**The Agon and the Anthropology of Law**

**Une introduction à une relecture « dynamique » du conflit**

Etienne Le Roy[[1]](#footnote-0)

**Introduction**

Dans une démarche qui s’interroge sur la part du consensus et du dissensus dans la vie démocratique et le rapport du conflit à l’é/État de droit, les concepteurs du workshop ont choisi en particulier de s’interroger sur « what place should be given to antagonism in cosmopolitan theory, and to which forms of antagonism? ».

La lecture anthropologique du conflit proposée depuis une trentaine d’années par le Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris et que j’ai en particulier illustrée dans « *Le jeu des lois, une anthropologie ‘dynamique’ du droit* (Le Roy, 1999), partage largement les questionnements de nos collègues de Leiden sans toutefois recouper nécessairement les postulats philosophiques des concepteurs du projet[[2]](#footnote-1). Ainsi, dans une perspective d’anthropologie juridique, nous nous percevons plus comme pluralistes, et pluralistes radicaux, (Le Roy, 2003) que comme cosmopolitistes car, pour nous, l’objectif cosmopolitiste est déjà inscrit au cœur du projet anthropologique depuis le milieu des années cinquante (Lévi-Strauss, 1958) puisque, selon une formule de cet auteur, nous ambitionnons d’analyser « l’ensemble du développement humain (…)  depuis la plus grande ville moderne  jusqu’à la plus petite tribu mélanésienne ». Simplement, nous signalerons ici que notre anthropologie a dépassé le structuralisme depuis les années 1970 pour opter pour une anthropologie dynamique (Le Roy, 1999) où nous retrouvons nombre de nos collègues américains dont Sally Falk Moore (Moore, 1986). Par ailleurs, l’antagonisme dans son rapport au droit est approché au LAJP par une définition de Michel Alliot, reconnue comme cardinale par les anthropologues du droit  de « l ‘école de Paris1-Sorbonne » : «  le droit est mise en forme des luttes et consensus sur le résultat des luttes » (Alliot, 2003).

La question est donc de savoir si l’antagonisme et la lutte sont des homologues puis de savoir comment mobiliser ces deux notions dans la fondation d’une théorie de la société et de sa bonne gouvernance démocratique. Je formulerai à ce propos trois remarques préliminaires.

- Première remarque, la notion de lutte est abordée dans une perspective séquentielle et dynamique. Dans le *Dictionnaire de la Justice* (Le Roy, 2004), et dans la lignée de nombreux travaux africanistes et américanistes, je mets l’accent de manière plus large sur une séquence de transformations successives des luttes : ce sont initialement des problèmes qui deviennent une tension qui conduit au différend qui dégénère en conflit et que le litige appartient pour nous au langage judiciaire.

- Deuxième remarque, le vocabulaire grec ayant présidé à l’usage actuel du terme antagonisme a une fonction de socialisation. Il exprime une mise en relation avant d’indiquer une opposition. On n’oubliera[[3]](#footnote-2) pas que le grec αγων (agon) ne désigne, selon mon dictionnaire « la lutte, le combat , l’action militaire puis le procès judiciaire »  qu’au sens III et que ses sens I et II sont respectivement l’assemblée ou la réunion et, d’autre part, l’assemblée pour les jeux publics (Bailly, 1950, p. 21). Par ailleurs ανταγωνισμα (antagonisma) est un terme d’usage plutôt rare qui désigne globalement « l’émulation » (ibidem), donc le sens du jeu et du concours et, sous la forme adjective, ce qui est débattu ou disputé. En introduisant ces précisions, j’insiste sur le fait que le travail sur les concepts, leur histoire et leurs connotations est un préalable à notre pratique ethnologique d’approcher des situations dans lesquelles les individus se disent et se révèlent dans leur identité singulière comme le faisait remarquer Marcel Mauss dans sa conclusion sur « l’Essai sur le don » (Mauss, 1960) récemment commentée (Le Roy, 2013). Ainsi, pour nous anthropologues, l’idée que nous retenons de la sémantique de l’agon/agonisme est que sa fonction est de « faire société », que l’anta/gonisme n’en est qu’une forme dérivée qui n’autorise pas à considérer que « faire opposition », ou « provoquer des confrontations » en sont ses expressions cardinales originelles, même si le conflit est une des dimensions des rapports sociaux sur lesquelles je vais y revenir, et ce dans toutes les sociétés et, pour nous, à tous les moments de l’histoire.

