

του δικαίου τῶν νομικῶν (ἢ ὁποῖα ἐπιχειρεῖ νὰ δομήσει τὸ νομικὸ σύστημα σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τῆς τυπικῆς λογικῆς καὶ βασίζεται σὲ μιὰν ἀντίδραση ἐνάντια στὸ νομικὸ φορμαλισμὸ) καὶ στὴν κοινωνιολογία τοῦ δικαίου τῶν κοινωνιολόγων (ἢ ὁποῖα προσπαθεῖ νὰ ἐξηγήσει μὲ ποιὸ τρόπο τὸ δίκαιο πηγάζει ἀπὸ τὴν κοινωνία, ποιά εἶναι ἡ λειτουργία του καὶ ποιοὶ οἱ σκοποὶ του). Ἀκολουθεῖ τὸ κείμενο τοῦ Θανάση Παπαχρίστου «Ἐνας αἰώνας κοινωνιολογίας δικαίου», στὸ ὁποῖο γίνεται μιὰ ἱστορικὴ ἀνασκόπηση τῆς κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου (ἀπὸ τὸ 1913 μὲ τὸν Eugen Ehrlich ὡς τὶς μέρες μας μὲ τὸν A.-J. Arnaud).

Στὸ τέταρτο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο μᾶς δίνονται κάποιες βασικὲς πληροφορίες πάνω στοὺς πέντε συγγραφεῖς. Γενικὰ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι πρόκειται γιὰ ἕνα συνοπτικὸ βιβλίο ποὺ εἶναι κατάλληλο νὰ εἰσαγάγει τὸν ἀπληροφόρητο ἀναγνώστη σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς σημαντικότερες ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς μας.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ

Jean-Marc TRIGEAUD, *Eléments d'une Philosophie Politique*, Editions Bière, Bibliothèque de philosophie comparée, Philosophie Politique -1, Bordeaux 1993, 282 pp.

Par cette œuvre originale, ingénieuse, Jean Marc Trigeaud s'engage dans une affaire merveilleuse mais non moins dangereuse et, à bien des égards, rétrograde: de démontrer que derrière et au-dessus du *jus naturae*, sur lequel, en tant que principe politique "générateur" et anti-personnel, voire injuste, se sont déjà fondées les sociétés et les Etats "de l'Ouest à l'Est" après la chute du monde ancien grec et principalement après la révolution française, se cache un *jus personnae*, absolument négligé et dévalué jusqu'aujourd'hui; un *jus* qu'il est nécessaire —en tant que principe de justice et de moralité authentiques, incarné dans une certaine mesure à la "cité" grecque ancienne— de restituer en constituant le vrai fondement de la politique. Il s'agit vraiment d'une thèse-clé dans la pensée de l'auteur développée, explicitement ou implicitement et plus ou moins analytiquement, à travers tous les chapitres (y compris l'Introduction) déjà publiés sous forme d'articles dans des Revues internationales de 1989 à 1992 et couvrants des secteurs —qui se signalent comme parties de l'œuvre— tels que: I. Justice d'abord: Du politique lié à la moralité du droit, pp. 25-76. II. La *Polis* grecque: Ontoarchéologie d'un type, pp. 77-121. III. Le *Bonum commune* médiéval: Version thomiste, pp. 123-



136. IV. La cité des *Lumières* et ses ombres. Approches rosminiennes, pp. 137-205 et V. Autonomie du politique dans la modernité: “Le désert croît...” pp. 207-279.

Selon Jean-Marc Trigeaud le *jus personnae* n'est pas du tout une idée subjective, mais un élément qui, au titre “d'un transcendant nécessaire” ou “d'une moralité première” existe réellement et objectivement dans l'esprit humain tout en se proférant comme objet “d'intuition immédiate” (p. 19). Du même coup, ce *jus personnae* n'est pas dans son fondement simplement ni général ni formel; il est universel et réel; parce que, d'une part, il exprime l'homme qui “seul... peut revendiquer le statut d'un univesel” (p. 28) et, d'autre part, il représente “l'irréductibilité du principe de vie de chaque être humain, dans son exister spécifique” (p. 30). Autrement dit: ce *jus personnae*, constituant le point culminant d'une ontologie de l'existence et du politique, représente une réalité existentielle (*être réel*) confluante avec le “sens du respect de l'exister, de la vie même, qui tient à la personne humaine comme réalité irréductiblement particulière et unique” (p. 36). C'est exactement cette réalité qui constitue le *juste réel* proprement dit; un “juste” qui, s'appliquant à la nature humaine (ce qu'on ne peut en aucun cas négliger) forme le droit positif ou naturel, à savoir “l'être réel” du “juste juridique” (pp. 30-31).

