

Olivier NAY

Collection
U

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

La pensée politique occidentale
de l'Antiquité à nos jours

2^e édition



ARMAND COLIN

Olivier Nay

Histoire des idées politiques

La pensée politique occidentale
de l'Antiquité à nos jours



ARMAND COLIN

Illustration de couverture : Joseph-Désiré Court, (*Mirabeau devant de Dreux-Brézé, 23 juin 1789*, huile sur toile, 0,89 × 1,16 m, musée des Beaux-Arts, Rouen)

Ouvrage sous la direction de Guy Hermet

Crédit photo : © akg-images

© Armand Colin, 2016

Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11, rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN : 978-2-200-61661-8

www.armand-colin.com

Collection U

Science politique

- ALEXANDRE-COLLIER Agnès, avril Emmanuelle, *Les Partis politiques en Grande-Bretagne*, 2013
- AUCANTE Yohann, *Les Démocraties scandinaves. Des systèmes politiques exceptionnels ?*, 2013
- BRACK Nathalie, DE WAELE Jean-Michel, PILET Jean-Benoît (dir.), *Les Démocraties européennes. Institutions, élections et partis politiques*, 3^e éd., 2015
- DELAS Jean-Pierre, MILLY Bruno, *Histoire des pensées sociologiques*, 4^e éd., 2015
- DEVIN Guillaume, *Les Organisations internationales*, 2^e éd., 2016
- FRANÇOIS Abel, PHÉLIPPEAU Éric, *Le Financement de la vie politique*, 2015
- HATTO Ronald, *Le Maintien de la paix. L'ONU en action*, 2015
- MORIN Jean-Frédéric, *La Politique étrangère. Théories, méthodes et références*, 2013

Table

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[Copyright](#)

[Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?](#)

[Histoire des idées, philosophie et théorie](#)

[De l'histoire sociale à l'histoire intellectuelle du politique](#)

[Les savoirs et le pouvoir](#)

[Chapitre 1 - L'invention de la raison politique dans le monde antique -
Naissance de la philosophie et quête du bon gouvernement](#)

[Section 1 L'émergence de la raison politique dans la Grèce antique](#)

[§ 1. L'apparition de la polis et la naissance de la philosophie](#)

[A. Le déclin de la civilisation mycénienne](#)

[1. La disparition de la monarchie pré-antique](#)

[2. Le nouvel ordonnancement du pouvoir](#)

[B. La cité, une nouvelle conception du lien politique](#)

[1. La cité, nouveau creuset de la vie commune](#)

[2. Une vie politique sous l'influence de la raison](#)

[C. L'évolution du savoir : de la pensée mythique à la raison philosophique](#)

[1. Les philosophes de Milet et la désacralisation du savoir](#)

[2. Le nombre, nouvel opérateur de la pensée](#)

[3. La raison philosophique et l'ouverture de l'espace politique](#)

D. La raison, la ruse et les « mystères »

1. La *métis* des Grecs
2. Le poids des spiritualités
3. Les limites de l'ambition philosophique

§ 2. La cité grecque, la raison politique et l'expérience démocratique

A. Le rôle de la loi dans la cité

1. La *dikè*, une nouvelle conception de la justice humaine
2. L'essor de la pensée juridique
3. Solon et la recherche de l'équilibre politique

B. La citoyenneté, une nouvelle conception de la communauté

1. La naissance du citoyen
2. Sparte, premier modèle de la citoyenneté
3. Athènes, les tensions du principe d'égalité

C. La formation de l'idéal démocratique

1. Une triple temporalité
2. Solon, Clisthène et Périclès : la naissance du modèle athénien
3. L'inachèvement du modèle de la démocratie antique

Section 2 La philosophie, science du gouvernement politique

Héraclite et la perspective d'un monde fluide

§ 1. Des sophistes à Socrate, la naissance de la pensée humaniste

A. Les sophistes : l'homme devient « la mesure de toute chose »

1. Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias
2. Thrasymaque, Antiphon, Calliclès
3. Une philosophie de l'ambition humaine ?

B. La réaction socratique ou l'élitisme de la connaissance

1. La connaissance de soi, source de toute sagesse
2. La politique et l'excellence morale

3. La soumission aux lois de la cité

§ 2. Platon et la construction de la cité idéale

A. La justice, la connaissance et la vertu en politique

1. La quête de la justice
2. La connaissance des essences
3. La politique et la morale
4. De l'éthique individuelle au projet de société

B. La cité idéale platonicienne

1. Une organisation sociale trifonctionnelle
2. Les rois-philosophes

C. La connaissance des constitutions

1. La critique des constitutions imparfaites
2. La protection des lois et la défense de la constitution mixte

§ 3. Aristote et la naissance de la philosophie positive

A. La cité, lieu de la vie naturelle

1. L'homme, un animal politique
2. Le lieu de la vie heureuse

B. L'analyse aristotélicienne des constitutions

1. La classification des régimes
2. L'invention de la méthode comparative
3. Le politicien, le nomothète et le philosophe

C. L'éloge de la prudence

1. Une philosophie du juste milieu
2. La « politie » ou la recherche du gouvernement tempéré

Section 3 Rome et l'invention du droit

§ 1. Les fondations institutionnelles de la cosmopolis romaine

A. De la République au Bas-Empire, l'essor et la décadence de la civilisation romaine

1. La République romaine

2. Le régime impérial

B. La raison juridique, la liberté et le rêve de la civilisation romaine

1. Le droit au service du bien commun

2. La liberté romaine

3. La cosmopolis ou l'ambition universelle de Rome

C. De la jurisprudence à la codification, la formation d'un corpus juris

1. Les sources du droit romain

2. L'empereur et la loi

§ 2. Le génie de la constitution romaine

A. Polybe, de la constitution équilibrée à la dégradation des régime

1. La République ou la constitution équilibrée

2. La théorie de l'anacyclosis

B. Cicéron, de la loi naturelle à la res publica

1. Loi humaine et loi naturelle

2. Le gouvernement et la raison

3. La res publica cicéronienne

C. L'attitude morale du prince en question

1. Sénèque et la clémence politique

2. Marc Aurèle et le respect de la raison naturelle

Chapitre 2 - La pensée politique au Moyen Âge : de l'ordre chrétien à la « renaissance » philosophique

Section 1 Religion et politique dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : vers la séparation des sphères temporelle et spirituelle

L'irrésistible ascension du christianisme

Religion et politique

§ 1. La doctrine de l'église et la distinction des sphères

A. Le message du Christ

1. Le Nouveau Testament et la justice de Dieu
2. La conception paulinienne du pouvoir

B. Cité de Dieu et cité des hommes

1. La pensée de Saint Augustin
2. L'augustinisme politique

§ 2. La féodalité et la sacralisation de la royauté (ixe-xie s.)

A. Le système féodo-vassalique

1. Le morcellement territorial
2. Le déclin du droit et la patrimonialisation du pouvoir
3. Le seigneur et ses vassaux
4. Le pouvoir royal dans le système féodal

B. Le roi, nouveau « vicaire du Christ »

1. La sacralisation du roi : le temps du Rex Sacerdos
2. Les attributs divins des pouvoirs séculiers : des « rois thaumaturges » à la symbolique chrétienne

§ 3. L'Église chrétienne ou le rêve du royaume théocratique (xie-xiiiie s.)

A. La thèse pontificale de la plenitudo potestatis

1. La réforme grégorienne
2. Bernard de Clairvaux et la doctrine des « deux glaives »
3. La querelle du Sacerdoce et de l'Empire

B. L'Église romaine transfigurée en monarchie pontificale

1. La centralisation de l'Église
2. La production du droit canonique
3. Les récupérations de la symbolique royale

Section 2 Le tournant du « second Moyen Âge » (xiiie-xive s.) : la philosophie et le droit, de nouveaux défis pour la théologie

§ 1 bouleversements sociaux et mutations intellectuelles

A. L'essor des villes et la naissance des « intellectuels »

1. La ville et la prise de conscience de la séparation
2. Les Goliards
3. La naissance des « intellectuels »

B. Les universités, nouvelles cathédrales du savoir

§ 2. La théologie sous l'influence de la philosophie

A. L'irrésistible essor de la pensée rationnelle

1. L'inflexion des connaissances
2. Le développement de la pensée scolastique et la querelle des universaux
3. Le naturalisme chartrain et l'ouverture aux sciences
4. L'aristotélisme médiéval

B. La synthèse de Thomas d'Aquin

1. La réhabilitation de l'idée de nature
2. Loi éternelle, loi naturelle, loi humaine
3. Le meilleur régime : de la monarchie au gouvernement mixte

§ 3. L'émergence du droit savant et les nouvelles interprétations du gouvernement politique

A. L'affirmation d'une conception savante du droit

1. Le long enlèvement du droit universel (Ve-Xe s.)
2. Droit canon et droit romain (XIe-XIIe s.)
3. La formation du droit comme discipline savante (XIIe-XIVe s.)

B. Le droit et la légitimation de la puissance royale

1. Le savoir des légistes, une arme au service du pouvoir
2. Le roi et la loi : l'interprétation absolutiste, le droit naturel et le rôle du peuple

§ 4. La justice, le peuple et la raison

A. Le juste pouvoir, le droit de résistance et la question du consentement populaire

1. La question de la servitude humaine dans la théologie classique

2. Le pouvoir subordonné à la justice de Dieu

3. Le pouvoir subordonné à la justice humaine

B. L'homme et la faculté de jugement

1. L'homme, la raison et la parole

2. La pensée franciscaine : la confrontation de la foi et de la raison

3. La résistance au mouvement des idées

Chapitre 3 - Les doctrines de l'État : des théories absolutistes au modèle de la monarchie limitée

Section 1 L'édification de la monarchie et la pensée de l'État

§ 1. L'essor de la fonction royale et la genèse de l'État

A. La consolidation de la monarchie à la fin du Moyen Âge

1. Le roi et l'empereur : la contestation de la thèse du dominus mundi

2. Le roi et les seigneurs : la dynamique de monopolisation du pouvoir

B. La construction de l'État moderne et de l'unité nationale

1. Le roi et la « couronne »

2. L'émergence de l'institution monarchique

3. L'unification du royaume et la construction du sentiment national

§ 2. Le moment machiavélien : la rupture entre la politique et la morale

A. Le machiavélisme, une éthique de l'efficacité politique

1. La récusation de la tradition humaniste

2. Le pessimisme sur la nature humaine, clé de l'amoralisme machiavélien

3. Les fins de la politique machiavélienne

4. La modernité de Machiavel : la raison, la volonté et le doute métaphysique

B. Les qualités du prince machiavélien

1. La virtù des grands hommes

2. La force et la ruse

3. La difficile postérité du « machiavélisme »

§ 3. L'invention de la souveraineté

A. Le long cheminement médiéval de l'idée de souveraineté

1. La construction de l'indépendance territoriale : royaumes et cités face à l'empire
2. Du principe de suzeraineté à l'idée de souveraineté