- Troisième remarque, la définition précédente de Michel Alliot ne s’applique plus seulement au droit mais à un processus plus complexe et d’application plus générale, la juridicité. Le droit, entendu dans nos sociétés occidentales comme le monopole de l’Etat et généralement approché comme « droit positif », n’est plus considéré que comme un *folk system*, sans doute d’une extraordinaire efficacité dans le contexte de la présente mondialisation, mais qui ne peut épuiser l’ensemble des expériences passées et présentes, et sans doute futures, des sociétés humaines.

Pour rendre compte de l’état d’avancement de notre réflexion, je vais reprendre les dix postulats que j’exploite dans le cadre d’un enseignement du diplôme universitaire «  Gestion des conflits : médiation et négociation » de l’Université René Descartes Paris V. Puis j’en proposerai quelques commentaires qui seront développés selon le temps disponible.

**Dix postulats de la régulation des conflits selon une anthropologie de la juridicité**

**Premier postulat** ***Le conflit est premier*** dans l’histoire d’une société, à la fois parce qu’il est associé au mouvement, donc à la vie dans son rapport à la mort, mais aussi parce que tous les mythes de fondation y associent un moment déterminant dans l’émergence de ce qui va faire société. *« Comme dans la copulation indéfinie de Gaïa et d’Ouranos qui n’en finissent pas de concevoir ce qui n’a pas même d’essence, comme dans cette autre copulation indéfinie de Siva dans le corps de Parvati la montagne, le monde se conçoit hors de toute mesure, de toute volonté, de tout projet. Le monde qui émerge est animé par l’intensité d’une ardeur qui jaillit de lui-même, ne va nulle part et ne sait rien d’elle.*

*Et puis soudain Chronos coupe les couilles de son père Ouranos et les lance dans l’océan ; Adam et Ève croquent le fruit défendu de la connaissance ; Siva assassine Brahman de qui tout procède. Par le geste transgressif qui rompt l’ordonnancement parfait du cours des choses, un instant surgit d’on ne sait où, fait exister le monde et celui-ci adopte le temps comme l’un de ses attributs*». (Hatzfeld, à paraître)

Le conflit est le facteur tiers entre ordre et désordre, à la fois déstabilisant les solutions semblant acquises que certains désirent pérenniser et produisant un ordre neuf, intégrant les contraintes nouvelles que d’autres souhaitent faire reconnaître.

**Deuxième postulat**: ***Toute société est complexe*** et chacune diffère des autres par la contribution reconnue aux conflits, plus ou moins niés, plus ou moins exploités. La complexité suppose incertitude, instabilité et récursivité. La complexité contemporaine peut être qualifiée de « transmoderne », intégrant donc tant la prémodernité que la postmodernité et leurs outillages spécifiques de gestion des conflits. C’est une des raisons de l’émergence, à côté de la justice, de la médiation, mode prémoderne connu comme « palabre » en Afrique, dans les sociétés occidentales depuis près de trente ans. L’expérience de chaque société repose sur un ordonnancement original de ses modes de régulation. En Occident, le conflit est dévalorisé car assimilé au désordre.

**Troisième postulat : *Toute société peut être organisée selon quatre ordonnancements qui sont dits imposés, négociés, acceptés et contestés***. Chaque tradition a tendance à en privilégier un. C’est l’ordonnancement imposé qui est au cœur du projet de société occidentale depuis le Livre de la Genèse de la Bible alors que c’est l’ordonnancement négocié qui prime dans les sociétés communautaires. Mais chaque société doit accepter de voir cohabiter en son sein des ordonnancements tantôt contraires, donc en lutte ouverte, tantôt rendus complémentaires et caractéristiques de sociétés civilisées (au sens strict d’organisées et non par assimilation aux sociétés occidentales).

**Quatrième postulat *: Le droit est l’expression de visions du monde : « Dis-moi comment tu penses le monde, je te dirai comment tu penses le droit » (Michel Alliot)*** Les visions du monde sont réductibles à quelques archétypes, des types idéaux, permettant de saisir les priorités des sociétés, mais toujours à interpréter en phase avec l’idée de complexité. Michel Alliot en distinguait trois et on a ajouté deux supplémentaires.