De l'autre côté, “l'être réel”, conçu à la base du politique, se révèle comme un “être formel” qui est et doit être l'être de la politique. En d'autres mots, la politique ne peut pas avoir autre fin que de s'y superposer “comme un cadre ouvert” aux exigences du vrai juridique en tant que “protecteur de leur substance, une substance dont il n'a pas la maîtrise autrement que formellement” (p. 30). Par sa subordination à ce niveau formel, la politique (et plus concrètement l'Etat) cesse de se présenter comme une “totalité” qui, sous le prétexte de la supériorité de sa structure générale, supprime l'individu; bien au contraire, elle prend la forme de “l'unité” d'un juste “que le droit capte dans ses principes naturels et positifs avant de les transmettre au politique chargé de railler sur leur intégrité” (p. 33). D'autant plus que ce “juste réel” ou (de par sa réalité inhérente) “juridique” est la vraie expression (et interprétation) de la partimonialité que comporte de par son essence la théologie judéo-chrétienne; c'est-à-dire, de cette partimonialité qui, tout en remontant “du produit, du bien, de l'avoir à l'origine personnelle” renvoie à la paternité (*patri-moine*) en tant que personne (*Dieu-personne*); un Dieu qui même quand il se considère comme *hypostase*, n'est pas moins une *relation subsistante*, à savoir une personne se reflétant non seulement à la création elle-même comme “don d'existence” mais aussi à la personnalité humaine comme son élévation au plus haut degré (pp. 20-21).



Cette implantation du “juste réel” (juridique) dans le politique, qui en même temps est une subordination du second au premier, vise à se substituer à (ou du moins à modifier) la relation inverse entre ces deux éléments qui domine dans les Etats depuis la chute de la *polis* grecque (modèle excellent de l’union du collectif et de l’individuel, pp. 79 ff) jusqu’à nos jours. Dans cette période et à l’aide de plusieurs courants philosophiques, du stoïcisme jusqu’au nominalisme hobbesien, le rationalisme jacobin, le spinozisme, l’hégélianisme, le sociologisme phénoménologique et le décisionnisme schmittien, est accomplie une “inversion par projection unilatérale” non seulement du *jus personnae* mais aussi du *Dieu-personne* au nom d’un *jus naturae* qui transforma le *Dieu-personne* en *Natura Naturans*; ce qui n’était qu’une inversion du vrai sens de la patrimonialité conçue maintenant à la base du “produit” et de “l’avoir”. C’est ainsi que le politique, en tant qu’élément formel au sens d’une nouvelle rationalité, remplaça Dieu lui-même en soumettant les individus conçus comme “êtres génériques” à la “totalité” de l’Etat. Parce que, de même que Dieu cessa d’être un “transcendant” (“l’Autre”), se considérant seulement comme “en recevant de sa création”, de même la personne ne put “revendiquer d’autre existence que celle qui lui est conférée par les fonctions voulues par le groupe, par le politique” (p. 23). Autrement dit: puisque Dieu en tant que *Natura Naturans* “ne traduit plus une relation qui, de manière personnaliste, est faite pour le *don*, mais une relation qui a besoin de s’établir pour réaliser la personne elle-même”; c’est-à-dire, puisque Dieu “cesse... de créer pour se prévaloir d’une autorité” en se comprenant ainsi seulement “au plan de l’échange et d’une sorte de *synallagmaticité*” (p. 23), la personne ne peut être envisagée “qu’en égard à sa situation dans l’univers des choses et des biens qu’elle utilise pour satisfaire ses besoins, en conformité avec leur destination” (p. 29). C’est la “volonté générale” de satisfaction de ces besoins que ce politique considère comme “droit”; un “droit qu’il s’efforce de maintenir par l’établissement et le fonctionnement des instances juridiques”. De cette manière, le nouveau politique est conduit aux antinomies intrinsèques, voire aux défauts: Premièrement, en présentant le “droit” ainsi conçu comme “réel” au moment où celui n’est que “coutume”, il déforme le vrai sens non seulement de la justice mais aussi de la “réalité”; deuxièmement, il minimise et avilit l’élément personnel, se cachant dans le “juste réel”, en transformant le juste (“juridique”) en “système législatif”; et enfin, il se dissocie lui-même de manière à peu près tragique dans la mesure qu’il a toujours besoin de se dépendre d’une volonté supérieure, qu’elle soit celle d’un Dieu ou d’un prince. Ces antinomies sont exactement dues à la subordination du juridique



au politique; alors, elles ne peuvent être dépassés que par l'inversion de la relation que les deux éléments ont entretenu jusqu'ici.

