immorales. La légitimité et le caractère juridique de la loi humaine le sont de ce qu'ils viennent de la loi naturelle, cette dernière constituant la première règle de la raison et de la justice. La loi humaine en désaccord avec la loi naturelle, loi injuste, n'est pas une loi, mais sa corruption¹⁷.

La loi positive n'est pas une réplique de la loi naturelle, mais elle ne peut pas pour autant se fonder sur l'arbitre humain, mais bien se référer aux préceptes éthiques naturels d'une manière ou d'une autre. C'est ce que saint Thomas formule de deux manières : la loi humaine se fonde sur la loi naturelle comme une conclusion de ses principes ou comme une détermination de quelque chose d'indéterminé, de générique. De la sorte, les lois positives viennent de la loi naturelle¹⁸. Dans la doctrine du Docteur angélique, il n'existe pas d'ordre juridique humain séparé, parallèle, opposé à la loi naturelle ; les deux ordres s'intègrent et s'identifient, car si la loi naturelle fonde et légitime la loi positive, l'une concrétise l'autre en la définissant et en l'adaptant à chaque communauté.

La loi et le droit dans le libéralisme

A la naissance du libéralisme, entre le XVII^e et le XIX^e siècle, la loi a été vidée de son sens, en étant déviée de son auteur, de sa fin et de sa forme. La conception rationaliste du droit naturel reconnaissait un Dieu législateur suprême, mais ce n'était qu'une hypothèse déiste et, dans l'ordre de la vie commune humaine, une hypothèse non nécessaire. Tout le monde connaît cette phrase de Grotius : la loi naturelle existerait même si Dieu n'existait pas¹⁹ ; concept que l'on retrouve exprimé chez Locke d'une manière plus compliquée : le Dieu créateur, pour lui, est une inférence de la raison ; ainsi, lorsqu'il aborde le mode de connaissance de la loi naturelle, Dieu n'est rien d'autre qu'une origine nécessaire que la raison découvre²⁰. Le législateur humain peut se désintéresser de Dieu et de l'ordre de la création, y compris de l'ordre moral, et devenir souverain quant à la vie humaine. La loi naturelle ou le bien disparaît du firmament juridico-politique, comme cela se passe chez Hobbes, Locke et Rousseau, une fois achevée la constitution de la société civile ; ou bien elle subsiste comme une idée inaccessible, une étoile polaire qui guide l'homme sans qu'il puisse l'atteindre pleinement, comme le soutenait Stammler au sujet de la justice²¹.

Ensuite, dans la première modernité l'auteur de la loi change et, même si l'existence de Dieu y est encore affirmée, la raison humaine y est exaltée comme la puissance qui capte, formule et promulgue la loi de la nature, comme on le voit chez Hobbes, Grotius et Locke. La loi naturelle n'est qu'une loi destinée à assurer la vie sociale et politique, qui légitime le contrat social, de sorte qu'une fois constituée la société civile, l'homme devient législateur à des fins civiles et non naturelles.

Une fois établie la dichotomie entre naturel et artificiel, et **l'ordre politique** devenant l'objet d'un pacte volontaire entre des individus, la loi et le droit n'émanent pas de l'ordre de la nature mais du consentement, de la convention. La loi positive détermine le champ du conventionnel, de ce qui n'a pas plus de normes que la volonté humaine elle-même. De Hobbes à Rousseau en passant par Locke, Grotius et Pufendorf, l'école rationaliste du droit naturel affirme qu'il n'y a pas d'autres limites à la volonté de l'Etat que le consentement des citoyens. Ensuite, en fonction de ce que l'on considère, la cause formelle de la loi a changé, elle n'est plus un dictamen rationnel mais la décision volontaire du pouvoir constitué ou constituant, du gouvernant politique ou du peuple souverain.

¹⁶. S. T., I-II, 95, 1; 96, 5.

¹⁷. S. T., I-II, 95, 2.

¹⁸. S. T., I-II, 95, 2.

¹⁹. H. Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, éd. 2005, prol. §11.

²⁰. J. Locke, *Essays on the Law of Nature* (1664), *Essai sur la loi de nature*, Presses universitaires de Caen, Lille 1998, IV.

²¹. Rudolf von Stammler, *Tratado de filosofía del derecho*, Reus, Madrid, 1930, pp. 209 ss.

