

Entre Guerre et Paix, Violence et Amour, Enfer et Paradis, le Droit

François Ost

**International Journal for the
Semiotics of Law - Revue
internationale de Sémiotique
juridique**

ISSN 0952-8059

Int J Semiot Law
DOI 10.1007/s11196-020-09775-w



Your article is protected by copyright and all rights are held exclusively by Springer Nature B.V.. This e-offprint is for personal use only and shall not be self-archived in electronic repositories. If you wish to self-archive your article, please use the accepted manuscript version for posting on your own website. You may further deposit the accepted manuscript version in any repository, provided it is only made publicly available 12 months after official publication or later and provided acknowledgement is given to the original source of publication and a link is inserted to the published article on Springer's website. The link must be accompanied by the following text: "The final publication is available at link.springer.com".



Entre Guerre et Paix, Violence et Amour, Enfer et Paradis, le Droit

François Ost¹

Accepted: 15 August 2020
© Springer Nature B.V. 2020

Abstract

Le droit s'arrache à la violence, et, dans les meilleurs des cas, se laisse inspirer par la solidarité, parfois même la fraternité. Pour comprendre leurs régimes spécifiques, on peut distinguer, à la manière de « types-idéaux », trois mondes distincts: *bia* (violence), *ius* (droit), et *agapè* (amour fraternel). Mais, s'ils présentent des caractères spécifiques et sont en partie incommensurables entre eux, ces trois mondes comportent aussi d'importantes interfaces. Dans une perspective dialectique, on peut même soutenir que le droit résulte de la tension permanente entre les rapports de force et les aspirations éthiques, comme si ses limites extérieures le travaillaient aussi de l'intérieur. Autrement dit: ses frontières sont aussi des zones hybrides d'échange, de confrontation et de fécondation réciproques: *agon*, la confrontation réglée en deçà du droit, et *philia*, la socialité, légèrement au-delà. Mais, si le droit est le produit de cette tension, il en est aussi la limite et la mesure; moins expédiant que la force, moins sublime que l'amour, il en est cependant la médiation nécessaire. Au conflit, il impose une règle et un arbitre; à l'amour, potentiellement aliénant et possessif, il fournit une mesure. Limité et pourvoyeur de limites, le droit reste le meilleur garant de la liberté et de la justice.

Keywords Droit · Violence · Amour · *Bia* · *Agape* · *Philia* · *Agon*

✉ François Ost
francois.ost@usaintlouis.be

¹ Université Saint-Louis Bruxelles, Brussels, Belgium

1 Prélude: Isaac à Molenbeek

Un fait divers bruxellois nous conduit au cœur de notre sujet. Réalisée en une nuit, le 22 janvier 2017, une fresque murale de qualité est apparue sur un mur de la commune de Molenbeek—la commune bruxelloise sulfureuse tenue pour base arrière des terroristes islamistes impliqués dans les sanglants attentats des mois précédents à Paris et de Bruxelles.¹



La fresque représente une scène d'égorgement très explicite; en regardant mieux cependant se dégage une main, une troisième main, retenant le bras vengeur. Assez vite, les plus lettrés identifient une forte ressemblance de la scène avec un chef d'œuvre de la renaissance italienne: *Le sacrifice d'Isaac* peint par Le Caravage en 1603, lui-même inspiré par le chapitre 22 de la *Genèse*.

Inutile de dire que l'image fit polémique: provocation irresponsable pour les uns, leçon biblique pour d'autres. Les trois composantes de notre sujet sont ici réunies en une image choc: la violence fascinatrice évoquant des images de propagande de Daech, la référence à une forme idolâtrique et sacrificielle du religieux, dévoiement de l'amour, et finalement l'intervention du droit (dans l'immédiat celle du bourgmestre de Bruxelles qui déclara que la fresque sera recouverte si elle «cause des tensions entre communautés», ensuite les leçons à tirer—mais lesquelles?— au regard de l'histoire d'Isaac).

Interprétée au premier degré, la fresque réalise un court-circuit détonant entre le versant le plus archaïque du religieux (son pôle idolâtrique et sacrificiel) et la violence la plus déchaînée, le droit n'ayant aucune place dans ce dispositif. La pente naturelle de l'interprétation des textes sacrés, tant dans la tradition chrétienne que dans les lectures juive et coranique, pourrait bien renforcer cette lecture réductrice;

¹ Je remercie mon collègue, Guillaume de Stexhe, de m'avoir suggéré cet exemple et d'en faire lui-même un commentaire d'une très grande richesse qui inspire grandement la présente étude [29: 215 s.].

n'y voit-on pas un Dieu jaloux et castrateur mettre à l'épreuve son fidèle serviteur Abraham en lui demandant le sacrifice de son fils Isaac? Et celui-là de s'exécuter, (on ne peut mieux dire) mû par on ne sait quelle pulsion mortifère ou logique sacrificielle à la dévotion du dieu-père mis en position de toute-puissance. Freud et Girard ont jeté une lumière crue sur cette violence primitive, attestée, du reste, par d'innombrables récits mythiques.

Et pourtant l'histoire ne s'arrête pas ici; le lecteur de la *Genèse*, comme le spectateur de la fresque, sont invités à poursuivre le travail d'interprétation; c'est que l'ange intervient, qui, à l'instant ultime, évite l'irréparable; une main—la troisième, notons-le, celle du tiers qui fait limite—interdit le sacrifice et lui substitue l'agneau, victime de substitution; le travail de la culture se met en marche, qui rachète le sacrifice des enfants; l'interdit séparateur s'interpose entre le père et le fils qui n'est plus son simple prolongement [2]. De l'injonction (ou même la pulsion) sacrificielle, de l'invitation à l'holocauste, on passe au thème du «sacrifice interdit».

Ce suspens qui fait séparation, c'est le moment juridique; voilà le corps à corps primitif délié—on parle de *déliation* d'Isaac -, la violence subsumée, déviée, transférée sur un autre plan, voilà du tiers introduit, entre le croyant trop fidèle et son dieu dans lequel il s'abîmait, entre le père et le fils noyés dans une confusion mortifère.

Ce geste juridique ne se substitue pas à la violence et au religieux; il en redéfinit les termes: le glaive et la contrainte passent dans les mains du tiers, tandis que la figure d'amour doit se réinventer, dès lors qu'elle s'affranchit de l'idole. A partir de la confusion initiale, le droit fait émerger les personnes: un père affranchi de sa fascination morbide, un fils *délié*, un dieu à découvrir qui récuse son masque idolâtre. Entre ces mondes marqués par la part entière (littéralement, *intégristes*), entre la violence et l'amour illimités, un troisième terme s'interpose: le droit qui fait limite. Aux frontières, une instance tierce se fait valoir, dont la vocation est précisément d'imposer la limite à toutes les autres

2 Introduction: Précisions Sémantiques et Méthodologiques

« *Le droit, entre amour et violence* »: le titre de cette étude, par la banalité extrême de ses termes et l'indétermination de la préposition «entre» qui les relie, pourrait bien, si on n'y prenait garde, ouvrir la porte à des considérations convenues qui auraient la saveur de l'eau tiède. Aussi, convient-il de s'en prémunir au bénéfice de quelques considérations sémantiques et méthodologiques préalables.