B. Jean Bodin, la souveraineté et l'État

1. La souveraineté comme puissance absolue et perpétuelle
2. L'État, le régime et le pouvoir de législation
3. L'apologie de la monarchie absolue ?
4. Les bases d'un discours rationnel sur le pouvoir

Section 2 Les développements de l'absolutisme doctrinal

§ 1. La consécration de la pensée absolutiste

A. Le « pouvoir absolu », une idée ancienne

B. Les crises politiques et la naissance de l'absolutisme doctrinal

§ 2. La monarchie de droit divin

A. Une réaction aux attaques doctrinales contre la monarchie

B. L'absolutisme théocratique de Bossuet

1. Le gallicanisme au service de la monarchie
2. Le roi comme « ministre de Dieu »

§ 3. Hobbes et le pouvoir du Léviathan

A. De l'état de nature au pacte social

1. La « guerre de chacun contre chacun »
2. Le contrat et l'institution du souverain

B. L'irrésistible pouvoir du souverain

1. Le pouvoir absolu
2. La modernité du système philosophique hobbesien

§ 4. La raison d'État

Le pouvoir, la violence et la morale

A. Les origines de la raison d'État : « utilité publique » et « nécessité »

1. Les sources médiévales : la ratio status, préfiguration de la raison d'État
2. Machiavel et l'idée de nécessité

B. De la théorisation à l'application de la raison d'État

1. Guichardin et Botero, raisons et bornes de la raison d'État
2. De Richelieu à Louis XIV, la voie française de la raison d'État

Section 3 La réflexion sur la limitation du pouvoir de l'État

Les précédents dans la formulation des doctrines de la monarchie limitée

§ 1. La Réforme, les guerres de religion et l'introduction de la raison en politique (xvie-xviie s.)

A. Les guerres de religion et la critique de l'absolutisme royal

1. La Boétie, critique de la « servitude volontaire »
2. Les monarchomaques
3. Les théoriciens du Refuge

B. La Réforme, de la rénovation religieuse au renouveau des idées politiques

1. La Réforme ou la condamnation de la corruption de l'Église institutionnelle
2. L'individu, l'autonomie et le savoir
3. De la doctrine réformée aux troubles religieux : la distinction de la foi et de la loi
4. L'autonomisation de la raison politique ?

§ 2. Des idées anti-absolutistes aux premières doctrines de la liberté (xviie-xviii s.)

A. De l'opposition catholique à la résistance aristocratique

1. La pensée de la Ligue
2. La Fronde ou l'ultime résistance princière

B. La naissance du libéralisme politique

1. À l'origine de la pensée libérale

2. John Locke et les limites du pouvoir civil

3. Fénelon et les libertés aristocratiques

4. Montesquieu et l'équilibre des pouvoirs

Chapitre 4 - De la Renaissance aux Lumières : l'individu, la raison et la liberté

Qu'est ce que la modernité ?

Section 1 La Renaissance, l'ébranlement des connaissances et la pensée humaniste

§ 1. Une révolution silencieuse

A. Le progrès des savoirs

1. Un nouveau regard sur l'univers

2. La mutation des connaissances

B. Les princes, despotes ou mécènes ?

§ 2. L'humanisme ou le déclin de la pensée médiévale

A. L'humanisme civique

1. De la liberté républicaine

2. De l'autorité du prince

B. L'humanisme chrétien

1. Érasme, la morale et la paix

2. Thomas More et le monde de l'Utopie

C. De l'humanisme à la Réforme : les premières expressions de l'individu

1. Les questions du libre-arbitre et de la liberté de conscience

2. Montaigne et l'exploration de la subjectivité

Section 2 De la raison cartésienne à la pensée des Lumières : l'homme comme sujet pensant

§ 1. La naissance de la raison moderne (xviiie s.)

A. Science et religion aux xviiie-xviii siècles

1. Une nature écrite en langage mathématique

2. La science au service de Dieu

B. Descartes, une philosophie du jugement libre

1. Descartes, le doute et la faculté de juger

2. La méthode, instrument de vérité

C. L'héritage politique du cartésianisme

1. De l'homme de raison au citoyen éclairé

2. Spinoza et la liberté de penser

§ 2. Les Lumières ou l'œuvre d'émancipation de la raison (xviii s.)

Unité et diversité des Lumières

A. La philosophie à l'assaut de l'obscurantisme

1. Voltaire et les philosophes rationalistes français

2. Hume et le scepticisme critique

3. Les limites de la raison philosophique : « Anti-Lumières » et mouvements spiritualistes

B. Les prémisses de la pensée politique moderne

1. La raison, la liberté, le bonheur

2. L'Encyclopédie

3. L'individualisme philosophique

4. L'universalisme français

C. Le mariage du pouvoir et de la raison

1. Le temps du « despotisme éclairé »

2. La naissance du mouvement constitutionnaliste

3. La politique de la raison, victime de la volonté de puissance

Chapitre 5 - La Révolution française et ses prolongements : du peuple souverain au gouvernement représentatif

Section 1 Le moment révolutionnaire

§ 1. Révolution française ou révolution atlantique ?

1. La convergence des révolutions
2. La spécificité des contextes historiques
3. Les distinctions philosophiques et juridiques

§ 2. Révolution bourgeoise ou révolution populaire ?

1. L'étude de la bourgeoisie révolutionnaire
2. L'analyse des insurrections populaires

§ 3. La Révolution : continuité ou rupture historique ?

1. Les « temps longs » de la Révolution
2. Une brèche dans l'histoire occidentale

Section 2 La proclamation de la souveraineté du peuple

§1. Les luttes idéologiques sous la Révolution

A. Le radicalisme révolutionnaire

1. Robespierre : la morale, l'égalité et le peuple
2. Saint-Just : de la dégradation sociale au sursaut révolutionnaire
3. L'extrémisme révolutionnaire : hébertistes et babouvistes

B. La révolution modérée

1. La politique de la Raison
2. Condorcet, la confiance dans le progrès
3. Les « Idéologues »

§ 2. Le peuple-nation érigé en souverain

A. L'héritage de Rousseau : la souveraineté du peuple

1. La théorie de la volonté générale
2. Le rejet de tout mécanisme représentatif
3. Une conception archaïque de la société

B. La nation érigée en « être collectif »

1. Le transfert de la souveraineté à la nation

2. Sieyès, la haine de la société de privilèges
3. L'idéal égalitaire de la nation : la définition de la citoyenneté
4. Le mythe de la nation, une nouvelle croyance collective ?

Section 3 La révolution libérale : les droits de l'homme et le régime représentatif

§ 1. La philosophie des droits de l'homme

A. Les origines philosophiques et politiques de la proclamation des droits

1. Des droits naturels aux droits politiques
2. L'idée d'une déclaration des droits

B. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789

1. La portée historique de la Déclaration
2. Les quatre droits inaliénables de l'homme
3. L'égalité en droits
4. L'organisation du pouvoir

C. Les prolongements et interprétations des droits de l'homme

1. Une proclamation éphémère
2. Thomas Paine, défenseur international des droits de l'homme
3. L'inscription de la Déclaration de 1789 dans l'ordre constitutionnel
4. Les prolongements internationaux : la Déclaration universelle de 1948 et la Convention européenne de 1950

§ 2. La souveraineté confisquée ? La théorie du gouvernement représentatif

A. Les élus, juges du bien commun

1. L'élitisme bourgeois et la méfiance envers le peuple
2. La distinction du peuple et de la nation
3. La souveraineté nationale contre la souveraineté populaire
4. Les conséquences de la théorie de la représentation

B. La critique de l'idée de citoyenneté au XIXe s.

1. La prise de conscience de la séparation ouvrière

2. Le mouvement ouvrier et la conception alternative de la représentation politique

§ 3. Le ralliement du libéralisme à la démocratie

A. La réhabilitation de l'héritage révolutionnaire

1. Mme de Staël et le commentaire de la Révolution

2. Benjamin Constant et la liberté des Modernes

B. La genèse intellectuelle de la démocratie libérale

1. Tocqueville, de la passion de l'égalité à la quête de la liberté

2. John Stuart Mill, la participation et la liberté

Section 4 La pensée conservatrice après la Révolution : l'ordre en mouvement

§ 1. La pensée contre-révolutionnaire

A. Une pensée de la réaction

1. Le rejet de l'individualisme

2. La critique de l'universalisme

3. La condamnation du rationalisme

B. Le traditionalisme ou le respect des héritages

1. La tradition, fondement de l'ordre social

2. Le providentialisme religieux

3. La Contre-Révolution en intransigeance et pragmatisme

§ 2. Les traditionalismes

A. Le monarchisme réactionnaire

1. L'ultracisme

2. Le légitimisme

B. Le libéralisme conservateur

1. L'élitisme libéral britannique : la souveraineté des parlementaires

2. L'équation libérale américaine : liberté des contrats, austérité morale

3. L'orléanisme en France : la liberté et l'ordre

C. Le traditionalisme d'inspiration positiviste

1. Taine, la condamnation du jacobinisme et la défense du savoir

2. Renan et l'aristocratie de l'intelligence

D. Le patriotisme romantique : la nation, creuset de l'histoire et des valeurs

1. Les sources intellectuelles du nationalisme de droite

2. La synthèse de Renan

3. L'émergence du nationalisme français à la fin du XIXe s.

4. Barrès, le culte de la terre et des morts

5. La lutte contre les ennemis de l'intérieur : juifs et francs-maçons au pilori

6. Péguy, la célébration de l'ancienne France

7. Maurras et le « nationalisme intégral »

Section 5 La réflexion allemande sur le droit, la morale et l'État

§ 1. L'œuvre politique de Kant : du droit à la morale

A. Le droit comme fondement de l'unité et de la paix

1. Le droit, la liberté et l'ordre

2. L'idéal républicain

B. Le projet de paix internationale

C. Le droit soumis aux exigences de la moralité

§ 2. Friedrich Hegel : le mouvement de l'histoire et la philosophie de l'État

A. L'Histoire ou le mouvement de la conscience universelle

1. L'Histoire ou la réalisation de l'Esprit

2. La philosophie de l'Histoire

3. La raison

B. L'État moderne et la liberté humaine

1. Les trois ordres de l'activité humaine : la famille, la société civile, l'État

2. L'État et la réalisation de la liberté humaine

3. L'État comme puissance souveraine

Chapitre 6 - La société industrielle en question : utopies sociales, socialismes et pensée révolutionnaire