Soumission, propre aux 3 religions du livre, fondé sur un néant initial, principe d’unicité ;

Différenciation, propre aux animismes, fondé sur un chaos primordial, principe de pluralité ;

Identification , identifié avec le confucianisme, principe de dualité (Alliot 2003)

*Harmonie*, associée au dharma indou, combinant les principes du UN, du DEUX et du TROIS, au bénéfice du trois.

*Rationalisation,* postmoderne, combine les principes du UN, du DEUX et du TROIS mais aborde la pluralité dans une lecture d’englobement du contraire, donc selon un présupposé unitaire. (Eberhard et Le Roy, 2009).

Il semblerait que plus aucune société contemporaine n’échappe à l’influence de modèles voisins et que toutes les réponses sont composites bien que typiques dans leurs éléments constitutifs.

**Cinquième postulat : *Tout change et la seule chose qui ne change pas c’est que tout change.*** Mais le changement n’est pas nécessairement une rupture, une innovation ou une transformation, le « développement ». Les reproductions (si elles ne sont pas des clonages) et les adaptations, en particulier les métissages, font partie des changements (Moore, 1986) en rapports avec les postulats Un et Trois.

**Sixième postulat : *Le propre d’une intervention dans un conflit n’est pas de le régler mais de le réguler.*** Faire disparaître un conflit peut être impossible, voire impensable car ce serait signer l’arrêt de mort du collectif dont le plus souvent l’identité s’est construite par opposition à un autre collectif. Par contre, on peut le réguler, l’inscrire dans des règles qui permettent de vivre avec, voire d’en faire un facteur de stimulation (compétition) ou de transformation

**Septième postulat  *Une régulation à double sens : endogenèse et exogenèse*** Le sens qu’on attribue à l’intervention d’une tierce partie dans un conflit varie selon qu’on se le représente comme le représentant d’une force instituante extérieure, supérieure, omnipotente et omnisciente comme dans le cas de la justice occidentale ou comme une partie prenante du collectif, préparée intellectuellement et émotionnellement à réguler le conflit pour traiter le conflit « dans le ventre du groupe » qui l’a vu naître et faire revenir ce groupe dans un état de paix. Dans le premier cas, le tiers doit être absolument neutre, dans le second suffisamment impliqué pour en négocier tous les ressorts et les enjeux.

**Huitième postulat : *Tout conflit s’inscrit dans un continuum temporel et dans une séquence des transformations***. Il a une histoire et s’inscrit dans une histoire, voire dans l’Histoire. Il participe, comme déjà noté, d’un processus de complexification croissante qui peut le faire passer d’un problème d’étiquette (Alger, 1829) ou d’un attentat (Sarajevo, 1914) à une conquête coloniale ou a d’une guerre mondiale, le processus réciproque de baisse des tensions étant beaucoup plus difficile à concrétiser (Palestine/Israël).

**Neuvième postulat *: le conflit est un fait social total*** (Mauss) qui, comme le don, donne « à voir l’ensemble de la société » dans son identité et dans ses contradictions. Le conflit ne relève pas seulement d’une science de la violence (polémologie) ou du droit. Sa fonction est plus large. Il accentue les effets de certains choix ou en simplifie d’autres relevant du projet de société. Il contribue ainsi à « instituer la vie » et participe à « l’art dogmatique de nouer le social, le biologique et l’inconscient pour assurer la reproduction de l’humanité » (Pierre Legendre).

**Dixième postulat : *Le propre du conflit n’est pas de mettre en confrontation deux ou des catégories de normes ou de principes mais des acteurs « de chair et d’os »,*** des pulsions et des imaginaires, des sentiments et des rationalisations. « Cherchez l’homme derrière la norme ou l’institution », «  Rendre à chacun ce qui lui revient » sont les deux applications de ce dernier postulat qui vise à identifier la poursuite des intérêts plutôt que l’invocation de principes moraux, métaphysiques ou de justice.