Il s'agira donc de préciser le sens de chacun des termes composant le titre, en vue d'en problématiser les rapports. Il s'impose aussi de définir un angle d'approche qui préserve le propos du moralisme et de la bonne conscience dans lesquels il pourrait menacer de verser.

On se propose, sur le terrain de la méthode, de présenter les rapports entre les trois mondes sous la forme de trois cercles sécants, dont on dira, de façon quasi-analytique, les traits structuraux qui s'y rapportent. Les présentant comme des «types idéaux» webériens, nous les décrirons pour l'essentiel à l'aide d'outils anthropologiques et sociologiques. Une inspiration résolument dialectique

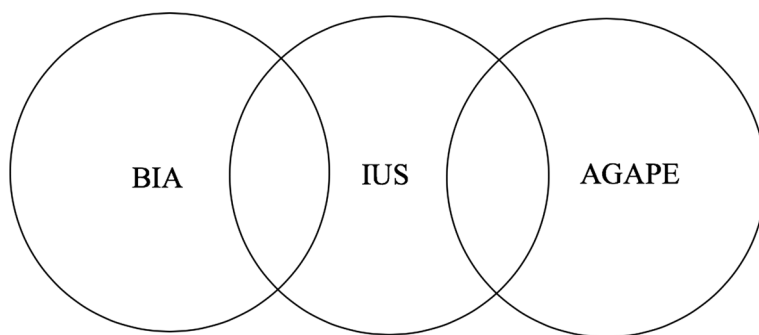


Fig. 1 .

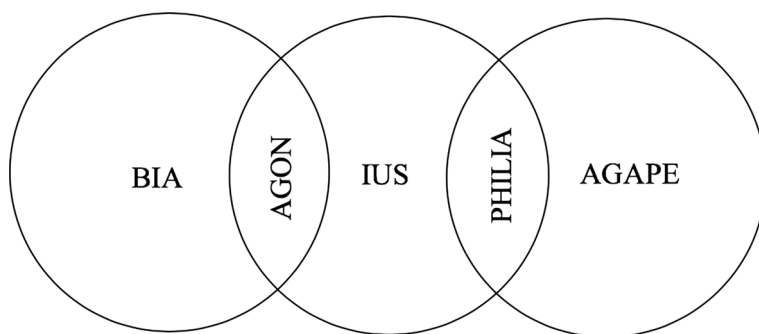


Fig. 2 .

guide l'analyse, comme la préposition «entre» le suggère: ce sont des rapports d'entrelacement et non de juxtaposition qui s'établissent entre droit, amour et violence.

Sur le plan sémantique, on s'est résolu à substituer aux termes trop usés de «violence», «droit» et «amour», les concepts plus originaux et sans doute plus énigmatiques de «*bia*», «*ius*» et «*agapè*». (Fig. 1). Il ne s'agit pas ici de coquetterie d'érudition, mais plutôt de la volonté de se déprendre des idées reçues, trop vite associées à des termes convenus.

Mais on précisera d'emblée que, les trois cercles étant sécants, ils présentent nécessairement des interfaces—du plus grand intérêt dès lors que l'on réfléchit aux *limites* du droit, qui plus est dans une perspective dialectique. Entre *bia* et *ius*, se développe une zone qu'on qualifiera d'*agon*, soit un état de confrontation réglée (à la différence de la violence déchaînée), tandis qu'entre *ius* et *agapè* opère la *philia*, état de civilité ou de socialité dont Platon disait qu'il était le terreau de la cité. (Fig. 2).

Le terme «entre» appelle quant à lui, à ce stade introductif, des précisions plus fournies. L'analyse du champ sémantique des termes comprenant le préfixe «entre» ou «inter» permet de dégager trois significations à la fois distinctes

et reliées [18: 60–72]. La première renvoie à l'idée de séparation (*entracte*, *entresol*, *entrefflet*). C'est l'idée la plus commune sans doute, mais aussi la plus pauvre. Selon une pente naturelle de la pensée, elle évoque une position à la fois statique et médiane; elle suggère l'idée d'une simple moyenne, à égale distance de deux extrêmes. Mais cette séparation pourrait aussi bien être une liaison: un interlude, par exemple, s'il marque une pause entre deux morceaux de musique, est aussi la transition qui assure le passage d'un à l'autre. La deuxième signification renvoie à l'idée de réciprocité, d'action mutuelle. On y associera des termes comme *entraide*, *interaction*, *s'entrelacer*. Ce second sens confère une dynamique interactive au champ lexical étudié. Du même coup se profilent les idées de récursivité et de circularité. La troisième signification évoque cette fois l'idée d'une médiation, d'une interposition en vue de rapprocher, de mettre en contact des personnes et des choses. On pense ici à des termes comme *intercession*, *intermédiaire*, *interposition*, *intervention*, *entremise* ou encore *interprétation*.

Que conclure de cet exercice philologique? Que le chemin entre A et B est tout, assurément, sauf une paisible troisième voie. Voilà que l'intervalle qui sépare est aussi celui qui rapproche; voilà que les éléments distingués pourraient bien entrer en interaction; voilà que les médiations font entrer les termes rapprochés en résonance; voilà que des interversions s'observent entre eux, bousculant le sens de leurs rapports. On devine que l'un pourrait conduire à l'autre (dialectique); mieux encore: que, d'une certaine façon, l'un est l'autre (paradoxe).

De ces précisions sémantiques il est permis de dégager quatre conséquences décisives pour notre propos.

1. L'entre-deux qu'occupe *ius* entre *bia* et *agapè* représente à la fois, au plan statique, un espace intermédiaire, mais en même temps, sur un plan dynamique, un terrain d'échange, de fécondation et de confrontation.² A s'en tenir à la première dimension, on se représenterait volontiers le droit comme un confortable « Empire du milieu », à équidistance de deux extrêmes, marqués inévitablement d'une certaine dévalorisation. Mais, au-delà de cette première notation statique, et de façon beaucoup plus intéressante et dynamique, nous verrons que les constructions formelles du droit sont traversées—tantôt soutenues, tantôt contrariées—par les forces du monde 1 (*bia*) et les élans du monde 2 (*agapè*).
2. Il ne suffit donc pas de prendre acte de deux pôles opposés et de situer le droit quelque part entre les deux, ni même de l'interpréter, de façon dynamique, comme le résultat, instable, de la tension permanente entre ceux-ci. Le point décisif à comprendre à cet égard est que les « limites » du droit ne lui sont pas seulement extérieures, comme de lointains confins plus ou moins inaccessibles. Bien au con-

² Ceci signifie que les frontières ou limites du droit sont graduelles et poreuses; sur ce thème, cf. M. van de Kerchove [8: 31 s.]. L'auteur évoque, parmi de nombreux autres phénomènes, la « texture ouverte » qui caractérise la plupart des concepts juridiques, et donc aussi la « pénombre de doute » qui les entoure (Hart), la distinction évolutive entre *soft law* et *hart law*, ou encore les phénomènes d'« internormativité » et d'intensité variable de la « pression juridique » (Carbonnier). Plus radicalement encore, on rappellera que « le » droit n'est pas une essence intemporelle et universelle, mais bien plutôt le produit des sociétés qui l'ont considéré comme tel [8: 36].