La naissance de l'âge industriel

Révolution industrielle et transformation politique

Section 1 Les doctrines de la société industrielle

§ 1. La foi dans le progrès de l'industrie et des sciences

A. La doctrine saint-simonienne ou l'apologie du « système industriel »

1. Le déclin de la société féodale

2. La nouvelle société industrielle

3. Saint-Simon, précurseur du socialisme ?

4. Les saint-simoniens

B. L'offensive positiviste : la science comme fondement du gouvernement politique

1. Le positivisme comtien entre ordre et progrès

2. Une philosophie militante au service de l'action politique

3. L'invention de la république et le mythe du « gouvernement rationnel »

§ 2. Les nouvelles utopies communautaires

A. Owen et la naissance du mouvement coopératif anglais

1. L'associationnisme communautaire d'Owen

2. L'influence sur le mouvement ouvrier anglais

B. Les projets d'association ouvrière en France

1. Fourier et l'expérience du « phalanstère »

2. L'utopie communiste de Cabet

Section 2 Le mouvement ouvrier et l'émergence de la pensée socialiste

Un mouvement ouvrier en gestation

§ 1. Les premiers socialismes : l'égalité comme condition de la liberté

1. Les fondements du socialisme

2. Pierre Leroux ou l'illuminisme religieux

3. Philippe Buchez ou le socialisme chrétien

4. Louis Blanc et la nouvelle organisation du travail

5. Constantin Pecqueur ou le collectivisme étatique

§ 2. La critique de l'État bourgeois et la naissance des idées révolutionnaires

A. Les doctrines de l'insurrection permanente

1. Le néo-babouvisme ou la résurgence de l'utopie communiste

2. Le blanquisme et l'esprit révolutionnaire

B. Le socialisme libertaire de Proudhon

1. La double critique de l'exploitation capitaliste et de l'État bureaucratique

2. Le mutuellisme proudhonien

3. La « démocratie fédérative »

4. L'influence de la doctrine proudhonienne

C. De l'individualisme radical en philosophie à l'anarchisme politique

1. Max Stirner et Friedrich Nietzsche

2. Les mouvements anarchistes à la fin du XIXe s.

3. Bakounine, Kropotkine et les anarchistes révolutionnaires

4. De l'anarcho-syndicalisme au syndicalisme révolutionnaire

Section 3 Du marxisme révolutionnaire au réformisme : les socialismes en débat

§ 1. Le « socialisme scientifique » de Marx et Engels

A. Matérialisme historique, analyse dialectique et économisme critique

1. Le matérialisme historique

2. La lutte des classes, moteur de l'histoire

3. La détermination économique des rapports sociaux : infrastructure et superstructure

4. La succession des phases de l'histoire : la contradiction entre forces productives et rapports de production

B. La critique du capitalisme

1. L'exploitation économique des classes laborieuses et la concentration du capital

2. Les crises du capitalisme et le dépérissement de l'ordre bourgeois

C. Le projet révolutionnaire et l'avènement de la société communiste

1. L'évolution de la doctrine marxiste

2. De la dictature du prolétariat à la « société sans classe »

§ 2. La formation des socialismes en Europe

A. La réception européenne du marxisme

1. La lutte pour le contrôle de l'action révolutionnaire : la Ire Internationale

2. La diffusion de la pensée de Marx et la Iie Internationale

B. Les idées socialistes et le mouvement ouvrier en Europe

1. Les fondements du socialisme à la fin du XIXe s.

2. La pensée marxiste, socle fédérateur du socialisme européen ?

C. Le socialisme entre idéal révolutionnaire et ralliement démocratique

1. Parti ou syndicat ? Les liaisons incertaines du mouvement ouvrier

2. Réforme ou révolution ? Le socialisme européen entre opportunisme politique et stratégie de rupture

3. Internationalisme ou patriotisme ? L'introuvable unité européenne du socialisme

D. Les expériences nationales du socialisme

1. La social-démocratie allemande entre orthodoxie marxiste et révisionnisme

2. La voie française vers le socialisme

3. La Société fabienne et la naissance du travaillisme britannique

4. L'austro-marxisme et la question nationale

Section 4 Le socialisme au XXe s. : espoirs et désillusions

§ 1. Le marxisme révolutionnaire après 1917

A. La révolution bolchevique et l'expérience du marxisme soviétique

1. La pensée léniniste : l'avant-garde du parti
2. Le trotskisme : la théorie de la « révolution permanente »
3. Staline et Khrouchtchev : le recentrage doctrinal sur l'État soviétique

B. Les adaptations de la pensée marxiste au xxe s.

1. Gramsci : le rôle des idéologies et la lutte pour l'hégémonie politique
2. Le maoïsme : la réflexion sur la société agraire et la théorie de la guerre révolutionnaire

§ 2. La synthèse social-démocrate

A. Le socialisme face au défi communiste

1. La condamnation du bolchevisme
2. Le ralliement à la démocratie libérale

B. Socialisme et capitalisme : du keynésianisme triomphant au socialisme libéral

1. Pour un « capitalisme organisé »
2. De la crise du modèle interventionniste à la « troisième voie »

Chapitre 7 - Les sentinelles de la liberté : critiques du totalitarisme, éloge de la société libérale

Section 1 Penser les expériences totalitaires : idéologie, terreur et déshumanisation

La formation des nouvelles dictatures européennes

Le totalitarisme : naissance d'un concept

§1. L'expérience totalitaire, une tyrannie d'un genre nouveau

A. Le pouvoir totalitaire : rationalité de la violence et banalité du mal

1. L'essence du totalitarisme selon Arendt : puissance de l'idéologie, violence extrême et asservissement des masses

Idéologie, terreur et atomisation sociale

L'État totalitaire

2. Les traits constitutifs du totalitarisme (Friedrich, Brzezinski, Aron)

B. Le totalitarisme, miroir brisé de la modernité

1. Le totalitarisme comme incarnation décadente de la raison moderne (Popper, Strauss, Voegelin)
2. Le totalitarisme comme reflet déliquescents de l'histoire démocratique (Talmon, Aron)
3. Le pouvoir totalitaire comme substance indivisible (Lefort)
4. Totalitarisme et modernité

§2. Le débat sur l'identité du nazisme et du communisme

A. Les sociétés totalitaires à l'aune de leur histoire

1. La singularité des expériences totalitaires
2. Les rouages sociaux de la domination
3. L'histoire du quotidien et la résistance à la terreur

B. Comparer nazisme et communisme : la nouvelle controverse historiographique

1. La « querelle des historiens »
2. La valeur heuristique de la comparaison

Section 2 Les gardiens de la liberté : la défense de l'orthodoxie libérale dans le monde d'après-guerre

§1. Reflux et résistances des thèses libérales après 1945

A. L'éclipse du libéralisme dans la société de croissance

1. La démocratie chrétienne, troisième voie entre capitalisme et marxisme ?
2. Les démocraties libérales et l'intervention économique de l'État

B. Les apôtres du marché à l'assaut de l'État-providence

1. L'école de Vienne et le rejet du collectivisme
2. Hayek ou la société comme « ordre spontané »
3. L'école de Chicago ou le retour au libéralisme pur
4. Les théoriciens du Public Choice et la critique des institutions publiques

§2. Critique de la raison abstraite et pluralisme des valeurs : la défense philosophique de la liberté

A. L'éloge de la société ouverte

1. Théorie de sciences et critique de l'historicisme chez Popper

2. Société, liberté et démocratie

B. Deux interprétations de la liberté

1. Isaiah Berlin et le pluralisme des valeurs

2. Liberté négative et liberté positive

3. La réponse du néo-républicanisme à la critique libérale

C. Philosophie de l'expérience et liberté

1. Oakeshott, pensée libérale et conservatisme social

2. Critique du rationalisme et philosophie de l'expérience

3. L'association civile comme cadre de la vie commune

Chapitre 8 - La question démocratique au tournant du XXIe siècle

Section 1 La délibération, le droit et la justice sociale

Les droits, le droit et la démocratie

§1. Habermas et le nouvel espace public démocratique

A. Le droit et la démocratie

1. Une double ambition philosophique

2. Droit et citoyenneté

B. La démocratie délibérative

1. Les apories des conceptions libérale et républicaine de la démocratie

2. La démocratie procédurale et l'épreuve de la discussion

C. Le dépassement de l'État-nation

1. Le « patriotisme constitutionnel »

2. Vers un ordre juridique post-national ?

§ 2. La justice sociale comme horizon démocratique

Pragmatisme, justice et équité

A. John Rawls, les droits et la justice distributive

1. Le voile d'ignorance et la définition des principes de justice

2. Les inflexions du libéralisme rawlsien

B. La critique de l'utilitarisme libéral

1. Ronald Dworkin : la double critique du positivisme juridique et de l'utilitarisme libéral

2. Michael Walzer : la pluralité des mondes sociaux

3. Amartya Sen : la réhabilitation du bien-être comme fin éthique

Section 2 Communautés, identités et liberté

§1. Les communautariens et la recherche du bien commun

A. Le communautarisme, la justice et la morale

1. La philosophie communautarienne, une critique du libéralisme

2. Alasdair MacIntyre : la vie communautaire, condition de la vertu en politique

3. Michael Sandel : l'illusion du « moi désengagé »

B. Amitai Etzioni : vers une « société mosaïque » cimentée par la morale

1. La communauté et ses valeurs

2. Les trois sociétés : le « melting-pot », l'« arc-en-ciel » et la « mosaïque »

3. Valeurs partagées et valeurs agréées

4. La philosophie morale contre le discours sur les droits

§ 2. Le multiculturalisme, une réponse à la crise de la conscience moderne

A. La conciliation des principes démocratiques et du pluralisme culturel

1. La citoyenneté universelle mise en question

2. Les revendications politiques en faveur du pluralisme culturel

3. Différentialisme et égalité

B. Charles Taylor : la recherche de l'authenticité et le respect des cultures

1. L'individu, l'identité et la modernité

2. La crise de la modernité et l'idéal de l'authenticité

3. La démocratie et la reconnaissance du pluralisme culturel

C. Michael Walzer : les deux universalismes et la pluralité des cultures

1. « L'universalisme réitératif » contre « l'universalisme de surplomb »
2. Le multiculturalisme, une expression du pluralisme

D. Will Kymlicka : les minorités nationales au cœur de la société multiculturelle

1. Les failles de la philosophie libérale
2. Pour une société multiculturelle

E. Le multiculturalisme en débat : diversité culturelle versus citoyenneté égalitaire

1. Le risque du raisonnement « situé »
2. Les objections au multiculturalisme

§ 3. La quête de la liberté absolue, entre individualisme ultra-libéral et tradition libertaire

A. Les libertariens ou l'éloge de l'épanouissement individuel

1. Robert Nozick et les vertus du marché
2. Une liberté aveugle devant les inégalités ?

B. Noam Chomsky : la liberté de conscience contre l'imposture démocratique

1. La condamnation des contradictions de la démocratie libérale
2. La liberté de pensée au défi de la morale ?

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

L'histoire des idées politiques étudie l'ensemble des connaissances relatives à la légitimité, à l'organisation et aux fins du pouvoir. Elle s'intéresse aux savoirs très divers traitant du gouvernement, du bien commun, de la justice et de la paix, des règles de la vie commune, ou encore du destin collectif de la société. Elle interroge les conceptions philosophiques, doctrinales ou idéologiques à partir desquelles sont déterminés les fonctions et les responsabilités de ceux qui gouvernent, mais aussi les droits et les obligations de ceux qui obéissent. Elle tente de comprendre comment des théories sociales, éthiques et juridiques utilisées pour organiser la vie publique s'appuient sur des pensées plus générales relatives à la nature, à la religion, à l'univers, à l'individu, aux classes sociales, aux communautés ou à la société tout entière.