Le protestantisme a une grande responsabilité dans la disparition de la loi naturelle²², en particulier par l'assimilation de celle-ci à la loi divine positive, à l'exemple de Luther qui en fait une sorte de code éthique supérieur, confondant le droit naturel avec les Evangiles. Et avec les principes de l'Eglise réformée (*sola scriptura*, exégèse individuelle, sacerdoce universel), la loi naturelle devient une règle restreinte à la conscience individuelle, une loi subjective, intime, une affaire personnelle dépendante de la perception ou de la sensibilité éthique des hommes.

La cause finale a également changé. Le bien et le perfectionnement personnel et communautaire ne se définissent plus en termes de nature, mais d'individualité ; ils ne parlent plus d'un ordre personnel ou social, étant donné que la société n'est que la somme d'individus dépourvus de fins intrinsèques. Et l'hétérogénéité des fins rend impossible tout ordre²³ ; à sa place, il y aura une société civile et un pluralisme de tendances, d'opinions et d'intentions, mais plus d'ordre. Une fois détruit l'ordre moral que l'on appréhende dans la nature de l'être humain, l'ordre juridico-politique est mortellement miné.

Du chaos cosmologique au déclassement du droit naturel

La loi naturelle rationaliste est élaborée sur la négation de toute ontologie et de tout autre conditionnement au profit de la liberté et de l'autoaffirmation. Depuis Hobbes, il est évident que le droit positif ne parle pas d'un ordre antérieur, naturel, inséré dans le divin, mais suppose que tout ordre humain est une œuvre humaine, une création artificielle de la raison. La loi naturelle ne conduit plus à un Dieu transcendant ni à un ordre organisé par Lui, mais à la raison humaine capable de la découvrir et de la préciser, en tant qu'ordre conventionnel produit par les hommes. S'il y a encore un Dieu latent dans cette notion *more geometrico* de la loi naturelle, c'est, comme chez Leibnitz, un Dieu modelé par la raison humaine.

Que les hommes puissent organiser ce chaos est dû à leur capacité d'action, et les hommes ne peuvent que reconnaître ce qu'ils construisent eux-mêmes²⁴. A la place de l'ontologie, abandonnée par pure fiction métaphysique, ce sont les théories empiristes et/ou rationalistes imitant les sciences naturelles modernes qui fondent le droit nouveau. La nature et la société civile s'assimilent à des mécanismes, des corps en mouvement par désignation du travail de la raison, que les fins n'intéressent pas, mais seulement les mouvements ou les formes des choses ou des individus. Les critères subjectifs et le libre-choix individuel occupent la place des inexistantes patrons universels naturels. Comme l'a d'ailleurs souligné Strauss avec insistance, s'il n'existe pas d'ordre éternel dans la réalité, tout devient contingent, et l'agir humain n'a donc plus de limites; ou plutôt, sa limite se trouve dans la seule réalisabilité de l'action²⁵.

Le droit naturel n'est pas un jugement de ce qui est juste, mais des pouvoirs particuliers ou des capacités individuelles, une *potestas*, comme chez Hobbes et Locke²⁶. Le droit naturel est conçu comme une réalité d'abstraite et séparée de tout ordre social, indépendante de lui; le droit civil, en revanche, est un produit volontaire – contractuel – d'individus dotés de *potestas*, de droits naturels. Le droit naturel est un pouvoir et/ou une condition générale, inconditionnée bien sûr, universellement valide, de faire ou de ne pas faire ; il n'est pas le principe d'un ordre indépendant de la volonté des individus, mais tout au contraire de ces individus dotés de titres et de liberté pour agir, avec une indifférence totale quant à la fin.

Ni la loi ni le droit ne s'inscrivent dans un ordre ; tous deux sont l'expression de la liberté individuelle. Selon Kant, le droit est l'ensemble des conditions qui rendent possible le fait que " l'arbitre de l'un peut se concilier avec celui de l'autre, selon une loi universelle de liberté ", cette relation réciproque étant indépendante de l'objet du choix, de ce que chacun désire²⁷. La justice se dissout dans les droits et ces derniers, dans la liberté accordée pour agir selon ses désirs. Les droits de l'homme définissent non pas ce

²². K Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy : From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, chap. I.