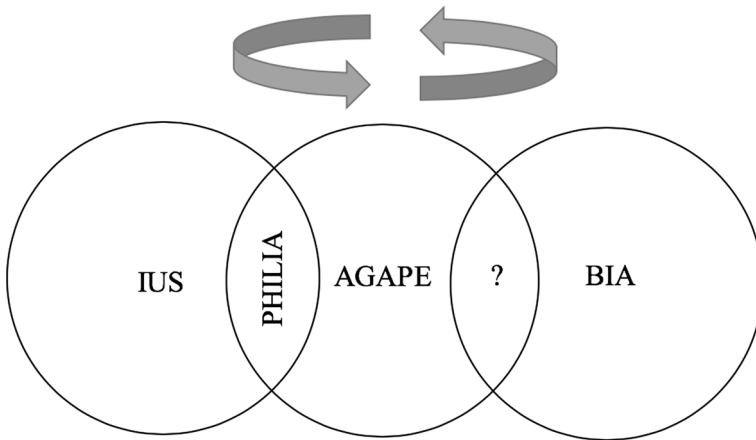


Fig. 3 .

traire, à la manière d'une bande de Möbius qui se tord sur elle-même, ses limites extérieures finissent par le déterminer très directement de l'intérieur, objet qu'il est d'une tension permanente entre rapports de force et aspirations éthiques.

3. Troisième leçon: la dialectique en œuvre ne se limite pas au *ius* lui-même, elle caractérise également chacun des deux pôles, dont aucun n'est absolument pur et totalement distinct de l'autre. Par exemple: le pouvoir le plus brutal, comme l'enseigne Machiavel, cherche le plus souvent à se parer des oripeaux de la vertu³; à l'inverse, dépourvu du bras armé de la contrainte, la justice s'avère pathétique et impuissante.
4. Enfin, le mouvement qui traverse l'entre-deux dialectique n'est pas seulement sans point d'arrêt, il ne répond pas non plus à une direction déterminée. A l'évocation des trois mondes que nous distinguons, partant de la violence pour aboutir à l'amour en passant par le droit, une pente naturelle de l'esprit conduit sans doute à penser (à souhaiter?) que, entraînées par une évolution historique heureuse, culture et civilisation sont (soient) promises à un passage linéaire du monde 1 au monde 3. L'histoire nous apprend cependant à nous déprendre aussi de cette certitude rassurante, même si tout nous conduit à la souhaiter. C'est que, à l'encontre de cet évolutionnisme tranquille et de ce mouvement linéaire, nous avons appris que, le plus souvent, les extrêmes se rejoignent, comme si la ligne se bouclait sur elle-même. Ainsi, nous le verrons, des passages directs de la violence à l'amour et de l'amour à la violence s'observent: court-circuits brutaux mettant le droit hors jeu. Autant dire que les trois cercles distingués se parcourent dans les deux sens: montée en puissance de la civilisation et de la culture (1 vers 3), mais aussi régression vers la peur et la barbarie (3 vers 1) (Fig. 3).

³ «Jamais un Prince n'a manqué de raisons légitimes pour colorer son manque de foi»[15: 92]. De ce point de vue, nos trois mondes n'ont pas la fixité théorique de «types idéaux» (infra), mais apparaissent comme des répertoires d'actions et de discours à la disposition des acteurs, qui, dans la poursuite de leurs visées stratégiques, entremêlent constamment leurs différents registres.

3 Trois Mondes et Leurs Interfaces: *Bia, Ius, Agapè*

On se propose d'étudier nos trois mondes à l'aide de l'outil méthodologique attribué à Max Weber: le «type idéal», qu'on peut définir comme un instrument d'analyse de la réalité sociale élaboré à partir d'éléments empiriques jugés essentiels («archétypiques») dont la logique est poussée à l'extrême en vue de faire saisir le propre de cette réalité (A. Trois types idéaux).

Il importera donc d'identifier un certain nombre de traits caractéristiques (groupés par catégories⁴) de chacun de nos trois mondes. En ce sens, il y a, de l'un à l'autre, de réelles spécificités, un véritable saut qualitatif, des propriétés émergentes propres à chacun des régimes étudiés, ce dont témoigne notamment la difficulté de traduction de leurs énoncés respectifs, voire parfois l'«incommensurabilité» entre eux.⁵ Il est significatif à cet égard que, Paul Ricoeur, qui s'attache pourtant à penser la dialectique entre «amour» et «justice», doive cependant concéder une sérieuse «disproportion» initiale entre eux, décourageant la médiation entreprise [25: 15]. Ainsi, entre le monde 1 des rapports de force et du conflit des intérêts, et le monde 2 de la régulation civique dans la cité, il y a ce saut métaphysique que vise J.-J. Rousseau lorsqu'il affirme que la *volonté générale* (construction seconde et «morale») est plus et autre chose que la *volonté de tous* (simple sommation contingente des égoïsmes individuels) [27: 84].

Les témoignages de la «disproportion» entre les mondes 2 du *ius* et 3 de l'*agapè* sont également légions. Ainsi cette apostrophe quasi extravagante de Pascal: «tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé» [20: sec. 12]. Saint Paul ne disait pas autre chose dans la célèbre Première épître aux Corinthiens: «J'aurais beau parler toutes les langues de la terre et du ciel, si je n'ai pas la charité, s'il me manque l'amour, je ne suis qu'un cuivre qui résonne, une cymbale retentissante. J'aurais beau être prophète, avoir toute la science des mystères et toute la connaissance de Dieu, et toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien» [22: 13].⁶

Néanmoins, aussi importants soient les seuils qui séparent chacun des types idéaux, ils ne sont pas tels qu'ils rendraient vaine la dialectique entre eux, et inexistantes leurs interfaces. En ce qui concerne la dialectique affectant le monde 2, qui regarde directement notre thème des limites du droit, on répètera ce que l'introduction avait déjà annoncé: s'il s'arrache à la violence pour se dépasser dans l'amour, le droit est lui-même traversé par ces deux logiques. En tant que pouvoir et contrainte, il voisine avec la violence, dont il se distingue cependant comme dispensateur de limite et pourvoyeur de justice; à l'inverse, s'il s'inspire de l'amour pour rendre la justice, il

⁴ Nous distinguerons, pour chacun des trois types idéaux: 1. le régime anthropologique, 2. le principe structurant, 3. la rationalité sous-jacente, 4. le statut des personnes, 5. le rapport aux choses, 6. la temporalité, 7. la sémiotique du discours.