Les catégories « idées politiques » et « pensée politique » cachent des réalités très diverses. Ces catégories ont longtemps été utilisées pour évoquer les grands ouvrages de la philosophie politique, ceux des penseurs majeurs qui ont contribué au renouvellement de la réflexion théorique sur le pouvoir. Elles renvoient également aux doctrines majeures, aux courants de pensée et aux traditions intellectuelles qui dominent l'analyse de la société politique à un moment donné. Dans un sens encore plus ample, les idées politiques peuvent inclure les mythes, les systèmes symboliques et les grands récits organisant la mémoire d'une société. L'expression peut désigner enfin, dans une perspective sociologique, les représentations, les croyances et les valeurs à partir desquelles des acteurs sociaux (individus, groupes, communautés) construisent leur identité, interviennent dans la vie sociale et participent à la vie de la cité.

Dans l'enseignement universitaire, l'histoire des idées politiques s'est

longtemps cantonnée aux grands textes de la littérature philosophique, dans une perspective initiée au milieu du xx^e s. par l'historien américain Arthur O. Lovejoy. Focalisée sur les productions savantes, cette histoire des idées a été critiquée pour faire dialoguer les grands philosophes par-delà les siècles, de façon décontextualisée, sans jamais s'interroger sur le caractère historiquement situé de leurs propositions. Par la suite, l'étude des idées politiques s'est lentement ouverte à l'histoire des courants de pensée et des doctrines qui interrogent les sources, la légitimité et les fins du pouvoir.

L'intérêt des historiens des idées pour les œuvres présentant un caractère érudit et intellectuel se double aujourd'hui de nouvelles recherches s'intéressant aux formes de savoirs plus ordinaires et aux supports d'expression politique qui ne relèvent pas directement de la philosophie – tels les récits littéraires, les pamphlets, les journaux, les discours politiques, les tracts ou les correspondances privées... Les œuvres philosophiques ou théoriques les plus élaborées se nourrissent en effet d'idées portées par des acteurs sociaux qui agissent en dehors des arènes politiques centrales et ne sont pas nécessairement intégrées dans les milieux où se côtoient savants et philosophes. De même, dans la société, certains groupes plus ou moins organisés se mobilisent pour défendre leurs intérêts, transformer leurs conditions de vie ou promouvoir des valeurs. Si leurs idées ne prennent pas la forme de démonstrations savantes et si leur influence sur les milieux intellectuels de leur temps peut sembler limitée, ils n'en participent pas moins à la production de catégories et d'idées sur le politique qui peuvent inspirer les observateurs de la société et nourrir de nouvelles réflexions théoriques. Par exemple, les protestants victimes de persécutions religieuses aux xvi^e et xvii^e s. ont contribué, en luttant pour les libertés de religion et de culte, à diffuser des idées sur la tolérance, le rôle du droit, le contrat social ou le consentement populaire, reprises par la suite par des juristes et philosophes favorables à la limitation du pouvoir royal. De même, les mouvements coopératifs nés en France et en Angleterre au xix^e s., désireux de renforcer l'entraide sociale dans le monde ouvrier, ont influencé, les thèses sur la coopération et le mutualisme des premiers théoriciens socialistes.

Si l'histoire des idées s'intéresse nécessairement au contenu des théories politiques, elle se donne aussi pour objectif de montrer la complexité de leurs conditions de production, de circulation et de diffusion dans la société. Elle en éclaire les usages politiques et sociaux, en supposant que les énoncés politiques ne sont pas simplement une actualisation de normes intemporelles détachées de toute réalité.

Histoire des idées, philosophie et théorie

Les historiens des idées recourent aux sciences sociales pour comprendre l'évolution des façons de penser la société. Leur objectif n'est donc pas de dégager des propositions morales, sociales ou juridiques susceptibles d'orienter la société dans un sens qui paraît le plus souhaitable ou le plus juste. Il est, plus modestement, de comprendre le rôle que jouent les idées dans la construction et le développement des sociétés.

Les démarches de la philosophie et de la théorie sont différentes de celle de l'histoire des idées. Certes, aujourd'hui, la théorie politique renonce souvent aux exercices purement spéculatifs dans lesquels la philosophie a pu parfois s'enfermer. Les théoriciens politiques travaillent dans les universités en lien avec la science politique. Ils mènent des réflexions sur des problèmes concrets : comment organiser la délibération politique en démocratie ? Sur quelles valeurs établir la communauté des citoyens ? Comment lutter contre les discriminations dans la société ? Comment concilier la liberté et l'égalité dans la promotion des droits humains ? Comment protéger les identités dans le cadre de l'État-nation ou dans l'espace politique européen ? Les théoriciens n'hésitent pas, à cet égard, à confronter leurs arguments aux observations empiriques proposées par les historiens, politistes et sociologues.

Toutefois, la philosophie et la théorie politique se distinguent de l'histoire des idées sur un point central : elles assument pleinement une visée normative. Philosophes et théoriciens s'attachent ainsi à dégager des propositions relatives à la vie commune, dans une perspective qui interroge la portée universelle d'énoncés définissant ce qui est bien et ce qui est juste. Il est même souhaitable, selon eux, de forger des concepts dotés d'une validité générale, dégagés des contraintes immédiates posées par la société. Ils conservent l'ambition de penser les conditions de la société politique idéale. Pour eux, les historiens, en visant la description de la réalité politique à partir des sciences sociales, sont confrontés à une limite interne puisqu'en considérant les idées comme de simples « constructions sociales », ils s'empêchent de dégager des critères de jugement permettant de penser le monde social dans sa dimension morale.

Le projet intellectuel de l'histoire poursuit une visée différente. Il s'inscrit dans une épistémologie scientifique dont la finalité est d'observer, décrire et comprendre des faits, afin d'expliquer les évolutions des sociétés. Pour cette

raison, les historiens des idées évitent de s'appuyer sur des « prénotions », des jugements et des principes généraux qui défendent une conception particulière du bien commun et de la justice. Leur but étant de comprendre le passé de la façon la plus objective possible, ils affichent pour la plupart une « neutralité axiologique », c'est-à-dire une démarche renonçant à considérer les faits et les connaissances du point de vue des valeurs. Si l'un de leurs objectifs est de montrer que les idées jouent un rôle important dans la dynamique des sociétés, ils n'ambitionnent pas de faire eux-mêmes usage de ces idées pour orienter le débat théorique ou politique dans un sens déterminé. Pour les historiens, les idées ne sauraient être d'ailleurs considérées comme des catégories universelles, indépendantes des conditions sociales et matérielles d'existence. Elles sont nécessairement « situées », puisqu'elles sont toujours forgées dans un environnement social, politique et culturel particulier. À cet égard, elles ne désignent pas les mêmes choses d'une période à l'autre, ni d'une société à l'autre. De même, leur progression dans l'histoire suit un cheminement aléatoire fait d'inévitables hésitations, erreurs et tâtonnements. Les idées ne sont donc pas des réalités stables ; elles ont leur propre historicité.

De l'histoire sociale à l'histoire intellectuelle du politique

L'intérêt des historiens pour l'analyse des idées diffère assez nettement selon les sensibilités historiographiques. Dans la recherche contemporaine, par exemple, les partisans d'une « histoire sociale » du politique ou les promoteurs de la « microhistoire » (attentive à la vie ordinaire des individus) n'accordent pas une place prioritaire à l'étude des idées. Les travaux sociohistoriques montrent par exemple que la démocratie représentative, au-delà des débats intellectuels qui ont accompagné les périodes révolutionnaires et l'ouverture des systèmes politiques aux XIX^e et XX^e s., s'est institutionnalisée en Europe de façon lente et chaotique comme un processus historique de transformation des pratiques sociales (disparition des formes de contrôle social exercées sur les électeurs, développement de la concurrence politique, institutionnalisation du vote secret et apprentissage du geste électoral, luttes sociales pour la reconnaissance des libertés d'opinion et d'expression, développement de l'instruction publique, etc.). Pour autant, la sociohistoire est loin de se détourner de l'étude des idées.

Certains historiens s'intéressent par exemple aux transformations sociales qui ont facilité la diffusion des textes et des savoirs depuis des Lumières et la Révolution française (R. Darnton, T. Tackett, R. Chartier). Dans le même sens, les sociologues ont développé des analyses visant à mieux comprendre les processus sociaux qui accompagnent le développement et la circulation des idées (P. Bourdieu, A. Abbott, R. Collins), dont s'inspire aujourd'hui la « nouvelle sociologie des idées » aux États-Unis et l'« histoire sociale des idées » en France.

Plus récemment, les historiens européens participant au développement d'une « histoire intellectuelle » du politique ont contribué au renouvellement de la recherche sur les idées. Ces historiens ne forment pas une école unifiée : l'intérêt pour l'étude de la question du pouvoir sous l'angle de la production historique des concepts et des savoirs se retrouve à la fois chez les historiens de l'école de Cambridge (autour de John Pocock et Quentin Skinner), chez ceux de la *Begriffsgeschichte* en Allemagne (sous l'influence de Reinhart Koselleck), dans l'approche généalogique et critique initiée par Michel Foucault (elle-même nourrie par l'épistémologie historique française de Georges Canguilhem et Gaston Bachelard), ou encore chez des historiens des religions (Michel de Certeau), des pratiques culturelles (Roger Chartier), de l'idée démocratique (Pierre Rosanvallon) ou des disciplines intellectuelles (François Dosse).