²³. D. Castellano, *L'ordine della politica*, ESI, Naples, 1997, chap. II et IV.

²⁴. Hobbes, *Leviathan* [1651], introduction.

²⁵. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, [1949], Paris, Flammarion, 2008, chap. I.

²⁶. Hobbes, *Leviathan*, cit., I^o, XIV; J. Locke, *Two treatises of government* (1688), II^o, IV et V.

²⁷. I. Kant, *La métaphysique des mœurs* [1797], § B.

qui est dû aux autres, mais le dû dont chacun est redevable envers le titulaire du droit, les libertés et les prérogatives qui correspondent à tout homme en tant qu'homme. Les droits naturels le sont non pas parce qu'ils se réfèrent à la justice, mais parce qu'ils sont liés aux nécessités naturelles, en particulier la liberté, selon les idées de Locke et la formule la plus actuelle de Rawls, c'est-à-dire aux libertés indispensables pour que les personnes puissent atteindre leurs objectifs²⁸. Seul l'Etat, qui selon la formule hégélienne, est " l'universel en lui-même et par lui-même, la rationalité du vouloir "²⁹, a tous pouvoirs pour établir ce qui est juste et légal, pour définir le droit et la morale. Par la suite, le libéralisme engendre le positivisme juridique et le totalitarisme politique.

Le néo-libéralisme et la négation de la loi

Jusqu'à la Première guerre mondiale, l'ordre libéral a prévalu sur les droits individuels et les garanties contre le pouvoir arbitraire, avec toutes les nuances, les exceptions et la bienveillance que l'interprète voudra. C'était l'époque dorée de l'Etat de droit, que la guerre a emporté pour toujours. La loi maintenait l'apparence de généralité et de légalité en même temps qu'elle restait le produit du parlement élaboré selon la constitution. Les nouvelles idéologies ont donné lieu à des demandes sectorielles et à des transformations étatiques qui ont débouché sur la formation de l'Etat social qui, après la Seconde Guerre mondiale, s'est transformé en une fabuleuse machine à promettre le bien-être universel³⁰. La crise du milieu des années 1970 a ébranlé financièrement le *Welfare State*, mais l'appareil n'en sera détruit que dix ans après, et partiellement seulement. Dans l'ère de l'après bien-être, la révolution de l'ascension des titres boursiers³¹ et la concurrence des groupes visant l'égalité des bénéfices sociaux sont remplacées par les demandes d'autonomie individuelle, sectorielle et communautaire ; l'utopie uniforme fait place aux hétérotopies des différences³², et la prétendue démocratisation du pouvoir ne produit que plus de bureaucratie et de technocratie, de sorte que les choses continuent à gouverner les hommes³³.

Avec ces transformations, l'Etat a perdu une certaine force ; à l'instar de l'économie et des finances, il s'est globalisé : il estompe ses frontières et partage ses compétences³⁴. La loi elle aussi s'est globalisée, mais dans un autre sens, car si dans le domaine international la *lex mercatoria* s'impose, à l'intérieur de l'Etat, c'est l'opinion qui règne. La loi s'est changée en *doxa* ; l'opinion officielle est toujours plus exigeante et instable, et ce que l'on nomme encore loi par habitude ne tend plus ni à ce qui est juste ni à l'intérêt général, mais à une myriade d'intérêts particuliers : c'est une loi privatisée, " ductile "³⁵, changeante et par le fait même envahissante et impuissante³⁶. La capacité que cette loi a d'ordonner est discutée par l'opinion des médias qui, à l'ère d'Internet, ont cessé d'être des moyens d'information pour devenir des moyens performatifs, ne transmettant plus les événements du monde mais les modifiant ; il n'informent plus, ils transforment. Selon Régis Debray, les moyens électroniques attribuent un pouvoir institutionnel à qui a la possibilité d'" émettre massivement l'image-son émotionnelle ". Celui qui veut agir sur le monde, " mobiliser la terre entière " en faisant des choses avec des signes, doit devenir journaliste. Cette loi médiatique, de même que la loi de l'Etat, n'a pas de rapport avec la justice ou les vertus morales ; la loi-opinion étatique met en avant les intérêts particuliers au nom de l'intérêt public ; la loi-opinion médiatique s'adresse à l'émotion individuelle ou collective. Si les moyens transmettent une image innocente ou un acte héroïque, ils font du

²⁸. Locke, *Traité du gouvernement civil*, cit., II^o, chap. IV ; J. Rawls, *Libéralisme politique*, PUF, 2005, chap. VIII, § 7.