⁵ Le terme est emprunté à L. Boltanski [3: 121].

⁶ Et encore ceci: «L'amour ne passera jamais. Les prophéties seront dépassées, le don des langues cessera, la connaissance actuelle sera dépassée» ..

s'en différencie par son strict respect de la mesure et son maintien dans l'anonymat de l'abstraction.

Par ailleurs, s'il est vrai que nos trois mondes sont des types idéaux, autrement dit des constructions hyperboliques représentant des objets purifiés qui jamais ne se rencontrent comme tels dans la réalité, alors il faut bien que d'importantes zones d'interface se laissent aussi observer à mi-chemin entre l'abstraction du modèle et la contingence foisonnante du réel (B. Les interfaces du *ius: agon et philia*).

Dans ces entre-deux, les conflits de frontière sont les plus violents, tout comme les luttes de classement et les controverses interprétatives; en ces zones disputées, les régimes vacillent, les procédures hésitent et s'adultèrent, les concepts se cherchent—il y a «crise», au sens propre du terme (choix douloureux, épreuve de vérité, passage contesté d'un régime à un autre).⁷ Empruntant à l'une et à l'autre des logiques en concurrence, les réactions des protagonistes sont aussi instables que violentes, comme les passions qui les animent, et aventureuses les voies qu'ils explorent. Ainsi par exemple, entre violence et justice, se dégage la figure du *justicier* indigné; c'est incontestablement l'intuition de l'(in)-juste qui le meut, mais les voies qu'il emprunte pour exprimer son indignation ressortent plus de la violence que du droit. Ainsi disait-on de Michaël Kohlhaas, l'inoubliable justicier évoqué par von Kleist, que «son sens de la justice en fit un brigand et un meurtrier» [9: 17]. On pourrait en dire autant de pas mal de terroristes à travers l'histoire.⁸

A l'opposé, aux confins des mondes 2 et 3, c'est l'exigence virtuellement infinie de la reconnaissance [26] qui se fait valoir; non plus la consécration, encore formelle et anonyme, de la personnalité juridique, mais ce que Emmanuel Lévinas appelle «l'épiphanie du visage» radicalement singulier.

3.1 Trois Types Idéaux

3.1.1 Régime Anthropologique

1. *Bia*. Sans doute Héraclite a-t-il raison d'écrire que «le combat est le père et le roi de tout» (Fragment 60); encore faut-il comprendre que cette violence, avant d'être dispute domestique ou guerre politique, est un rapport archaïque à soi-même, une sauvagerie primitive—précisément la forme d'énergie vitale que vise le terme grec *bia*. Fond originaire de la vie qui tout à la fois se reproduit sans cesse (*natura naturans*) et se détruit périodiquement, chaos informel, vie cosmique qui dévore les formes qu'elle engendre. Déchaînement de forces que célèbrent les rites païens

⁷ C'est la problématique difficile qu'aborde Lyotard J-F (1983) dans son ouvrage *Le différend* [14]: «il y a différend quand les phrases obéissent à des régimes de formation hétérogènes (montrer, ordonner, raisonner, etc.) et à des genres de discours incommensurables par leurs fins (savoir, être juste, séduire, convaincre, etc.)» (4^e de couverture). Il faut pourtant enchaîner, mais comment? Ou encore: «dans le différend, quelque chose demande à être mis en phrase» [14: 30], mais comment?.

⁸ Sur la violence potentielle des formes contemporaines d'indignation, cf. A. Supiot: «la *vindicatio*, défense active par des citoyens d'une cause qui leur paraît juste, met en branle des forces qui peuvent conduire à une guerre civile si une représentation commune de la justice n'est pas respectée dans la Cité» [30: 347].

et qui, aujourd'hui encore, fait périodiquement irruption sous forme de guerres meurtrières, d'ivresses patriotiques ou religieuses, ou encore d'illimitation technique dévoratrice.

René Girard s'approche de ce foyer primitif en évoquant la « violence essentielle », dont les hommes nourrissent l'intuition et la crainte, sous la forme d'une menace d'anéantissement dans une guerre de tous contre tous [6: 49].

2. *Ius*. On se contentera de relever que le droit, apparu infiniment plus tardivement, se caractérise par une volonté d'arrachement à la confusion primitive, une tentative de canalisation de la violence primordiale, un endiguement du désir et des peurs déchaînés. Le moment juridique est donc un moment d'écart, une prise de distance: un geste de réflexivité ou de retour sur soi, qui tout à la fois rend possible la constitution d'une identité individuelle et spécifique (le contraire de l'indifférenciation mimétique), la prise en considération d'autrui, et l'inscription du « je » et du « tu » dans ce qu'on pourrait appeler une logique « pronominales » qui en assure le dédoublement, la représentation, la substituabilité, bref l'inscription dans un jeu d'échange qui libère du face à face et de la violence primitifs. On verra plus loin que cette anthropologie d'abstraction et d'anonymat est précisément le socle qui permet au droit de marquer sa différence et d'exercer ses fonctions propres.
3. *Agapè*. L'*agapè* peut être définie comme un « état de paix » dans lequel les personnes construisent des relations pacifiées, basées sur l'amitié et l'amour.⁹ A la différence de la justice qui tente d'établir la paix en empruntant la voie médiate de l'établissement d'équivalences entre personnes abstraites (infra), l'*agapè* ne s'embarrasse pas de ces détours, et pratique le don sans considération des mérites, ni recherche de contre-don.

3.1.2 Principe Structurant

1. *Bia*. Le principe structurant le monde 1 est un principe binaire, confrontant le « je » au « tu », comme dans l'opposition cardinale du politique, partagé entre « amis » et « ennemis » [28]¹⁰ — avec pour résultat prévisible l'hégémonie de l'un sur l'autre, et donc finalement la résorption de l'altérité. Ce régime binaire est un régime *duel*, le terme français évoquant précisément l'instabilité et la violence potentielle de ces rapports qui menacent toujours de se ramener à la domination du « un ». C'est un principe de force qui prévaut ici, c'est la loi du plus fort qui s'impose, comme dans un état de nature où tous les coups sont permis.
2. *Ius*. Le passage au droit est marqué par l'émergence du tiers, la triangulation de la relation duelle primitive: « il y a droit, écrit A. Kojève, lorsqu'intervient un point de vue tiers dans les affaires humaines » [11]. Et d'ajouter que cette inter-

⁹ Pour cette analyse de l'*agapè*, cf. L. Boltanski [3: 137–179].