La nouvelle inversion envisagée n'est pas pour autant une autre sorte de subordination mais un "accueil". Parce que le "juridique" ou le "spirituel" n'est pas un "transcendant" spiritualiste ou déiste (qui se détache de la nature) mais, aussi bien que le politique, un élément de la nature humaine qui, à la différence même de l'élément politique qui déchire cette nature en soumettant le "juridique", constitue le point unificateur de celle-ci représentant le *relationnel*, "l'intersubjectivité" ou "le souci du semblable" (pp. 272-273). Le "spirituel" est "l'homme unique" ou la personne constituante *un tout en elle même* affirmé seulement mais non pas du tout constitué par la "nature"; ce qui constitue, tout d'un coup, un dépassement non seulement de la nature mais aussi même du "spirituel" au nom de la "personne". Le "spirituel" "s'enracine" à la personne et la nature constitue simplement "un passage ou une médiation de l'unicité de ce qui prend sa source dans la personne" (p. 273); "la nature s'ouvre sur la personne comme sur son fondement caché" (p. 273). C'est cet enracinement du "spirituel" et de la "nature" à la personne, qui procure au "spirituel", en tant qu'élément naturel, la supériorité par rapport au politique. "Spirituel" et "politique" sont deux extrêmes qui, de par leur nature, ne sont pas équivalents; ainsi ils ne peuvent ni s'opposer ni se concurrencer mais bien s'y soumettre ou se dépasser (p. 271). Or, ce qui déchire la nature c'est le "politique" et non le "spirituel"; si bien que, c'est le "politique" qui doit se soumettre au "spirituel"; et se soumettre, (de par la supériorité du "spirituel") signifie ici "être accueilli".

En posant ainsi comme base du "politique" une "nature" qui reçoit ses critères "non *de l'extérieur*" mais "d'une *personne* qui lui est sous-jacente", Jean-Marc Trigeaud aspire indubitablement à protéger "l'homme unique" de toutes les tyrannies qu'engendre une politique fondée sur le *jus naturae*. Cette politique conduit toujours au *totalitarisme* (absorption et négation de l'individu); au contraire, une politique fondée sur le "spirituel" conduit, en exprimant la nature authentique, à la *totalisation* ("traiter chacun comme *partie du tout*"). Parce que, suivant cette politique, "l'unicité niveleuse du politique n'est que la transposition de l'unicité ou de la généralité propre à la nature" (p. 273); Une "unicité" naturelle fondée sur la "personne" considérée comme image du Christ qui en est "l'archetype" suivant la théorie chrétienne, par exemple de Thomas d'Acquinas (pp. 125 ff), et non pas les divers christianismes du XVIIIème siècle qui au nom du "peuple de Dieu" avaient conduit aussi au *totalitarisme* (pp. 169 ff).

Néanmoins, c'est exactement ici que se trouve, de pair avec la génialité



de l'auteur, le danger de ses conceptions. Parce que, à proprement parler, Jean-Marc Trigeaud conçoit et propose ici une nouvelle conception de la nature humaine basée sur la notion de l'esprit en tant que *Nous* ou *Intellectus*. Cette nature est bien la "réalité de la personne" ainsi que le "principe irréductible de vie" et, au premier abord, s'exprime par la nature humaine traditionnellement considérée comme union de la raison et de l'instinct. Par la suite, et comme par un dépassement silencieux de *la vie* par *l'existence* pour ainsi dire, elle conflue avec *l'être* en se posant "en-deçà du corps et de la raison" mais en continuant pour autant à s'exprimer par la nature/biologique/psychique (mais comment?). Et enfin (ce qui diminue considérablement la génialité de la conception) par un dépassement de *l'exister* par *Dieu*, elle conflue avec "le mystère de la création de la personne" qui "se situe dans la perspective d'une approche métaphysique", (pp. 274-275, note 6) à savoir dans *l'Incarnation* à laquelle *se rattachent* finalement les natures/biologiques/psychiques en se transfigurant et sans se déchirer (p. 279). Mais, peut-on fonder une nouvelle conception de la nature humaine au moyen des aspects théoriques qui, de plus, réintroduisent une théologie, bien qu'au nom de la personne, et sans une étude exhaustive des instincts? L'idée d'un *jus personnae* comme *jus vivens* ou *jus existens* est assurément remarquable. Mais, sauf que la vie et l'existence exigent toujours (et de toute évidence exigeront à jamais) une interprétation et une justification de leur fondements, cette idée, pour autant qu'elle ne dérive pas dans les limites du possible d'une étude méticuleuse de la nature/biologique/psychique humaine, demeure aussi dangereuse que l'idée du *jus naturae* en tant que *jus* du totalitarisme. Parce que, nous semble-t-il, les tyrannies dérivent aussi bien des "généralités" que des "personnes", encore qu'ils soient irréductiblement respectables. Ce qui peut en être aussi une réponse d'une nature humaine essentiellement instinctive.

Anastase KOUKIS

Lucie ANTONIOL, *Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique*. Préface de T.S. Champlin, Bruxelles, De Boeck, 1993, 133 pp.

*Lire Ryle aujourd'hui*, jeu de mots de Lucie Antoniol ("Lire" n'est qu'une sorte d'inversion de "Ryle") nous remplit d'un sentiment de triomphe, révélateur de l'actualité de la pensée du philosophe anglais. Une actualité —et c'est ce que présente de manière élégante Lucie Antoniol— qui tient au fait