²⁹. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 537.

³⁰. Cf. J. F. Segovia, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid, 2004, chap. IV et V.

³¹. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza editorial, Madrid 1987, pp. 220-24 [version. fr.: *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, PUF, Paris, 1979].

³². G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelone, 1990, pp. 154-173 [version fr.: *La société transparente*, DDB, 1990]. **Hétérotopie : concept forgé par Michel Foucault pour désigner les lieux de rupture avec la normalité d'une société.**

³³. D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza editorial, Madrid, 1986, pp. 400-421 [version fr. : *Vers la société post-industrielle*, Robert Laffont, 1976].

³⁴. J.-M. Guehenno, *La fin de la démocratie*, Flammarion 1993.

³⁵. G. Zagrebelsky, *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 34-39 [version fr. : *Le Droit en douceur*, Economica, 2000].

³⁶. M. Ayuso, *De la ley a la ley*, Marcial Pons, Madrid, 2001, chap. 3 [version fr. : *De l'esprit à la lettre*, Hora decima, 2008].

spectateur passif un innocent ou un héros actif. “ La *performance* consiste à faire prendre une émotion pour un compromis ”³⁷.

La loi s’est privatisée quant à ses fins, quant à son auteur et quant à sa forme. En se privatisant, elle est devenue éphémère, étant donné que tout ce qui est contingent est éphémère. La loi de l’opinion officielle n’a pas une durée plus importante que son incapacité même à ordonner et à diriger la réalité. N’assistons-nous pas à une formidable inflation législative comme manifestation de l’inefficacité de la loi ? Et ce, sans entrer dans la considération de la crise de représentation des parlements, qui les discrédite comme pouvoir législateur ; ni la crise des Etats, qui les vide d’autorité morale suprême ; ni encore l’hypothétique et utopique société universelle, qui n’aurait aucune autorité pour faire jaillir ce qui est juste et bon. La loi de l’opinion médiatique ne reste pas à la traîne, elle cherche à réguler en provoquant l’émotion, alors que rien n’est plus instable que l’émotion. C’est pourquoi les leaders médiatiques sont légers, fragiles, “ liquides ”, comme les artistes ou les sportifs³⁸. La possibilité qu’ils ont de diriger est purement instantanée, et ils n’ont donc de ce fait pas la compétence d’ordonner une société, mais seulement d’émouvoir des hommes dépourvus de substance. Une loi privée peut-elle devenir une loi concernant toute une société ? L’opinion privée, étatique ou médiatique, fondée sur le nombre ou la célébrité, peut-elle réguler les comportements humains avec l’autorité de la loi ?

Le règne de l’opinion

Saint Thomas d’Aquin se demande si l’on peut être soi-même la loi, si la loi peut être donnée par la raison d’un individu particulier (*ratio cuiuslibet*). Il répond par la négative : si la loi a pour fin le bien commun, elle ne peut être la règle d’un individu, mais bien la disposition rationnelle de ceux concernés par cette fin. De sorte que lorsque saint Paul (Rm 2, 14) dit que si les Gentils sont guidés par la raison naturelle ils sont à eux-mêmes leur propre loi, cela doit se comprendre par la participation du principe régulateur dans le sujet régulé, c’est-à-dire “ chacun est la loi pour lui-même en tant qu’il participe à l’ordre qui émane d’un principe régulateur ”. De plus, l’opinion d’un particulier manque d’efficacité pour mener à la vertu ; il peut admonester, mais n’a pas de “ force contraignante ”, parce que l’obéissance est due à la loi, en ce qu’elle provient de la personne autorisée pour l’établir. “ Ensuite, seul le peuple ou son mandataire peuvent légiférer ”. Finalement, l’opinion particulière ne peut être loi parce que “ le bien de l’individu n’est pas une fin ultime, il est subordonné au bien commun ” et n’a le titre de loi que celle qui tend au bonheur commun³⁹. Saint Thomas n’estime donc pas qu’une opinion particulière, ou même un ensemble d’opinions particulières, peut avoir force de loi, parce que les trois éléments qui la caractérisent ne sont pas réunis : *l’imperium* qui vient du dictamen rationnel ; son origine dans l’autorité qui veille au bien commun ; et la fin du bien commun. Une telle loi n’est pas une loi mais une iniquité⁴⁰. Pourtant, ce que saint Thomas n’admettait pas comme loi l’est maintenant, et même comme droit. Comme droit au sens moderne, c’est-à-dire comme liberté ou puissance individuelle indépendante de la justice et soumise seulement au libre arbitre de celui qui l’exerce. Et comme loi, parce que le libéralisme établit une organisation juridique qui se fonde sur l’opinion privée, celle-là même que saint Thomas disqualifie : la volonté individuelle et la souveraineté populaire, l’autonomie privée et collective.