¹⁰ La communauté se soude « contre » l'ennemi dans une tension réellement vitale, au regard de la menace de guerre que l'autre, l'étranger, fait peser. Ces conflits, ajoute-t-il, « ne sont susceptibles d'être résolus ni par un ensemble de règles générales établies à l'avance, ni par la sentence d'un tiers, non concerné et impartial » [28: 65].

vention du tiers au sein de la lutte du maître et de l'esclave peut être caractérisé d'« acte anthropogène ». Même enseignement sous la plume du politologue J. Freund: « la stabilité d'une société et la concorde qui y règne sont conditionnées par ce que j'appelle la reconnaissance du tiers; à l'inverse, le refus du tiers fait surgir une situation caractérisée par une relation duale qui est fondamentalement polémogène, c'est-à-dire source de conflits » [5: X]. L'intervention du tiers juridique est particulièrement archétypique lorsqu'elle prend le visage du juge qui, en évoquant l'affaire, impose l'interdit de se faire justice à soi-même et met un terme à la reproduction du cycle de la vengeance privée—comme Eschyle le raconte dans les *Euménides* où le nouveau tribunal fondé par Athéna juge Oreste, le matricide, l'arrachant ainsi aux griffes des Erinyes.

C'était une même transcendance, une même référence à un niveau supérieur, qui éclairait, on s'en souvient, la notion de « volonté générale » dans la construction de la cité et la nature de ses lois. A ce niveau macro-social cette fois, lorsqu'il faut s'accorder sur l'équivalence générale qui fait loi, le principe commun qui étalonne les relations, l'émergence du *ius* se caractérise également par la référence au tiers comme propriété émergente, le niveau $n + 1$ irréductible au simple rapport de forces initial.¹¹

3. *Agapè*. Dans le monde de l'amour inconditionnel et désintéressé, le principe structurant n'est ni celui du duel hégémonique (le 2 réduit au 1), ni celui du tiers impartial (le 2 référé au 3). Il est celui d'un lien vraiment incarné et singulier (comme dans le premier type), mais virtuellement universel, et donc, par cette ouverture, préservé, comme le deuxième type, de la clôture possessive et violente.¹² Le modèle le plus réaliste de cette idéalisation du type pourrait être celui de l'amour, en principe égal, que manifestent les parents à l'égard de chacun de leurs enfants.

3.1.3 Rationalité

1. *Bia*. La logique qui prévaut dans le monde 1 est celle de la « part entière » (logique « intégriste »); elle répond à un fantasme de toute puissance, elle s'inscrit dans le registre de ce que Lacan appelle l'« imaginaire » (par opposition au « symbolique » [12]). Ce régime d'affrontement de forces ne connaît virtuellement pas de limites. C'est dire qu'il est, en son type idéal radicalisé, dépourvu d'instance réflexive (qui supposerait une distance à soi et un retour sur soi)—et donc aussi affranchi de toute espèce de contrôle (qui supposerait un regard tiers), de règle de mesure extérieure (ce que Boltanski qualifie de « principe d'équivalence »), et même de pratique discursive d'argumentation et de justification (qui impliquerait une obligation d'avoir à rendre compte).

¹¹ Boltanski encore: « ils se réfèrent à quelque chose qui les dépasse » [3: 74]; pour une analyse générale de la place du tiers en droit, cf. F. Ost [19: 348–353].

¹² E. Levinas [13: 188], écrit: « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »; et encore: « la présence du visage, l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers, c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde »..

2. *Ius*. L'enjeu de l'intervention du droit est de métaboliser cette violence primitive et toujours menaçante; il s'agit de transformer les rapports de force en rapports de droit, de canaliser la lutte à mort (*struggle for life*) en compétition réglée, d'équilibrer la compétition par la coopération, d'incliner, ne serait-ce qu'un peu, la poursuite de l'intérêt individuel dans le sens de l'intérêt général. Pour ce faire, le droit impose des limites, fixe des mesures, équilibre les balances. Sa logique n'est plus celle de la part entière, mais celle de la juste part; son registre n'est plus celui de l'imaginaire fantasmatique, mais très précisément celui du *symbolique*, supposant, selon l'étymologie grecque, le partage puis la réunion de la chose visée, soit l'entrée dans un régime social de distribution. A l'origine, le *sun-bollon* était l'objet fractionné, partagé entre les protagonistes (deux contractants ou deux hôtes, *philos* et *xenos*) et qui désormais les unira par un pacte et leur servira de signe de reconnaissance. Cette logique symbolique, tout comme le signe, sépare et relie à la fois: elle caractérise le lien paradoxal de deux êtres déliés (séparés), mais voués à l'alliance.¹³ Ainsi conçu, le symbolique sert désormais lui-même de symbole à la rationalité qui, renonçant à l'illusion du savoir absolu, travaille à l'élaboration de vérités dialogiques; de même inspire-t-elle les pratiques sociales coopératives qui coordonnent l'action en référence à un principe supérieur à la seule volonté des acteurs, qui pour autant restent autonomes.

Au plan institutionnel et procédural, le droit substitue à la confrontation violente de deux personnes qui se mesurent directement l'une à l'autre, le procès qui les mesure indirectement à une règle posée en situation de référence générale. Selon le principe cardinal du contradictoire, *audi alteram partem*, prévalant tant au plan parlementaire que judiciaire (et même doctrinal), le droit procède par échange d'arguments soutenant des prétentions opposées; il confronte des raisons pour et contre, selon un « remarquable emploi dialogique du langage » [25: 27] et met un terme à la dispute par un « arrêt » ou une décision majoritaire.

Au plan substantiel, le droit a pour vocation générale d'attribuer à chacun la part qui lui revient: *suum cuique tribuere*; rendre à chacun son dû est la formule la plus générale de la justice à laquelle il prétend. Ce dû est lui-même mesuré à la loi préétablie, générale et abstraite, dès lors qu'il s'agit de traiter de la même façon ceux qui sont dans la même situation, et de façon différente ceux qui sont dans une situation différente [23: 26].

Ce double formalisme du *ius*—procédure d'argumentation contradictoire et recherche sophistiquée de l'égalité des partages—permet au droit de s'arracher à la violence initiale, tout en tendant, dans une mesure encore limitée cependant, vers un idéal de justice inspiré par la solidarité, la fraternité, et, à la limite, l'amour. On verra plus loin qu'il reste cependant bien en deçà de la gratuité et de la profusion caractérisant l'*agapè*.

3. *Agapè*. Relevant, comme le disait Pascal avec force, « d'un ordre infiniment plus élevé... surnaturel », le monde 3 (« charité », sous sa plume) outrepassa toute limite, ce qui en fait un point commun avec le monde 1. Ici toute mesure est récusée,

¹³ Il est significatif qu'un sens dérivé de *sunbolon* était l'objet au moyen duquel les parents reconnaissent plus tard les enfants qu'ils ont jadis exposés (i.e: dont ils se sont jadis séparés).

tout calcul déjoué, toute mémoire et toute anticipation écartées. Elle relève de la «loi nouvelle» (Mt 5–17) qui «accomplit l'ancienne» en la dépassant¹⁴; en cela elle se soustrait à l'instance du jugement, déborde le juridisme et s'affranchit de toute espèce de formalisme; elle s'inscrit dans les cœurs et non dans les codes et les temples. Jugement, mesure, (auto)-réflexion, étalonnage, et même argumentation et justification sont comme subverties et rendues dérisoires par la logique de surabondance dont procède l'*agapè*. On sort alors résolument de la logique compensatoire ou rétributive qui équilibre les balances juridiques; on est entré dans l'univers de la grâce et de la gratuité, celle du don sans contre-don—qui débouchera aussi sur l'aban-don (des prétentions et des griefs) et le pardon.