**Faire société à l’âge contemporain : d’un agôn transmoderne et mondialisé au multisensus**

Les postulats précédents ont préparé le lecteur/auditeur à revenir sur mes propos introductifs et, en particulier, à la conception du pluralisme que nous nous efforçons de mettre en place et qui permettra de justifier que, en excluant tout relativisme, c’est à dire sans renoncer à afficher des choix et des priorités dans nos valeurs, nous ne pouvons nous enfermer dans une opposition entre consensus et dissensus. Aucune société ne saurait être ni totalement consensuelle ni totalement dissensuelle, donc ni pacifiée ni absolument violente. Chacune est l’une et l’autre à des degrés divers. Et, pour le vérifier, il faut revenir, après avoir travaillé le sens grec original d’agon, à la racine latine sensus de ces deux termes. Sensus ne désigne pas seulement la faculté de sentir mais aussi la manière de voir et de concevoir, la faculté de penser et de comprendre, l’intelligence (Gaffiot, 1934, 1423). Ainsi, pour aborder le conflit à l’époque transmoderne, il faut apprendre à penser l’époque dans laquelle il s’inscrit. Cette époque est marquée par la mondialisation néo-libérale, c.a.d. la généralisation à la planète ‘Terre ‘ du marché capitaliste, l’extension des sphères d’intervention de l’État et un hyperindividualisme destructeur de tout rapport solidaire.

Par ailleurs, la faculté de penser et de comprendre selon le paradigme anthropologique conduit à aborder la manière d’aborder le conflit pour « faire société » dans le cadre de la théorie de la pluralité des mondes en y adjoignant pour l’occasion une conception du multisensus comme extension et application au conflit et à l’agon du multijuridisme (Le Roy, 1998).

***La pluralité de mondes « glocalisés »***

La mondialisation n’existant que par les acteurs qui la font et par ceux qui y croient, les conditions de vie et de reproduction de ces acteurs les situent nécessairement à la fois dans la sphère mondiale qui les identifie et dans une sphère domestique, dans une vie d’immeuble, de quartier, de village, de bureau qui prend en charge le quotidien, ne serait-ce qu’éros et thanatos, l’amour et la mort. Donc nous nous situons entre le global et le local, ce que par un raccourci on a appelé une mondialisation glocalisée.

Sauf à supposer une schizophrénie généralisée, les acteurs de la mondialisation sont tantôt nos semblables, tantôt nous-mêmes dans certains de nos emplois ou fonctions, donc aménagent leurs conduites en faisant combiner, au mieux, leurs appartenances mondiales et locales. Cette conclusion est essentielle pour appréhender cette nouvelle manière, transmoderne, de lire la société.

Des chercheurs en sciences sociales, en France et aux États-Unis pour ce que j’en sais, proposent un postulat qui tient à notre inscription dans une pluralité de cadres référentiels, de « mondes », que les sociologues français Luc Boltanski et Laurent Thévenot dénomment des « cités » ou que l’anthropologue indo-américain Arjun Appadurai appelle des « paysages ».

*Les mondes comme des « cités »*

La démarche des sociologues consiste

*« à considérer que les êtres humains, à la différence des objets, peuvent se réaliser dans différents mondes. Il s’agit,* disent-ils*, d’étudier la possibilité d’arriver à des accords justifiables sous la contrainte d’une pluralité d’accords disponibles »(...). Il faut donc renoncer à associer les mondes à des groupes et ne les attacher qu’aux dispositifs d’objets qui qualifient les différentes situations dans lesquelles se déploient les activités des personnes lorsqu’elles mettent ces objets en valeur. Or, dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capables de s’y ajuster*». (1991 p. 266)

Ces auteurs proposent ainsi de distinguer entre cinq « mondes », dits aussi « cités » parce que liées à des types de constructions politiques. Citons, de manière nécessairement elliptique, *« la cité inspirée*» des penseurs et des artistes, fondée sur « *un principe de créativité*», « *la cité domestique*» qui *« renvoie à l’art des relations familiales, à la tradition et au respect des règles*», « *la cité d’opinion*» qui *« vise à la reconnaissance sociale*». La quatrième cité est « *civique*» et l’action y est justifiée par « *la recherche de l’intérêt général*». Enfin, la cinquième cité est *« industrielle*», dominée par « *l’impératif de l’efficacité et de la productivité*». À ces cinq cités, Philippe Bernoux a proposé d’en ajouter une sixième, la «*cité marchand*e » qui « *justifie son action par le donnant-donnant de l’échange commercial*».(Bernoux, 1996, p. 48) .