Tous ces historiens ont pour point commun d'accorder une attention particulière aux systèmes de pensée à partir desquels les groupes sociaux tentent de comprendre leur époque et envisagent leur avenir. Ils estiment que chaque société s'organise autour de rationalités politiques, de cadres cognitifs et de systèmes de valeurs qui donnent une intelligibilité au monde social et permettent aux acteurs sociaux d'intervenir dans la société. Pour la plupart, ils refusent de considérer les concepts politiques comme des réalités en soi dont le cheminement ne serait étudié qu'à travers une analyse interne de leurs différentes significations à travers les âges. Bien au contraire, soulignent-ils, les concepts n'ont pas la stabilité que le commentaire philosophique peut parfois leur prêter. Loin d'être des énoncés intemporels, ils ne sont pas dissociables des intentions particulières des auteurs qui les utilisent pour penser la société dans un cadre historique singulier. En effet, les philosophes construisent leurs arguments dans un contexte discursif, c'est-à-dire en rapport avec des catégories, des énoncés et des conventions qui gouvernent la façon de penser les problèmes à l'époque dans laquelle ils vivent. La réflexion savante n'est donc pas seulement une production subjective puisant en toute liberté dans des concepts de portée universelle ; elle doit aussi être conçue comme une pratique sociale s'inscrivant

dans un environnement linguistique et historique particulier. Les idées philosophiques sont marquées de surcroît par des évolutions et des glissements sémantiques selon les acteurs qui en font usage et qui les réinterprètent pour défendre des objectifs bien spécifiques. D'une manière générale, dans l'histoire européenne, les significations très différentes attribuées au fil des siècles à des notions aussi fondamentales que la justice, la nature, la liberté, le droit ou l'individu, illustrent de façon exemplaire le fait que des concepts n'existent qu'en rapport avec les représentations dominantes et la perception des enjeux propres au contexte social et intellectuel dans lequel ils sont mobilisés.

Le débat historiographique est certes loin d'être épuisé. Toutefois, les divergences sur le rôle des idées dans la marche de l'histoire apparaissent moins fortes aujourd'hui qu'il y a quelques décennies. Les historiens contemporains ne cherchent plus à placer les idées en amont ou en aval des faits sociaux. D'un côté, ils admettent que les projets philosophiques ou juridiques, tels qu'ils apparaissent dans la pensée savante, sont l'expression d'un état des rapports sociaux dans une société donnée, à un moment donné. D'un autre côté, ils reconnaissent que les acteurs sociaux recourent à des principes moraux et à des arguments théoriques, dans le but de préserver – ou à l'inverse de transformer – l'organisation politique de la société. De ce point de vue, l'histoire politique de la société, l'histoire sociale du politique et l'histoire intellectuelle du politique sont des démarches complémentaires qui ont tout intérêt à être croisées, sans pour autant être confondues. Aujourd'hui, l'un des enjeux de l'histoire des idées est bien de tenter de comprendre l'évolution du gouvernement des sociétés par des recherches attentives à la fois aux conditions sociales de production des savoirs politiques et aux usages qui sont faits de ces savoirs dans les luttes pour le pouvoir.

C'est dans cet esprit qu'a été rédigé ce livre. Celui-ci assume pleinement l'idée que l'histoire de la pensée ne peut se borner au commentaire approfondi des œuvres canoniques de la philosophie et du droit. On insiste ici sur la nécessité d'étudier les idées dans leur contextualité sociale et historique. Certes, il convient d'éviter les excès de l'« historisme », c'est-à-dire une attitude intellectuelle qui consiste à considérer les idées produites par l'esprit humain comme un résultat contingent reflétant le contexte immédiat des événements, en se désintéressant de ce que ces idées disent sur le fond. Il est bien évident, à cet égard, que la discussion des connaissances savantes sur le politique est une étape essentielle de la recherche en histoire des idées. Toutefois, une démarche se limitant à une exégèse des grandes œuvres politiques ne permet guère de comprendre comment des idées politiques se diffusent et évoluent au fil des

interprétations et des usages qui en sont faits dans des expériences sociales concrètes. Depuis quelques années, en France, la « nouvelle » histoire des idées politiques contribue à un renouvellement épistémologique majeur, en invitant à recourir aux outils et aux questionnements d'autres sciences sociales (comme la sociologie ou la linguistique), dans l'objectif de saisir les idées dans leur environnement social, politique, intellectuel et langagier.

Les savoirs et le pouvoir

D'une manière générale, le présent manuel tente de présenter les conditions d'émergence des idées à la lumière des enjeux et des débats qui dominent chaque époque de l'histoire européenne. Il s'agit clairement de privilégier une démarche qui étudie les idées « en train de se faire » et ne considère pas les doctrines comme des systèmes achevés. Cette démarche assume trois choix pédagogiques.

Premièrement, on choisit de ne pas dissocier l'histoire des idées politiques de l'histoire plus générale des connaissances. La raison est de l'ordre de l'évidence : jusqu'à une époque récente, il n'existe pas de production philosophique autonome des autres champs du savoir. Pendant des siècles, en Europe, la pensée sur le pouvoir s'encastre dans des réflexions plus vastes couvrant l'ensemble des connaissances autorisées sur Dieu, la nature et la société. En effet, le développement de la métaphysique religieuse, l'essor d'un droit savant, le progrès des connaissances techniques, les découvertes scientifiques et géographiques, et même l'évolution des représentations esthétiques contribuent insensiblement à déplacer les cadres de référence et les façons de penser. Les nouveaux savoirs modifient les représentations du monde physique et, partant, la conception de la vie humaine. Ils transforment l'univers du pensable et du raisonnable. Ils bousculent les idées reçues, la dogmatique religieuse, les principes éthiques établis. Ils exercent, à long terme, des effets sur les conceptions de l'ordre social et alimentent la réflexion sur l'organisation de la société et la légitimité du pouvoir.

Deuxièmement, la démarche de cet ouvrage entend concilier deux cadres temporels complémentaires, chacun produisant un éclairage particulier sur les conditions de formation des idées politiques. Le premier s'intéresse aux séquences longues de l'histoire, dans la lignée des analyses de Tocqueville, de

l'école des Annales ou de l'histoire des concepts de Koselleck. On peut estimer, en effet, que la marche des idées suit une évolution lente et sinueuse qui peut difficilement être enfermée dans les temporalités courtes. On souhaite montrer, par exemple, qu'il est impossible de comprendre l'émergence des grands principes des sociétés politiques occidentales – la souveraineté, l'État, le droit, la raison, l'individu, la nation, la liberté – sans revenir aux transformations matérielles, sociales et intellectuelles qui accompagnent la sortie de la société médiévale et la lente formation des États-nations. Dans l'histoire de l'Europe, en effet, la transformation des modes de pensée, des connaissances scientifiques et techniques, des concepts et des principes éthiques qui ont contribué à renouveler la compréhension de l'univers, de la nature et de la société, est indissociable de l'évolution multiséculaire des structures économiques et spatiales (croissance des villes, développement des échanges transnationaux, apparition de nouveaux systèmes de production, essor de l'économie de marché), mais aussi des structures politiques (centralisation politique, sécularisation des institutions de gouvernement, développement des systèmes bureaucratiques, consolidation des unités nationales, démocratisation) et de la transformation concomitante des structures sociales (disparition de la « société d'ordres », émergence de la bourgeoisie marchande, nouveaux clivages sociaux liés à l'apparition de la classe ouvrière, extension des classes moyennes, montée de l'individualisme).

Le second cadre temporel invite à s'intéresser à certains moments dont l'impact a été suffisamment fort pour provoquer des infléchissements dans la façon de concevoir l'ordre social et politique. Cette perspective n'est en rien contradictoire avec l'analyse de la longue durée. Plus proche de l'histoire contextuelle pratiquée par l'école de Cambridge, elle soutient l'hypothèse que la dynamique des idées politiques ne se réduit pas à un processus d'accumulation continue de connaissances, mais qu'il existe bien des situations historiques suffisamment intenses (une guerre, une révolution, une politique génocidaire) pour provoquer des inflexions importantes dans les façons de penser la société, son ordre et son devenir. Elle conduit à exclure toute idée d'une progression continue des idées à travers les siècles. L'enjeu, pour les historiens, est ici de comprendre comment certains moments charnières de l'histoire – en particulier les périodes d'instabilité politique ou de cristallisation des conflits – affectent de façon durable les conceptions de la vie commune et du gouvernement des sociétés.

Troisièmement, on s'efforcera de montrer que l'analyse de la pensée politique ne peut être menée séparément de l'histoire des institutions de gouvernement, de même qu'elle doit tenir compte des dynamiques de lutte entre les groupes

cherchant à prendre le contrôle des positions de pouvoir dans la société. Trois arguments invitent en effet ne pas négliger l'articulation entre les idées politiques et la pratique du pouvoir. Tout d'abord, les relations entre milieux savants et cercles dirigeants sont suffisamment étroites pour que la réflexion des premiers soit influencée par les intérêts des seconds. Pendant des siècles, le philosophe est tour à tour clerc, légiste, théologien, savant, conseiller du prince, ministre, homme de lettres et souvent ecclésiastique. Il n'est pas rare qu'il évolue dans l'antichambre du pouvoir, au service d'un magistrat, d'un seigneur ou d'un prince. Les intellectuels sont ainsi souvent liés au pouvoir. La raison en est simple : l'exercice philosophique peut se révéler dangereux pour celui qui discute les principes sur lesquels reposent les institutions de la société, et surtout il ne rapporte guère. Il nécessite donc le plus souvent l'appui politique et le soutien financier d'un protecteur. Aussi, aurait-on bien tort d'associer systématiquement le savant-philosophe à la figure socratique du sage éloigné des contingences du monde, vivant dans la pauvreté et l'ascèse qu'exige la discipline de l'esprit. La réflexion sur le politique ne consiste pas toujours en une recherche libre et impartiale de la justice universelle ou des critères du « bon gouvernement ». Bien au contraire, elle suppose souvent de mettre l'érudition au service d'une institution, d'un chef, d'une caste politique, d'un parti ou d'une minorité.