3.1.4 Statut des Personnes

1. *Bia*. En régime de violence naturelle, les personnes existent, bien entendu, mais sont peu ou pas considérées comme telles: des êtres inconditionnellement dignes de respect, pour le dire en langage kantien (des fins et non des moyens). Au mieux, elles resteront toujours susceptibles de l'arbitraire du plus fort; le plus souvent, elles seront privées de toute considération: réduites en esclavage, traitées comme non-humains. Dans ce régime d'affrontement de forces et de désirs, les personnes sont virtuellement chosifiées. Sur un plan moins extrême sans doute, mais selon la même logique, les politiques économiques traitant la main d'œuvre comme un «capital humain» et une «variable d'ajustement» relèvent d'une même chosification.
2. *Ius*. Rappelons-nous la troisième main qui, *in extremis*, retient le bras d'Abraham: même à l'encontre des puissances ombrageuses du sacré, l'interdit juridique impose l'impératif fondamental du respect de la dignité des personnes. *Personne*: non pas l'individu réel marqué de toutes les inégalités naturelles, mais *persona*, le masque de théâtre, la fiction juridique qui, quelle que soit la condition empirique de cet individu, le revêt d'une dignité spécifique en l'accueillant sur la scène tierce du droit.

Cette dignité juridique, qui exige respect, présente deux faces, pourrait-on dire; d'un côté, elle opère comme séparation, garante de la reconnaissance de l'individualité de chacun et des droits essentiels auxquels il peut prétendre à ce titre; sur le second versant, elle oeuvre comme force de liaison en jetant les bases d'un régime collectif de solidarité, dont les systèmes modernes de sécurité sociale (et aussi les budgets publics par leurs effets redistributifs) représentent la forme la plus aboutie. On aura reconnu, à ces deux faces, l'action du symbolique qui tout à la fois distingue et relie.

Mais si, par cette double action, le droit arrache les personnes à la confusion et la violence qui prévalent dans le monde 1, ce n'est pas pour autant qu'il les voue à la béatitude de l'*agapè*. Des limites affectent le *ius* sur les deux versants du symbolique; d'une part, la reconnaissance qu'il fait des personnes est comme

¹⁴ [21: 13, 8 et 10]: «celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi (...) La charité est la loi dans sa plénitude»..

extérieure, basée sur les actes qu'elles posent et les discours qu'elles tiennent. Quant au versant de liaison entre les personnes qu'opère le droit, notamment en organisant un système de solidarité sociale basé sur leur endettement mutuel, s'il s'approche incontestablement de la logique du don, il se tient cependant en deçà de la limite de la gratuité et demeure fermement enserré dans un réseau de calculs et de prescriptions au sein de vastes institutions anonymes.

3. *Agapè*. Dans le type idéal du monde 3, ces deux limites sont en voie d'être surmontées. Au plan de la reconnaissance, celle-ci dépasse l'acte pour se porter désormais sur la personne en puissance, plus précisément sur la bonté de la personne en puissance; une seconde chance lui est ainsi accordée, quels que soient son passé et son passif. Mieux même: l'*agapè*, récusant toute espèce d'épreuve ou de jugement, jamais la personne n'est-elle enfermée dans un statut, un cliché ou un stigmate. Quant au versant de liaison, on devine que la solidarité s'établit ici, non plus à l'égard d'un *socius* anonyme, mais du prochain le plus concret—ce publicain rencontré au bord du chemin et qui sollicite mon aide. Dans cette logique, le «je» est, comme l'enseigne E. Levinas, *l'otage du visage de l'autre*, n'importe quel autre qui croise ma route.¹⁵

3.1.5 Discours

1. *Bia*. A défaut de réflexivité et de jugement élaboré, le discours attaché au monde naturaliste de *bia* apparaît à la fois très pauvre et extrêmement brutal; l'injonction et l'injure dominant: des mots qui tuent et violentent; des formes de discours appauvri et violent dont la *novlangue* du roman *1984* de G. Orwell [17] a donné une approximation fictionnelle, et *LTI* de V. Klemperer une analyse réaliste à propos du III^e Reich [10].
2. *Ius*. Le verbe juridique conserve un aspect performatif essentiel, témoignage de plus de son origine dans le terreau obscur du monde 1

Le style performatif n'épuise pas pour autant l'ensemble du registre discursif propre à *ius*. Il faut aussi y faire une place importante au genre du *rapport*, pour parler comme Boltanski: le compte rendu distancié qui s'efforce de totaliser une situation, au prix d'un effort rétrospectif d'objectivité. Il s'agit par exemple de rendre compte des tenants et aboutissants des faits du dossier (judiciaire ou parlementaire) en vue d'y appliquer les mesures fournies par les équivalences légales; cette prose juridique implique codage, qualification, classification, clarification, cohérence.

¹⁵ Le visage, dans la métaphysique de Lévinas (métaphysique de l'infini s'opposant à l'ontologie de la totalité), se manifeste dans l'immédiateté du face à face (c'est «l'épiphanie du visage»): cette manifestation est extérieure (transcendante) au moi (le même) et déborde complètement son intentionnalité; elle est expression langagière, révélation, interpellation vocative et réquisition éthique; le visage est celui de l'autre, l'étranger et le pauvre, qui, par l'infinité de sa réquisition, me décentre absolument et convoque ma responsabilité [13: 22 s.]. Cette responsabilité à l'égard d'un visage, me regardant comme absolument étranger, constitue le fait originel de la fraternité, ajoute-t-il [13: 189]. On observera qu'il n'y pas de place pour le droit et ses médiations dans cette pensée binaire: ce sera ou la totalité, rapportée en dernière analyse à la guerre, ou l'infini, qui ouvre à la fraternité.

A son tour, cette prose est insérée dans un troisième genre, sans doute à mi-chemin des deux premiers: l'argumentation et la justification à l'œuvre dans la motivation des jugements, l'exposé des motifs des lois en projet, ou encore les controverses doctrinales. Cette rhétorique, dont on a pu montrer aussi tout ce qu'elle devait au genre narratif, a précisément pour vocation de relier le fait au droit, le constatif au normatif dans le registre général du performatif.

3. *Agapè*. Quel langage emprunte l'amour lorsqu'il se sublime en *agapè*? On se souvient, c'est une première réponse, du style énigmatique et provocant des paraboles qui signale le registre du monde 3—façon efficace de récuser toute espèce de calcul et d'équivalence. On ajoute maintenant, plus généralement, que, quittant les rivages convenus de la prose, l'*agapè* se fait poésie: célébration, hymne, louange, comme dans le *Cantique des cantiques* et les *Psaumes*: «loué(e) soit l'aimé(e)!».