Ces distinctions n’ont sans doute pas la généralité que les auteurs semblent leur prêter et aucune typologie ne saurait épuiser la réalité dès lors qu’elle s’efforce d’enfermer dans des catégories figées ce qui relève de la dynamique collective. Mais, constater que chaque être humain voit sa vie partagée, mobilisée, parfois envahie par des facteurs et des acteurs qui relèvent, dans le langage courant, du travail, de la famille, de la politique ou du syndicalisme, de l’action associative ou citoyenne ou, dans les sociétés africaines où je travaille, de la sorcellerie ou de la parenté, n’est pas exprimer une banalité. Cela relève d’une opération de déconstruction d’un principe structurel unitaire selon lequel la vie de chacun serait ordonnée par un effet d’englobement dans une catégorie unique « la vie de X ou de Y » et obéit à un effet de réduction des divergences, de l’affirmation d’une cohérence, voire même d’une rationalité. À cette prétention unitariste, on préférera une lecture plurale selon un principe de complémentarité des différences qu’on retrouvera illustrée en fin de cette communication.

*Les mondes comme des « paysages »*

Arjun Appadurai,(2005[1996]) privilégiant dans ses analyses le rôle de l’imagination, cherche à décrire, à partir de la notion de « mondes imaginés »  de Benedict Anderson (Anderson, 1996), ce qu’il appelle des « paysages »(l*andscapes*). Sa démarche a pour objet de restituer *« les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes ou de groupes dispersés sur toute la planète*». (p. 71) Il les considère aussi comme « *des dimensions des flux culturels globaux*» Il distingue ainsi :

*« les* ethnoscape*s, les* médioscape*s, les* technoscap*es,* les financescapes *et* les idéoscapes*. Le suffixe* scap*e, tiré de* landscap*e, permet de mettre en lumière les formes fluides, irrégulières, de ces paysages sociaux, formes qui caractérisent le capital international aussi profondément que les styles d’habillement internationaux. Ces termes portant le suffixe* scap*e indiquent aussi qu’il n’est pas question ici de relations objectivement données qui auraient le même aspect, quel que soit l’angle par où on les aborde, mais qu’il s’agit plutôt de constructions profondément mises en perspective, infléchies par la situation historique, linguistique et politique de différents types d’acteurs : États-nations, multinationales, communautés diasporiques (...) En fait, l’acteur individuel est le dernier lieu de cet ensemble de paysages mis en perspective, car ces derniers sont finalement parcourus par des agents qui connaissent et constituent à la fois des formations plus larges, à partir notamment de leur propre sentiment de ce qu’offrent ces paysages. »* (p. 70-71*)*

Il précise également : « *Il ne s’agit pas de dire qu’il n’existe pas de communautés, de réseaux de parenté, d’amitiés, de travail et de loisir relativement stables, ni de naissance, de résidence et d’autres formes d’affiliation ; mais que la chaîne de ces stabilités est partout transpercée par la trame du mouvement humain, à mesure que davantage de personnes et de groupes affrontent les réalités du déplacement par la contrainte ou le fantasme du désir de déplacement ».* (p.71-72)

*Une dynamique de mondes en constante reformulation*

À la suite de cette double constatation d’une pluralité des mondes, proposons un commentaire puis une ouverture.

- Un vocabulaire emprunté à la physique semble ici s’imposer : flux, forces, champs magnétiques, polarités. Nous sommes devant des dynamiques immatérielles, issues de l’imaginaire, produisant des représentations d’espaces et qui peuvent se cristalliser dans les « *espaces de représentation*» (Crousse, Le Bris, Le Roy, 1986, Le Roy, 2011). Ces espaces sont plutôt mentaux que physiques et peuvent être appelé Wall Street quand on évoque la finance internationale, Hollywood pour le cinéma, ou Harry Potter pour la mondialisation de la littérature, le web ou Rolland Garros en oubliant que ce fut un pionnier de l’aviation avant de donner son nom à une des arènes du tennis mondial.