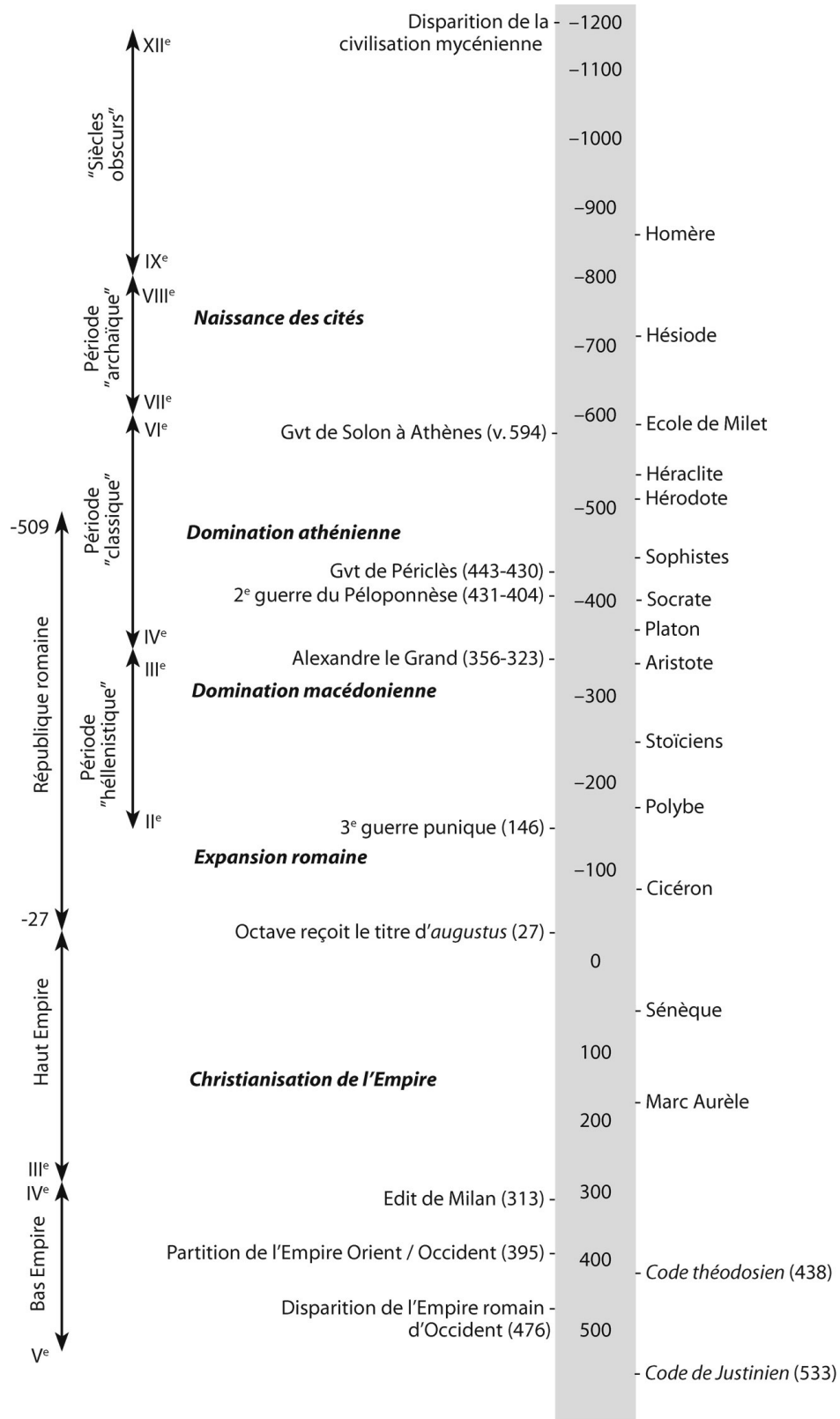
Ensuite, les idées politiques ont une utilité immédiate pour les dirigeants en place, comme pour les prétendants au pouvoir. Les acteurs politiques font en effet régulièrement usage des savoirs savants pour légitimer leur action et défendre leurs intérêts. Par conséquent, les théories et les doctrines politiques ne peuvent être appréhendées uniquement dans leur dimension conceptuelle. Cela est vrai dans les sociétés démocratiques où la compétition politique est organisée selon un principe de délibération reposant sur la confrontation libre et non violente des arguments. Mais cela est aussi le cas dans les systèmes autoritaires. Dans ces systèmes, en effet, le pouvoir ne repose jamais sur l'usage continu de la force brute, car celle-ci rend la domination incertaine et accroît le risque révolutionnaire. Les despotes cherchent toujours des principes de légitimité susceptibles d'atténuer le caractère brutal et arbitraire de leur domination. Ils placent généralement le pouvoir dans la continuité d'un ordre universel, d'un héritage de l'histoire, d'un destin supérieur de la société ou de principes établis par la raison. Plus avant, ils recourent à l'idéologie afin d'orienter les consciences et encourager l'adhésion. Ils associent ainsi la force des mots à la puissance du glaive. En ce sens, les idées politiques ne sont pas seulement des énoncés servant à donner un horizon éthique à la politique ; elles sont des

ressources discursives utilisées dans les luttes politiques, que ce soit pour renforcer un pouvoir ou pour le contester.

Enfin, la lecture attentive des œuvres politiques montre que l'ambition des philosophes est, le plus souvent, de répondre aux problèmes de leur temps. Leurs réflexions sont souvent motivées par la volonté d'interroger une situation politique ou sociale considérée comme injuste, dangereuse, ou tout simplement non conforme à un ensemble de principes universels ou de vérités considérées comme intangibles. Elles s'inscrivent également dans un contexte intellectuel et langagier qui fait que les façons de penser, d'argumenter et d'évaluer des philosophes ne sont pas dissociables des concepts et des énoncés qui dominent le champ savant à un moment donné. Certes, tous les projets philosophiques ne sont pas dictés par les circonstances. On aurait tort de considérer les idées comme le prolongement inéluctable de contraintes externes que l'on chercherait soit dans le contexte sociohistorique, soit dans les conventions linguistiques de l'époque. Néanmoins, la réflexion des intellectuels s'inscrit toujours dans l'expérience sociale et politique de leur temps. C'est parce que Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam sont heurtés par l'ambition du pape Jean XXII d'édifier une monarchie pontificale revendiquant le plein exercice d'un pouvoir séculier qu'ils formulent leurs thèses sur l'autonomie du pouvoir temporel. Machiavel rédige *Le Prince* pour mieux condamner les violences et les désordres dont sont victimes les cités italiennes du XVI^e s. Hobbes élabore, de son exil, la doctrine absolutiste du *Léviathan* à la suite des guerres civiles qui ont déchiré l'Angleterre au milieu du XVII^e s. Locke publie son *Traité sur le gouvernement civil* au moment où le royaume d'Angleterre entre dans l'ère de la monarchie tempérée à la suite de la Glorieuse Révolution (1688-1689). Tout comme les thèses conservatrices de Burke sont une condamnation directe de la volonté de l'Assemblée constituante française de rompre, en 1789-1790, avec les institutions d'Ancien régime. Les exemples des liens entre la philosophie et l'histoire ne manquent guère. Rappeler l'ancrage historique d'une œuvre ne conduit pas à cantonner celle-ci au statut de produit de l'histoire ; cela permet de montrer que les principes moraux ou juridiques soumis à la discussion philosophique s'inscrivent dans une expérience sociohistorique et, dans le même temps, qu'ils sont mobilisés pour orienter les pratiques et les institutions de la société.

Les idées politiques, pour l'historien, sont de formidables révélateurs d'un état de la société à un moment donné. Elles permettent aux individus et aux groupes de produire des cadres d'intelligibilité et des critères moraux pour penser le monde social, sa légitimité, son organisation et ses fins. Elles constituent des

instruments permettant aux intellectuels et aux acteurs politiques d'intervenir dans les débats sur le gouvernement, la justice et le bien commun. Elles nourrissent le droit, la pratique des institutions, les usages politiques. Elles servent à produire la docilité de ceux qui obéissent, tout comme elles sont utilisées, à l'inverse, pour contester les formes de pouvoir perçues comme injustes. Elles sont mises à l'épreuve dans les luttes sociales et politiques au cours desquelles elles sont interrogées, reformulées, détournées ou contestées. Pour toutes ces raisons, la démarche de l'historien ne peut s'exonérer d'interroger la complexité des conditions de production, de circulation et de réception des idées.



Chapitre 1

L'invention de la raison politique dans le monde antique

Naissance de la philosophie et quête du bon gouvernement

La période de l'Antiquité gréco-romaine s'ouvre avec la fondation des premières cités sur les bords de la mer Egée, entre les VIII^e et VI^e s. avant J.-C. Elle s'éteint en même temps que l'empire romain d'Occident au V^e s. après J.-C. Elle constitue une phase historique essentielle dans la formation de la pensée politique occidentale. Certes, les idées du monde moderne se distinguent à bien des égards de celles de la vie antique. La cité grecque invente la citoyenneté, mais elle incarne aussi le modèle politique « ancien » caractérisé par la forte emprise de la communauté sur l'individu et l'absence totale de distinction entre la société et l'État. Rome invente la liberté, mais celle-ci ne se pense pas encore comme une autonomie individuelle et reste dépendante des lois et des institutions républicaines. La vie publique dans l'antiquité repose de surcroît sur une confusion du religieux et du politique, alors que les institutions politiques modernes sont largement « sécularisées », conséquence d'un héritage chrétien qui a contribué à dissocier les sphères spirituelle et temporelle. Enfin, le monde antique ignore totalement l'individualisme philosophique et juridique de la société moderne (où l'individu est considéré comme un sujet souverain disposant

d'une autonomie morale et de droits fondamentaux). Malgré ces importantes distinctions, on doit reconnaître que la pensée occidentale contemporaine puise une grande partie de ses idées, de ses modes de raisonnement et de ses concepts dans l'héritage légué par la philosophie et le droit de l'antiquité. Il serait bien sûr hasardeux de tenter d'établir, à force de réductions et de simplifications, une continuité philosophique et conceptuelle entre les périodes ancienne et moderne. Mais on doit admettre que de nombreuses idées « modernes » plongent leurs racines dans les innovations intellectuelles extraordinaires introduites dans la pensée grecque, reprises et approfondies par les Romains.

Avec la philosophie, les Grecs inventent la « raison ». Ils forgent l'idée que la faculté de juger de l'homme échappe à la puissance de la religion et des mythes. En quelques siècles, en effet, la pensée hellène se dégage lentement de la mythologie et s'ouvre à la connaissance rationnelle de l'univers. Aux croyances traditionnelles livrant aux hommes des récits extraordinaires sur la vie des Dieux et des héros, elle substitue une nouvelle conscience, celle du philosophe, qui cherche à comprendre l'homme et la nature grâce au jugement tiré du raisonnement et de l'observation. De cette transformation générale de la pensée naît la raison politique. La philosophie s'interroge désormais sur l'ordonnement social de la cité. Elle recourt pour cela à des catégories inédites, plus abstraites, permettant de saisir la totalité des liens communautaires. Les Grecs inventent ainsi de nombreuses notions politiques qui nous semblent aujourd'hui communes : l'égalité, la citoyenneté, la liberté, le droit, la loi, la participation, l'équilibre des pouvoirs, les concepts désignant les régimes (monarchie, aristocratie, démocratie). Quelques siècles plus tard, les Romains s'inspireront largement de ces idées et les adapteront à leurs institutions.