3.2 Les Interfaces du *Ius*: *Agon* et *Philia*

On a déjà évoqué plus haut les confins du monde du droit, ces zones de turbulence où se recouvrent, sans vraiment s'harmoniser, deux registres pour partie incommensurables. Ce sont des régions instables, comme à la lisière de deux plaques tectoniques, où s'affrontent des forces contraires, et où cherchent à s'articuler, dans la crise, des pratiques et des discours largement incompatibles.

On aurait tort cependant d'en minimiser l'importance: dès lors que nos trois mondes présentent la pureté et la radicalité de types *idéaux* largement introuvables, il faut bien que leurs zones frontières, hybrides et ambivalentes, soient densément peuplées. Nous appelons *agon* l'interface des mondes 1 et 2, et *philia* l'interface des mondes 2 et 3; on se contente de quelques observations sommaires à leur propos.

3.2.1 *Agon*

Julien Freund distingue, à juste titre, «état polémologique» et «état agonale»; dans le premier, les protagonistes s'affrontent en ennemis, dans un but d'élimination réciproque; dans le second, ils se mesurent en adversaires, dans le but de l'emporter sans doute, mais sans volonté d'annihilation. L'état agonale, précise encore J. Freund, se caractérise par une certaine «domestication de la violence au moyen de règles du jeu que l'ensemble social respecte relativement», alors que l'état polémologique s'installe dans une violence incontrôlée [5: X].

En zone agonale, tout se passe comme si la règle de droit, qui a réussi à s'imposer, reste encore directement indexée au jeu des forces issues du monde 1, et comme sous leur contrôle.

Un exemple assez massif d'une situation intermédiaire entre *bia* et *Ius* peut être trouvé dans le modèle d'Etat «hobben», dont il se trouve de nombreuses formes dans le monde contemporain.¹⁶ La République que décrit Hobbes, en 1651, sous

¹⁶ Et, en aval de «l'Etat hobben», plus proche encore du régime «pur» de *bia*, on identifiera «l'Etat schmittien», basé sur distinction ami/ennemi, la volonté du chef, et le darwinisme social, autrement dit la guerre comme principe de survie.

les traits du *Léviathan*, en écho à une des époques les plus troublées de l'histoire anglaise, est un Etat sécuritaire dans lequel le peuple a délégué tous les pouvoirs au souverain en vue d'assurer sa sécurité. Le contraste est saisissant avec le modèle d'Etat libéral que Locke décrira, quelques décennies plus tard (1688), à la veille de la révolution parlementaire anglaise, et en écho cette fois au vœu de liberté qui se concrétisera par l'adoption du *Bill of rights*.

Le deuxième exemple des figures de l'*agon* est relatif au domaine très documenté du règlement des conflits; il concerne les mécanismes vindicatoires. A ce sujet, tant l'histoire du droit que l'ethnologie et l'anthropologie attestent que, entre la vindicte déchaînée (relevant du monde 1 de *bia*), et la justice publique du tiers (relevant du monde 2 du *ius*), se sont longtemps fait valoir des systèmes très variés et parfois très sophistiqués de vengeance coutumière.

Ces deux premiers exemples (l'Etat hobbien et les systèmes vindicatoires) pourraient suggérer l'idée que le conflit, sous-jacent à l'état agonal intermédiaire entre *bia* et *ius*, est nécessairement un élément négatif, une scorie archaïque dont il importe de se débarrasser si l'on veut gagner le monde du droit. Cette impression est trompeuse et doit absolument être dissipée. En effet, on ne soulignera jamais assez combien le conflit est le moteur nécessaire du droit. Comme l'écrivait Ihering: «si la paix est le but que poursuit le droit, la lutte est le moyen de l'atteindre» [7: 1]. S'il appartient finalement au *ius* de réserver au conflit un traitement pacifique et de lui donner une solution raisonnable, c'est seulement au prix de son exposition préalable, de sa mise en mots explicite et de sa mise en intrigue procédurale la plus loyale.

3.2.2 Philia

A l'interface des mondes du *ius* et de l'*agapè*, en ces moments où le droit se laisse inspirer par les idées les plus généreuses de justice et de solidarité, il relève d'un type-idéal intermédiaire qu'avec Aristote on pourrait qualifier de *philia*. Littéralement, la *philia* c'est l'amitié qui lie deux personnes; mais le terme revêt aussi une signification bien plus large, puisqu'il s'applique aussi aux liens civiques au sein de la cité, et aussi aux rapports entre les cités. Cet état, qui s'apparente à la «concorde» ou à la «socialité», est présenté par le Stagirite comme antérieur à la justice, la rendant même inutile. Elle est l'objet de tous les soucis du bon législateur: «L'amitié semble ainsi constituer le lien des cités et attirer le soin du législateur (...) et quand les hommes sont amis, il n'y a plus besoin de justice». En ce point, la justice juridique atteint son niveau le plus élevé: «la plus grande expression de la justice est de la nature de l'amitié».¹⁷

Il reste que, si la *philia* tire l'univers juridique vers son point le plus altruiste, le plus éloigné donc de la violence dont il s'arrache, elle ne se confond pas pour autant avec l'amour inconditionnel qui prévaut en régime d'*agapè*. Les très longues analyses qu'Aristote consacre à la *philia* ne laissent aucun doute sur ce point, dès lors qu'amitié et concorde supposent comparaison des mérites entre les partenaires et aussi constante réciprocité de leurs rapports.

¹⁷ [1: 207–208 (livre VIII, chapitre I, 4)]. Pour un commentaire, cf. L. Boltanski [3: 144 et 161 s.].

Un exemple de solutions juridiques inspirées par la *philia*, renonçant au juridisme strict, concerne toutes les modalités de règlement des conflits qui, au-delà de la simple compensation des intérêts et rétribution des torts, introduisent une dose au moins d'abandon des prétentions, de renonciation aux strictes équivalences, et même de pardon, et ce, sous les auspices du judiciaire, mais aussi de la conciliation ou de la médiation. On songe, en matière civile et commerciale, à la reconnaissance de termes et délais aux débiteurs, voire à la remise de dette, totale ou partielle. On évoquera, en matière pénale, les mécanismes du sursis, de la probation, de la suspension du prononcé de la condamnation. On pense aussi, même si toutes sortes de considérations plus intéressées s'y mêlent (*agon* et même *bia* ne sont jamais loin), aux politiques législatives instaurant des mécanismes de prescription, d'amnistie et de grâce.

Plus généralement, il faudrait évoquer ce que P. Ricoeur appelle la «fonction longue de la justice»: non plus seulement la «fonction courte» qui se contente de rétablir le statu-quo en *accordant à chacun la part* qui lui revient, mais, dire les mots et disposer les conditions sociales pour que les deux parties, le plaignant en reconnaissant son statut de victime et le coupable en le traitant comme un être humain, puissent, un jour, *repandre part* à la communauté [24: 185–192]. En ouvrant ainsi une voie à la restauration du lien social que l'offense avait abîmé ou rompu, la justice déborde la logique stricte des équivalences compensatoires; elle restaure les conditions de la concorde, elle laisse entrevoir un monde plus solidaire.