- Pour traduire cette idée de mondes imaginés selon des espaces mentaux construits individuellement ou collectivement autour d’objets symboliques, au sens du *sumbolos* grec, ce sceau qu’on partage et permet à l’un de reconnaître l’envoyé de l’autre, je propose la notion d’*ethoscape .* Cette notion ne diffère, on le constate, du concept d’*ethnoscape* d’Adun Appadurai que par un « n », un « **ν** » en grec, mais cette différence nous paraît importante à travers son signifiant. *Ethno*s désigne en grec une classe d’êtres humains selon un principe commun d’origine ou d’identité alors que *ethos* c’est ce qu’on partage en termes d’habitudes, de représentations du quotidien, ce qu’on a coutume de faire et, plus largement, les usages. Ethoscape serait donc un dispositif social particulier utilisé selon la topologie adoptée, le « monde » dans lequel on se situe ou auquel on se réfère. Le néologisme *ethoscap*e nous paraît à la fois maintenir, par le suffixe, cette référence essentielle aux espaces de représentations que conforte l’approche de l’anthropologue indo-américain mais aussi ordonner la démarche selon l’incidence des dispositifs d’objets et de comportements auxquels se réfèrent nos deux sociologues. En outre, cette proposition non seulement rend complémentaires deux lectures s’enracinant dans des traditions intellectuelles qui peuvent s’ignorer mais également peut s’ouvrir à la théorie des habitus de Pierre Bourdieu ainsi qu’à celle des fondements de la juridicité à partir de l’image du tripode dont les habitus sont un des pieds (Le Roy, 1999).

***Les ethos du multisensus pour formaliser un agôn transmoderne***

Comment aborder les manières de « faire société » (l’agon) et de dévoiler les formes de gouvernance (l’agonisme) adaptées à l’époque dans laquelle nous entrons ?

La complexité des situations nous oblige à aborder ici une véritable rupture dans nos systèmes de connaissances puis à en identifier les premiers enjeux.

*Une rupture épistémologique à concrétiser pour penser l’organisation de cette multiplicité des mondes*

Le mode usuel d’organisation de nos raisonnements dans la perspective moderne passait par la mise en opposition des données en vue de leur réduction à deux termes pour favoriser le principe d’unité qui est la clef de compréhension de notre vision du monde (voir quatrième postulat). Ainsi, nous raisonnons habituellement en opposant consensus et dissensus et, *de facto*, en préférant le consensus au dissensus, l’ordre au désordre. Il a pris la forme du principe du contraire, car l’un est conçu comme le contraire de l’autre. Il est philosophiquement bien connu au moins depuis Aristote et il a été travaillé anthropologiquement depuis Louis Dumont qui en a fait, dans ses « *Essais sur l’individualisme* » (Dumont, 1984) un outil de base de l’idéologie moderne. Dans mon *Jeu des lois* (Le Roy, 1999), j’en ai dévoilé des applications dans de nombreux domaines et, plus récemment, *La terre de l’autre, une anthropologie des régimes d’appropriation foncière* (Le Roy, 2011) a montré comment le principe du contraire avait saturé la théorie des droits de propriété, interdisant toute approche compréhensive des modes de gestions « en communs ».

Le principe du contraire présente de grandes vertus dans la construction d’une science « moderne » en permettant d’élaborer des taxinomies et des systèmes conceptuels de plus en plus fins, donc de mieux en mieux manipulables et modelables, voire modélisables. Il n’en présente pas moins le grand défaut que soulignait Louis Dumont de masquer sous l’apparence d’une égalité de traitement une inégalité qui me paraît « ontologique » et qui pourrait vicier substantiellement notre conception de la démocratie et de l’organisation de la société. La question est difficile et, pas plus que Louis Dumont, je ne prétends l’expliquer totalement ni en maîtriser tous les enjeux. Ce que je constate c’est « qu’il y a de plus égaux que d’autres » sans que les justifications avancées soient raisonnables et qu’une part importante du substrat des rapports de socialisation et d’association sont occultés ou caricaturés.