La naissance de la raison bouleverse considérablement la société antique. Portée au départ par la philosophie, elle affecte peu à peu l'ensemble de la vie religieuse, sociale, culturelle et politique. Aussi, sans écarter le commentaire des auteurs les plus illustres de la période, on s'attachera ici à retracer le mouvement plus général des idées politiques dans le monde gréco-romain, lui-même lié à l'évolution des connaissances savantes, des mentalités et des modes de vie.

Section 1

L'émergence de la raison politique dans la Grèce antique

De la civilisation mycénienne (xvi^e-xiii^e s. avant J.-C.) jusqu'à la transformation du monde égéen et crétois en « province » de l'Empire romain (ii^e s. avant J.-C.), l'organisation sociale et politique de la Grèce antique évolue à plusieurs reprises. Outre les conquêtes territoriales et la constitution d'une zone d'influence étendue à l'ensemble de la Méditerranée, la civilisation grecque connaît d'importantes mutations entre le vi^e et le iv^e s. avant J.-C. sous l'effet de deux innovations majeures : l'avènement de la cité (la *polis*) comme cadre de la vie commune ; la naissance de la philosophie, une pensée abstraite émancipée des croyances religieuses, faisant appel aux seules qualités du raisonnement et de la démonstration. Au cours de l'antiquité, les transformations successives des structures politiques et sociales de la Grèce s'accompagnent ainsi d'un changement tout aussi profond des représentations morales et intellectuelles. Même si l'évolution s'est exprimée dès le vi^e s. dans la conduite du gouvernement politique et l'organisation des rapports sociaux, avant de donner naissance à une véritable réflexion politique au v^e-iv^e s. (avec Platon et surtout Aristote), les mutations sociales et les innovations intellectuelles restent indissociables. Elles se sont même alimentées mutuellement dès lors que les philosophes ont commencé à jouer un rôle important dans la vie de la cité.

La principale rupture est l'introduction de la raison dans la pensée savante et dans l'organisation de la vie publique. Il s'agit là, comme on le verra, non pas de la « raison moderne », universelle et technicienne (qui prend forme en Europe entre le xvi^e et le xviii^e s. et qui suppose la possibilité de maîtriser le monde naturel par l'accumulation des connaissances et l'expérimentation scientifique). Il s'agit d'une raison « politique » concernant les rapports entre les hommes. L'idée que la vie commune peut être guidée par la pensée prend progressivement

le pas sur l'autorité exercée par les principes religieux. L'émergence de la cité grecque s'accompagne ainsi d'une première forme de « laïcisation » des représentations sociales. Elle constitue une époque où les mythes perdent leur valeur politique et sont progressivement confinés dans la sphère religieuse. La délibération s'impose comme la voie la plus légitime pour définir les règles de la vie sociale et la philosophie devient l'instrument de réflexion sur le politique.

§ 1. L'APPARITION DE LA POLIS ET LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE

Le second millénaire avant J.-C. est dominé par la civilisation mycénienne (du nom de l'un de ses foyers les plus importants : Mycènes) dont le rayonnement s'étend des côtes de la mer Egée jusqu'à la Crête. À son apogée entre le xv^e et le xiii^e s., elle se compose de puissantes royautes exerçant un contrôle rigoureux sur l'ensemble des activités sociales. Elle constitue une civilisation « palatiale » : la vie sociale, religieuse, politique, économique, administrative et militaire s'organise autour du palais. À Mycènes, à Tyrinthe ou à Pylos, le souverain, l'*anax*, concentre en sa personne toutes les formes de pouvoir : il exerce une surveillance étroite sur les activités commerciales, conduit la guerre, rend la justice et dirige un système administratif développé. Son autorité s'exerce sur un territoire assez vaste, constitué de communautés rurales plus ou moins autonomes. L'*anax* doit composer toutefois avec une aristocratie guerrière dirigée par de grandes familles (les *géné*) et soumise à l'autorité locale des seigneurs (les *basileia*), vassaux du roi placés à la tête d'un domaine. Sans pour autant être divinisé, le souverain assume également un rôle religieux de premier ordre, alors même que la classe sacerdotale apparaît nombreuse et puissante : il veille notamment à la bonne réalisation des rituels et des célébrations données en l'honneur des dieux ; il constitue une figure symbolique centrale à laquelle sont rattachées toutes les croyances et les pratiques religieuses.

La religion des Grecs n'a ni doctrine révélée, ni livre sacré, ni Église, ni spécialistes des questions divines, ni dogme. La théologie antique est bien plus une pensée allégorique formée par l'ensemble des mythologies et des hymnes

héroïques relatant à la fois la vie des dieux et l'origine du monde, ce que l'on appelle les « théogonies ». Elle prend la forme du mythe, c'est-à-dire d'un récit narratif évoquant un univers imaginaire. Elle est surtout omniprésente dans le monde des Achéens (du nom de la plus ancienne des familles grecques) qui s'épanouit au second millénaire. Dans ce monde, la pensée politique n'a aucune autonomie : elle est indissociable des représentations religieuses. L'ensemble des activités sociales et politiques, placées sous l'autorité de l'*anax*, trouvent des explications allégoriques dans les mythes religieux : la plupart d'entre eux rappellent les fondations de l'ordre cosmique et justifient la hiérarchie des puissances (au sommet de laquelle trône un souverain) par l'évocation des victoires remportées, dans le monde primordial, par un héros ou un dieu sur ses adversaires. Au IX^e et au VIII^e s., les poésies « épiques » de Homère (*L'Iliade* et *L'Odyssée*) et de Hésiode (*Théogonies*) retracent bien l'imaginaire religieux de cette période mycénienne que l'on appelle souvent le « Moyen Âge grec ».

A. Le déclin de la civilisation mycénienne

Au XII^e s., la puissance achéenne ne résiste pas à l'invasion des tribus doriennes venues du nord. Son déclin au cours des siècles suivants ne constitue pas simplement la fin d'un système politique. Il marque la fin d'une organisation sociale et de son système de pensée. Les changements sont considérables. Durant toute la période dite « archaïque » (du VIII^e au VI^e s.), les hautes familles, les *géné*, conservent leur pouvoir et leur prestige. Elles dominent les communautés rurales. Mais la disparition de la figure centrale de l'*anax*, et avec elle l'effondrement du système palatial, ont des conséquences irrémédiables.

1. La disparition de la monarchie pré-antique

À l'image d'un roi souverain se substitue lentement une nouvelle conception du pouvoir où l'autorité n'est plus systématiquement associée à la figure d'un maître omnipotent. C'est la notion même d'*archè* — le principe de commandement — qui évolue insensiblement. Elle passe d'une définition où toutes les manifestations de la puissance sont concentrées dans les mains d'un

personnage exceptionnel unifiant et ordonnant les divers domaines de la vie sociale à une conception plus abstraite du pouvoir qui s'aligne sur les activités sociales autour desquelles est organisée la vie en commun. Non seulement le pouvoir est de plus en plus distingué de l'homme qui l'exerce, mais il se scinde pour se manifester dans une multiplicité de « fonctions » délimitées. Il s'exprime de moins en moins dans la personne du chef et de plus en plus dans des charges publiques qui doivent être réparties de manière équilibrée.

2. Le nouvel ordonnancement du pouvoir

La mise en place de nouvelles magistratures dans la Grèce archaïque est une manifestation directe de cet éclatement progressif de la souveraineté. La spécialisation de la charge des *basileia* auxquels ne reste que l'exercice de responsabilités religieuses, l'apparition du « polémarque » (le chef des armées) aux côtés du roi, ou encore la mise en place de « l'archontat » (pouvoir civil) dans plusieurs cités grecques (qui évolue à partir du VIII^e s. vers un pouvoir collégial soumis au système de l'élection et limité dans le temps), toutes ces évolutions traduisent en fait l'émergence d'une vie politique où la discussion et les règles collectives se substituent lentement à la toute puissance du souverain. Si l'organisation de la société grecque reste encore profondément d'essence aristocratique, dominée par les grandes familles, la politique entre peu à peu, au crépuscule du VII^e s., dans une nouvelle ère où la raison prend le pas sur le mythe.

B. La cité, une nouvelle conception du lien politique

La naissance des cités ouvre une page importante de l'histoire intellectuelle de l'antiquité. Leur développement suit le vaste mouvement d'expansion territoriale et maritime des Grecs qui entraîne la fondation de communautés sur l'ensemble du pourtour méditerranéen entre le VIII^e et le VI^e s. L'émergence des premières cités, sur les rives de la mer Egée, est le résultat d'un processus de regroupement des structures claniques héritées de la période mycénienne. Les nouvelles communautés sont alors contrôlées par les minorités aristocratiques — les

eupatrides — privilégiées par la naissance ou la fortune. Elles ignorent totalement le modèle de la citoyenneté sur lequel s'appuiera l'expérience démocratique à Athènes au v^e s. Cependant, refusant le modèle de la royauté, elles constituent des lieux où s'élaborent une nouvelle organisation sociale et une conception des rapports politiques qui les distinguent du monde barbare.

1. La cité, nouveau creuset de la vie commune

Les cités, telles qu'elles apparaissent au VIII^e s., constituent des unités politiques relativement restreintes. Elles sont totalement indépendantes et ont un régime qui leur est propre. À ce titre, ce que l'on nomme aujourd'hui la Grèce antique n'apparaît pas à l'époque sous la forme d'une entité politique unifiée. Elle désigne un ensemble de communautés, certes réunies par la langue et la culture, la religion et les coutumes, mais disséminées dans un grand nombre de cités (Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe, Argos, Amphipolis, Milet, Mégare...). Cet ensemble est divisé sur le plan politique, social et militaire. Les cités les plus puissantes sont souvent rivales, même si elles s'associent parfois sur le plan militaire dans des expéditions lointaines. Elles reposent en tout cas sur des organisations sociales très variables — on oppose souvent la discipline militaire de Sparte à la liberté des citoyens d'Athènes — bien que les échanges culturels et commerciaux soient intenses et nombreux. Leur faible dimension les distingue des royautes et encore plus des empires orientaux : elle constitue un facteur propice à la constitution de communautés de vie très intégrées. Leur singularité, toutefois, est ailleurs : elle réside dans la conception renouvelée des liens qui fondent l'ordre politique. Alors que celui-ci était marqué depuis des siècles par la concentration de la puissance au profit d'un homme (le roi), puis plus tard, par quelques familles aristocratiques (les *géné*), elle s'appuie de plus en plus sur une vision particulière de la communauté, celle d'un corps social incarnant l'association morale de tous les individus liés par le même destin. La rupture n'est pas immédiate. Elle s'opère sur plusieurs siècles. Elle n'en est pas moins décisive car, désormais, la recherche du bien commun compte tout autant, sinon plus, que le respect des institutions héritées de la tradition. Il s'agit moins de reproduire un ordre politique à l'identique (celui des « temps primordiaux ») que de définir un objectif commun capable de répondre aux exigences présentes et à venir de toute la cité. L'importance nouvelle accordée à l'idéal communautaire bouleverse en fait les conditions d'exercice de la vie politique grecque, dont on peut retenir ici quatre nouvelles caractéristiques.