Et tout cela s’ajoute à la détérioration progressive de l’opinion publique, qui continue d’être considérée comme l’assemblée idéale et anonyme du savoir. L’opinion publique, née au temps des Lumières comme le tribunal moral de la vie sociale et que Locke considérait comme l’interprète de la loi naturelle – la conscience individuelle devenue conscience collective – et le juge de la vie éthique⁴¹, une fois affinées les méthodes d’analyse de la volonté populaire, est devenue une simple collection d’opinions particulières s’exprimant sur une matière ou une affaire⁴². Et de nos jours, selon Bauman et Debray, ces opinions

³⁷. R. Debray, *El Estado seductor*, Manantial, Buenos Aires, 1995, pp. 119-121 [original fr. : *L’Etat séducteur*, Gallimard, 1993].

³⁸. Z. Bauman, *Comunidad*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 2005, chap. 3-5.

³⁹. S. T., I-II, 90, 3.

⁴⁰. S. T., I-II, 90, 1.

⁴¹. J. Locke, *An essay concerning human understanding* [1690], II, 28, § 10-13.

⁴². N. J. Powell, *Anatomy of public opinion*, Prentice Hall, New York, 1951, p. 4.

deviennent publiques avec l'aide des groupes de pression et des médias, et leur fragilité se trouve dans leur publicité, leur volatilité, leur incapacité à constituer un ordre.

Qu'est-ce qu'une loi sans principes supérieurs, sinon une opinion ? Une loi qui se fonde sur la seule conscience des citoyens n'est pas une loi, et nul organe collectif, politique ou social ne peut la valider comme telle.

Le libéralisme et la compréhension catholique de l'ordre politique

Quelle est la base sur laquelle repose l'Etat démo-libéral qui nous couvre et sa loi qui nous laisse à découvert ? J'ai déjà souligné qu'il n'existe dans la modernité aucun lien entre la connaissance et l'être des choses à connaître, qu'un tel lien y est arbitraire, "lien de pouvoir et de violence" pour reprendre l'expression de Foucault, en ce que "l'existence de Dieu au centre du système de connaissance n'est plus indispensable" ⁴³. La science de ce qui est naturel et juste tombe devant l'ingénierie sociale, qui mène à un ordre formé par la raison comme pouvoir et conservé au moyen du contrôle et de la gestion quotidienne⁴⁴. Cet ordre artificiel s'évapore devant nos yeux. Pourtant, alors que l'appareil de domination et les institutions sont épuisés, les règles culturelles de dominations survivent : une éthique dépourvue d'ontologie, des lois sans ordre naturel, un droit sans justice ; en résumé, le pragmatisme démo-libéral toujours confiant dans l'agir humain.