Sur la base de nos travaux africanistes développés au LAJP depuis le milieu des années 1960, nous avons examiné la possibilité de généraliser le principe de la complémentarité[[4]](#footnote-3) des différences dès lors que c’est le pluralisme qui est au fondement de l’organisation des sociétés. Dans les sociétés africaines que Michel Alliot, le fondateur du LAJP, tient pour animistes, tout est pensé en termes multiples, spécialisés et interdépendants, cette interdépendance étant la clef d’une gouvernance polyarchique de type communautaire. Sans doute nos sociétés sont-elles devenues hyper-individualistes mais cette exacerbation des rapports individuels ne saurait cacher l’existence de formules néo-communautaires (Le Roy, à paraître) prenant une importance déterminante à mesure que la crise économique puis politique puis culturelle affecte nos projets de société au moins dans l’espace européen. Et comme il faut en envisager les conséquences normatives, j’y ai associé une théorie de la juridicité évoquée en introduction générale où « la juridicité est plus grande que le droit, tout en le comprenant » (Le Roy, 2011b). Ainsi, ce qui ne saurait relever du droit et du contrôle de l’État peut relever de la juridicité s’il fait l’objet d’une sanctionnabilité, retrouvant ici les travaux de Sally Falk Moore sur « Les champs sociaux semi-autonomes » (Moore, 1978). Lorsque la complémentarité des différences ne peut s’opérer dans le champ du droit, en retard sur les besoins de la société, c’est dans le cadre de la juridicité que cette complémentarité peut être acquise et reproduite.

Cette démarche suppose de maîtriser trois contraintes. Elle doit être **diatopique**, donc faire se rencontrer les acteurs dans leurs positions statutaires, **dialogique**, donc penser les logiques d’actions comme susceptibles de se rencontrer, de ‘dialoguer’ et **diamuthique**, en faisant dialoguer en particulier les visions du monde. On s’arrêtera ici sur la dimension dialogique et dialogale.

*Le dialogisme et les multisensus*

De même que le pluralisme normatif conduit au multijuridisme donc affirme que chaque groupe fait, dans le langage usuel, « son droit » sous le nom d’habitudes, usages, coutumes, rituels, etc., de même la faculté de comprendre (sensus) comment faire société (agôn) doit se décliner de manière plurielle si, effectivement, la complexité de nos formations sociales exige ce recentrement.

Abordé comme un élément tiers entre consensus et dissensus, l’hypothèse du multisensus doit elle-même être déclinée au pluriel car la somme des ajustements relationnels a pour caractéristique, dans un système complexe, son incertitude, donc la variabilité des montages de solutions, seules certaines, permanentes, pouvant s’inscrire dans l’espace de l’institution en relevant du droit stricte ou positif (Le Roy, 2009b).

Cette labilité est au mieux décourageante pour un juriste dogmatique pour lequel seule la permanence des solutions institutionnelles peut faire société. Elle n’en devient pas moins une clé de compréhension des systèmes ouverts d’échanges et d’informations (internet et autres) qui se construisent devant nous car, selon notre cinquième postulat «  tout change et la seul chose qui ne change pas c’est que tout change ».

**Conclusion**

Dans le contexte du présent workshop et en retournant finalement à la question de la démocratie, la voie du multisensus suggère de donner à sa forme participative toute sa place pour remédier à l’érosion de la démocratie représentative victime d’une apparence d’égalitarisme au nom du principe du contraire mais qui ne saurait cacher que cette fiction a cessé d’être partagée et qu’il n’y a un avenir à la démocratie qu’en étant profondément refondée sur des bases plus saines, multiples et plurielles.

**Bibliographie**

Alliot Michel 2003, *Le droit et le service public au miroir de l’anthropologie,* Paris, Karthala.

Anderson Benedict., 1996, *L’imaginaire national. Essai sur l’origine et l’essor du nationalisme,* Paris, La Découverte*.*

Appadurai Arjun. 2005(1996), *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la*

*globalisation* trad. française de *Modernity at large, Cultural Dimensions of Globalization*.

Paris, Payot, petite bibliothèque.

Bailly Anatole, 1950, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette

Bernoux Philippe, 1996, « Sociologie des organisations, nouvelles approches », *Sciences*

*humaines*, 64.

Boltanski Luc et Thevenot Laurent 1991, *De la justification, les économies de la grandeu*r,

Paris, Gallimard, NRF-essais.

Crousse Bernard, Le Bris Émile, Le Roy Étienne (eds.), 1986, *Espaces disputés en Afrique*

*noire, pratiques foncières locales,* Paris, Karthala.