Le mécanisme des Commissions *Vérité et réconciliation*, tel qu'il a fonctionné quelques années en Afrique du Sud au lendemain de la fin de l'*apartheid* et de l'accès de Nelson Mandela au pouvoir, a donné de cet idéal une réalisation assez rapprochée.

4 Conclusions

Deux observations pour conclure.

1. Une dialectique «sans synthèse». Le mot d'ordre est de Merleau-Ponty [16: 129–130] qui ajoute: «partir de ceci: il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre» [16:317]. La leçon vaut aussi pour notre sujet: le droit, ses limites, ses rapports avec la violence et l'amour. Certes, des propriétés émergentes spécifiques caractérisent chacun des trois mondes, les rendant en partie incommensurables l'un à l'égard de l'autre, mais des interactions les travaillent aussi, créant de vastes interfaces, peut-être plus denses que leur cœur spécifique répondant aux traits purs du type idéal. Comme une bande de Möbius, l'extérieur (*bia* et *agapè*) se replie sur l'intérieur (*ius*), le traverse et le détermine à son tour. A quoi s'ajoute que chaque monde est lui-même dialectique, confronté aux autres et parfois fécondé par lui; dès lors que «chaque terme est à lui-même sa propre médiation», c'est à une mise en abyme que nous assistons. On comprend alors pourquoi, comme le notait encore Merleau-Ponty, «la dialectique est sans synthèse». Il n'y a donc ni dépassement ultime du mouvement (réversible, au demeurant), ni totalisation dans un réel historique pacifié ou une intellection définitive du sens. Il faut résister à cette tenta-

tion, politique autant qu'intellectuelle, de la synthèse définitive qui serait comme le point *omega* de l'histoire, son *telos* nécessaire. On n'en finira donc jamais avec le vertige du sacrifice, l'ivresse de la violence, la jubilation du même; mais, en contrepoint, se fera toujours entendre la poésie paradoxale des paraboles et le pari inouï du don sans contre-don. Ou, pour le dire de façon moins dramatique, on en arrive à formuler l'idée que le droit ne serait même pas pensable sans l'aiguillon du conflit, sur son versant agonal, et l'aspiration utopique, du côté de l'*agapè*.

2. Alors, *le droit malgré tout?* [4] En mettant ses équivalences formelles au service d'« utopies raisonnables », le droit est assurément moins expédient que la violence et moins sublime que l'amour. Aussi a-t-il toujours suscité deux formes, opposées mais complémentaires, de scepticisme, sinon de rejet pur et simple: les unes émanant des tenants de *bia*, les autres des apôtres de l'*agapè*.

D'un côté, c'est Staline se gaussant de l'opposition de l'Etat du Vatican: « de combien de divisions dispose le pape? » ; de l'autre, c'est Tolstoï qui tonne: « qui sommes-nous pour juger? ». Les premiers font valoir la loi du plus fort et se réclament du déterminisme naturel (lois de l'histoire chez les marxistes, lois raciales chez les nazis)—le tout débouchant sur la fin annoncée du droit (*Grand soir* de la fraternité chez les uns, *Reich de mille ans* chez les autres). Les seconds entendent vivre au présent le scandale des paraboles qui, sans même attendre une échéance eschatologique, pratiquent à l'instant l'abolition du droit, dissous dans la solution de l'amour.

D'un côté, s'ouvrent, comme dans les tableaux de Jérôme Bosch, les gouffres de l'enfer, de l'autre se font entendre les chants séraphiques du paradis. Entre les deux, voué au séjour terrestre, mais tiraillé entre ce que Pascal appellerait ces « deux infinis », le droit *malgré tout*.

Références

1. Aristote. 1965. *Ethique de Nicomaque*, traduit par J. Voilquin. Paris: Garnier-Flammarion.
2. Balmary, M. 2002. *Le sacrifice interdit*. Paris: Le livre de poche, Biblio - Essais.
3. Boltanski, L. 1990. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Editions Métailié.
4. Cartuyvels, Y., et al. (eds.). 2018. *Le droit malgré tout. Hommage à François Ost*. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis.
5. Freund, J. 1978. Préface à la réédition de 1978. In *L'essence du politique*. Paris: Sirey.
6. Girard, R. 2010, 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Fayard.
7. Ihering, R. 1890. *La lutte pour le droit*, traduit par O. de Meulenaere. Paris: Librairie Marescq.
8. van de Kerchove, M. 2016. *Les limites relatives du droit*. Paris, Mare et Martin: In Aux limites du droit.
9. Kleist, H. von. 2000. *Récits. Oeuvres complètes*, t. II, traduit par P. Deshusses, Paris: Gallimard.
10. Klemperer, V. 1996. *LTI. La langue du troisième Reich*. Paris: Albin Michel.
11. Kojève, A. 1981. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard.
12. Lacan, J. *Séminaire XXII*, non publié.
13. Levinas, E. 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff.
14. Lyotard, J.-F. 1983. *Le différend*. Paris: Editions de Minuit.
15. Machiavel. 1983. *Le Prince*, traduit par J. Anglade. Paris: Le livre de poche.
16. Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
17. Orwell, G. 1949, 1972. 1984, traduit par A. Audiberti. Paris: Poche Folio.
18. Ost, F., and M. van de Kerchove. 1992. *Le droit ou les paradoxes du jeu*. Paris: PUF.

19. Ost, F. 2016. *A quoi sert le droit ? Usages, fonctions, finalités*. Bruxelles: Bruylant.
20. Pascal. *Pensées*, Edition Brunschvicg.
21. Paul. *Épître aux Romains*.
22. Paul. *Première épître aux Corinthiens*.
23. Perelman, Ch. 1963. *Justice et raison*. Bruxelles: Presses universitaires de Bruxelles.
24. Ricoeur, P. 1995. L'acte de juger. In *Le Juste*. Paris: Editions Esprit. .
25. Ricoeur, P. 2008. *Amour et justice*. Paris: Editions Points.
26. Ricoeur, P. 2009. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Editions Folio Essais.
27. Rousseau, J.J. 1972. *Du contrat social. Ou principes du droit politique*. Paris: Bordas.
28. Schmitt, C. 1992,1932. *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduit par M.-L.Steinhauser. Paris: Flammarion.
29. de Stexhe, G. 2018. Entre violence et abandon: le droit. Libre méditation sur le non-sacrifice d'Isaac. In *Le droit malgré tout. Hommage à François Ost*, ed. Y. Cartuyvels et al. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis.
30. Supiot, A. 2018. Poïétique de la justice. In *Le droit malgré tout. Hommage à François Ost*, ed. Y. Cartuyvels et al. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis.

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.