Le nouvel ordre artificiel procure une religion elle aussi artificielle qu'on lui accommode. Le discours moderne et postmoderne sur la religion se réfère toujours plus à une liberté spirituelle vécue dans l'intimité de chaque croyance, sentie dans l'intériorité, une sorte de mysticisme pseudo-mystique qui accepte que les Eglises, communautés de croyants unies invisiblement, soient soumises et subordonnées extérieurement au pouvoir de l'Etat. Le marché religieux a suivi la mise en garde de Hobbes adressée à l'Eglise catholique : il n'y a pas d'autre autorité que celle de l'Etat, étant donné qu'entre la première et la deuxième venue du Christ, l'Eglise n'a qu'une mission pastorale et n'a aucun pouvoir législatif et/ou judiciaire⁴⁵. Toutes les croyances religieuses étant valides, il faut les uniformiser extérieurement en une *oikumene* consensuellement synchrétique. En somme, c'est une "société inversée", dépourvue de racines morales, en définitive donc une société non chrétienne, neutre du point de vue religieux, qui engendre de façon permanente une "tension dialectique entre légalité civile et moralité catholique dans la régulation de matières dont la transcendance n'est pas faible". Cependant, comme Pie IX l'avait exposé avec insistance, l'Eglise ne peut renoncer à affirmer l'existence d'une loi morale dont elle est la gardienne et à laquelle les pouvoirs temporels eux aussi sont subordonnés⁴⁶. Elle semble pourtant avoir cédé du terrain et commencé à juger les conduites en termes de droits humains, indépendamment des fins, oubliant saint Thomas pour qui tout acte humain individuel provenant de la raison délibérative est nécessairement bon ou mauvais⁴⁷. D'une manière ou d'une autre, lorsque l'Eglise elle-même considère qu'une limite juridique des pouvoirs publics implique que nous agissions de notre propre initiative, de manière responsable, c'est-à-dire qu'elle établit comme fondement de la société et de la loi les droits inviolables de la personne humaine⁴⁸, n'est-elle pas par là en train d'accueillir les principes du libéralisme ? Lorsque l'Eglise considère que la liberté religieuse se fonde dans la liberté psychologique individuelle⁴⁹, ne subordonne-t-elle pas l'autorité de la loi et de la morale, qui est celle de la nature même, à la liberté individuelle, c'est-à-dire à la loi que chacun se donne à lui-même ? Et lorsque l'Eglise enseigne que la libre recherche unie à la communication et au dialogue, aidés par le magistère et l'éducation, est la base de la connaissance honnête de la vérité et de la liberté⁵⁰, n'est-elle pas en train d'admettre, bien qu'implicitement, que le choix personnel est la loi, que nous ne sommes plus que sujets de la "law of fashion, or private censure" prônée par Locke ? Que signifie postuler

⁴³. M. Foucault, "La vérité et les formes juridiques" [1991] in *Dits et Ecrits I*, Gallimard 1994, 1^e conférence.

⁴⁴. Bauman, *Comunidad*, op. cit., p. 47.

⁴⁵. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., IV, XLIV.

⁴⁶. M. Ayuso, *La constitución cristiana de los Estados*, Scire, Barcelone, 2008, pp. 85 et 118 ; Pie XI, *Ubi arcano Dei*, 1922, § 18.

⁴⁷. S. T., I-II, 18, 9.

⁴⁸. Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae*, 1965, § 1.

⁴⁹. *Ibid.*, § 2.

⁵⁰. *Ibid.*, § 3.

que la liberté religieuse est le “ droit de vivre dans la vérité de la foi elle-même ” et d’en faire “ la source et la synthèse de tous les autres droits ”⁵¹, sinon éliminer l’autorité de la loi naturelle comme fondement des lois positives et d’un ordre juridico-politique éthique et juste ? Aucun doute ne subsiste sur le fait que, avec de tels présupposés, le magistère devienne impuissant à s’exercer sur **l’ordre politique**, étant donné que le règne de l’individu – protégé par la doctrine des droits humains et la primauté de la conscience individuelle – est l’opposé du Règne de Notre Seigneur Jésus-Christ. La seule possibilité de rétablir une société et un droit chrétiens est de revenir au principe de saint Thomas : promouvoir un ordre selon *l’humanitas*, un ordre selon la nature humaine, un ordre qui tend à la perfection de la nature de son être. La solution traditionnelle comprend la subordination de la politique et de la loi à la “ nature ” et, par conséquent, la négation de l’agnosticisme et de la neutralité, le refus de ce que l’Etat, la conscience individuelle ou sociale, de même que l’évolution historique, soient le critère du bien et du mal, de ce qui est juste et injuste, de ce qui est juridique et de ce qui ne l’est pas⁵².

JUAN FERNANDO SEGOVIA

Publicado en « Catholica », Paris, N° 103 (Printemps 2009), pp. 30-42

⁵¹. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1991, § 47; *Compendium de la Doctrine sociale de l’Eglise*, 2005, § 155 et § 553.

⁵². D. Castellano, *La verità della politica*, ESI, Naples, 2002, p. 195.