Dumont Louis, 1984, *Essais sur l’individualisme, une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne,* Paris, Seuil.

Eberhard Christoph et Le Roy Etienne, 2009, « Visions du monde, théories des pouvoirs et représentations du droit », AFAD, *Anthropologies et droits, état des savoirs et orientations contemporaines,*  sous la coordination de Edwige Rude-Antoine et Geneviève Chrétien-Vernicos, Paris, Dalloz, col. L’esprit du droit, p. 107-150.

Gaffiot Félix, 1934, *Dictionnaire illustré latin-français.* Paris, Hachette.

Hatzfeld Marc, à paraître, « Point de vue », Hatzfeld Marc, Landrieu Josée, Le Roy Etienne, *Traversiers.*

Le Roy Étienne, 1998, « L'hypothèse de multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », Lajoie Andrée et alii, *Théories et émergence du Droit, Pluralisme, surdétermination et effectivité,* Montréal, Thémis, Bruxelles Bruylant, p. 29/43.

Le Roy Étienne, 1999, *Le jeu des lois, une anthropologie ‘dynamique ‘ du droit,*  Paris, LGDJ, col. Droit et société, 415 p.

Le Roy Étienne, 2004, «  Anthropologie de le justice », Cadiet Loïc, (ed.), *Dictionnaire de la justice,* Paris, PUF, p. 43-47.

Le Roy Étienne, 2009, « Autonomie du droit, hétéronomie de la juridicité », Sacco Rodolfo (ed.), “ *Le nuove ambizioni del sapere del giurista : anthropologica giuridica e traducttologia giuridica* , Rome, Academia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni Lincei 253, p. 99-133.

Le Roy Étienne, 2009b, “Violence de la fonction symbolique et institutionnalisation du droit, contribution à une anthropologie de la juridicité et du pluralisme normatif”, *Begegnungen und Auseinandersetzungen, Festschrift für Trutz von Trotha*, édités par Katharina Inhentveen und Georg Klute, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, p. 12-30.

Le Roy Étienne, 2011, *La terre de l’autre, une anthropologie des régimes d’appropriation foncière*, Paris, LGDJ, col. Droit et société, 441p.

Le Roy Étienne, 2011b, *La révolution de la juridicité, une réponse à la mondialisation*, Communication inaugurale, Encontro Nacional de Antropologia do Direito du 31 août 2011, Sâo Paulo (Brésil).

Le Roy Étienne, 2013, «  La juridicité du don, approche anthropologique, » Nathalie Jacquinot (ed.)  *Le don en droit public.* Toulouse, Université Toulouse 1-IPR, p. 9-39.

Le Roy Étienne, à paraître, «  Sous les pavés du monologisme juridique, la plage des pratiques néo-communautaires. Colloque *Les communs*, Université Paris 8, octobre 2012.

Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale* Paris, Plon.

Mauss Marcel, 1960, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine.

Moore Sally, 1978, *Law as Process, an Anthropological Approach,* London, Routledge and Kegan Paul.

Moore Sally Falk, 1986, *Social facts and fabrication. Customary Law on Kilimandjaro 1880-1980*", Cambridge, Cambridge University Press, The Lewis Henry Morgan lectures 1984.

1. Professeur émérite d’anthropologie du droit, ancien directeur du Laboratoire d’anthropologie juridique de Paris (LAJP), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Communication au workshop *Conflict and Antagonism in Nietzsche and Beyond*, Leiden, mars 2013. [↑](#footnote-ref-0)
2. Pour dire les choses simplement, Nietzsche et Kant ne sont pas nos auteurs habituels mais nous sommes préparés intellectuellement à redécouvrir l’apport potentiel de Nietzsche et son « Ainsi parlait Zarathoustra ». Pour Kant, c’est autre chose. [↑](#footnote-ref-1)
3. C’est une autre spécificité de nos démarches, depuis *Le jeu des lois,* que de se préoccuper du sens initial des termes non par enfermement dans une « essence notionnelle » originelle mais pour saisir le travail épistémique dont un terme a été l’objet, donc son épaisseur notionnelle et conceptuelle. [↑](#footnote-ref-2)
4. On parle aussi de conjonction et on peut envisager d’autres formules de complémentarité. [↑](#footnote-ref-3)