2. Une vie politique sous l'influence de la raison

Le premier trait constitutif de la vie politique de la cité est l'importance donnée à l'argumentation et au débat dans la conduite des affaires publiques. Alors que la parole servait traditionnellement à la reproduction du rituel, au rappel de la formule juste, à l'évocation des récits mythiques, elle se libère à partir du VIII^e s. pour devenir un instrument de gouvernement. Elle devient l'outil par lequel il est possible de discuter et démontrer la justesse d'une idée. Dans un tel contexte, la politique n'est plus cette activité de régénération consistant à reproduire un ordre cosmique immuable fixé dans la religion et le mythe. Elle devient un « art » fondé sur la confrontation libre des arguments et la force du raisonnement. Elle devient un jeu fondé sur la joute oratoire (*l'eris*), au cours duquel chaque partie est tenue d'argumenter et d'opposer à son adversaire la rigueur d'une démonstration capable d'emporter la conviction du plus grand nombre. La vie politique ne cesse pas d'être un champ de luttes, mais les polémiques se limitent désormais au maniement du verbe. Bien plus, la confrontation orale est valorisée car elle nécessite de convaincre un public et refuse le jeu de la puissance physique. Et surtout, elle est conçue comme une activité constructive permettant la recherche du bien commun, et non comme l'expression triviale des égoïsmes ou du désir de puissance.

Les Grecs sont bien conscients, toutefois, que la pratique du débat dans la vie publique comporte le risque que se multiplient les manœuvres de déstabilisation et les conspirations politiques. C'est la raison pour laquelle les affaires politiques doivent être traitées sur la place publique : elles ne sauraient être conçues ailleurs que dans un espace ouvert à la critique et au contrôle du plus grand nombre. Le caractère « public » des débats liés à la vie de la cité implique inévitablement l'établissement d'une frontière entre, d'une part, le domaine de la vie privée, lieu du commerce et de l'intimité familiale, et d'autre part, la sphère politique, lieu de la gestion des affaires communes, ouvert à un public toujours plus large. C'est cette culture politique nouvelle où le principe de commandement, *l'archè*, est de moins en moins dépendant du prestige familial et de l'accès au monde spirituel, qui ouvrira la porte aux expériences démocratiques à partir du V^e s., mais aussi au pouvoir des tyrans et des plus grands démagogues.

En accordant un rôle essentiel à la parole et au débat, les Grecs ne font pas que recourir à une nouvelle technique de gouvernement. Ils mettent la société humaine en discussion. Celle-ci devient l'objet d'une réflexion commune. Elle est désormais ouverte à la critique. Elle est traduite en formules logiques tirées

de l'observation et de la mesure. Avec l'émergence de la cité, c'est donc la conception même de la vie sociale qui évolue : la communauté est de moins en moins considérée comme le reflet d'un ordre primordial ; elle s'incarne dans un projet commun établi par la raison. Les incidences d'une telle conception sur la définition même du lien politique sont capitales, car l'origine des rapports entre les hommes n'est plus inscrite dans une vaste théogonie justifiant la hiérarchie des puissances et les lieux de la souveraineté. L'existence de l'ordre social n'est plus recherchée dans la mythologie ou dans une transcendance spirituelle. La société est désormais conçue comme le prolongement de l'activité humaine. Elle prend corps dans l'activité sociale elle-même.

Un tel renouvellement des conceptions de la vie communautaire est décisif dans la mesure où le mythe, auparavant source de toute croyance et fondement de la légitimité de l'ordre politique, est désormais confiné dans la sphère du sacré. La pensée mythique continue en effet d'opérer sur un terrain purement religieux, en apportant des solutions à des questions inaccessibles à l'entendement humain : elle est le guide de la progression spirituelle et de la vie initiatique, du culte des divinités, de tous les sacrements, de l'accès aux « mystères » et aux révélations. Mais la vie publique, celle qui concerne la communauté politique établie dans la cité, se justifie et se développe à partir du VIII^e s. en dehors de la religion. Elle n'est plus une énigme : elle devient l'objet d'un débat raisonné.

La distinction opérée entre la religion et la politique a une incidence majeure : la vénération des divinités olympiennes, les rituels et les sacerdoce sont progressivement placés sous la responsabilité de la *polis*. La désacralisation de la sphère politique a pour contrepartie la mise en place d'une religion officielle qui se distingue clairement, désormais, de l'administration des affaires publiques. La cité transforme les pratiques religieuses en « cultes officiels » contrôlés par la communauté tout entière. Non seulement elle ouvre peu à peu les magistratures religieuses à l'ensemble de la communauté, mais elle entend organiser (et donc contrôler), avec et pour les citoyens, les célébrations, fêtes, cérémonies et jeux donnés en l'honneur des divinités. Au cœur de la cité athénienne, par exemple, un centre fortifié, l'Acropole, est édifié pour y organiser les cultes religieux devenus « civiques ». Les raisons de tels changements sont clairement affichées : il s'agit d'éviter que les fonctions religieuses ne soient confisquées, comme dans les temps aristocratiques, au profit de certaines *géné* qui disposaient d'un accès privilégié aux mystères et d'un monopole sur certaines charges, notamment la prêtrise. Plus largement, la vie publique se dissocie dorénavant de tout fondement religieux : l'*archè*, l'ordre du pouvoir, ne se confond plus avec le

hieros, l'ordre du sacré.

C. L'évolution du savoir : de la pensée mythique à la raison philosophique

C'est dans ce cadre nouveau de la vie sociale ouvert à la critique et au débat que se développe une nouvelle forme de pensée politique dégagée des références sacrées : la philosophie. L'ère de la parole publique et le retrait de la religion stimulent en effet une nouvelle activité intellectuelle, celle des philosophes, dont l'objectif est de parvenir au vrai par l'étude des principes et des causes du monde physique, mais aussi par l'étude de la morale. Ainsi, avec le déclin du mythe, l'histoire de la pensée humaine s'enrichit d'une réflexion autonome, laïcisée, qui doit forger son propre langage et ses propres outils de compréhension. La philosophie privilégie le moyen de la réflexion : elle vise l'accumulation des connaissances, leur mise en discussion, puis leur organisation systématique et cohérente. Elle applique une démarche raisonnée, méthodique, progressive, soucieuse d'établir le vrai en ne retenant que les propositions rigoureuses ayant surmonté la règle de la critique. Elle privilégie la curiosité, le questionnement et le débat. Elle se détache insensiblement de l'univers des divinités pour s'interroger sur les hommes dans leur rapport à la nature et à la vie sociale. Avec la naissance de la philosophie, le regard porté sur le monde devient scrutateur : il préfère l'observation et l'examen critique à la reproduction fidèle et rassurante des récits anciens. Dans l'accès à la vérité, l'inquiétude éthique l'emporte désormais sur la vénération des idoles, la prose se substitue à la poésie, le discours prend le pas sur la narration, l'argument et la démonstration logique supplantent l'explication allégorique, l'écriture remplace lentement l'oralité.

1. Les philosophes de Milet et la désacralisation du savoir

Ce que l'on appelle aujourd'hui l'école de Milet, au début du VI^e s., a joué un rôle majeur dans la naissance de cette pensée rationnelle. Réunissant des philosophes originaires de la cité de Milet (en Ionie, région maritime de l'Anatolie), comme Anaximandre, Thalès ou Anaximène, cette école est l'une des premières à proposer une réflexion sur l'univers libérée des récits de la

mythologie grecque. Aux explications cosmogoniques qui faisaient de l'ordre du monde le résultat des luttes entre les « puissances » primordiales et des exploits de quelques figures héroïques, les « physiciens » de Milet (en ce qu'ils s'intéressent essentiellement à l'évolution du monde physique) opposent une réflexion désacralisée sur l'ordre cosmique. Sceptiques à l'égard des explications surnaturelles de l'origine du monde, ils entendent soumettre cette question à la réflexion humaine. Le renversement de perspective est de taille : alors que la pensée mythique entend expliquer le monde des hommes et de la nature en retraçant les événements premiers qui ont produit le cosmos, c'est à partir des connaissances disponibles que les Milésiens cherchent, dans un sens inverse, à comprendre la formation du monde et son évolution. Certes, leur réflexion ne parvient pas totalement à écarter les représentations imaginaires de l'époque : elle transpose dans un discours abstrait certaines conceptions héritées de la religion (par exemple l'idée que le monde évolue selon un jeu de forces et de puissances). La pensée milésienne ignore de surcroît la démarche scientifique qui recourt à l'expérimentation et recherche les lois de la nature. Mais pour la première fois, la connaissance du monde prend la forme d'une question explicitement posée, discutée, interprétée, soumise à l'intelligence humaine.

L'œuvre d'Anaximandre (v. 610-v. 546) est particulièrement significative de la révolution intellectuelle à laquelle concourt l'école de Milet. Après lui, l'ensemble de la conception grecque de l'univers s'en trouve modifié. Philosophe, physicien et astronome, il élabore une nouvelle interprétation du cosmos qui rompt avec la vision classique d'un monde soumis à l'intervention des puissances divines (celle d'Hésiode). À la conception mythique d'un univers fortement hiérarchisé, relevant du principe de la *monarchia*, il substitue l'idée d'un ordre géométrique où se maintient un équilibre entre des forces considérées comme égales : le régime de l'*isonomia*. Si le monde ne s'écroule pas, selon lui, c'est en raison d'une loi de la pluralité des éléments, de l'équilibre, de la symétrie et de la réversibilité qui fait qu'aucune puissance singulière ne parvient à dominer les autres. Dans cette approche, l'univers n'est plus soumis à l'attraction d'un pôle supérieur, mais se construit sur une dynamique dialectique où les forces contradictoires se contrôlent et se neutralisent mutuellement.

On conçoit l'impact décisif que peut jouer une telle pensée, inspirée par la physique et l'astronomie, sur la réflexion politique qui se développe à la suite de l'école de Milet. Entre l'organisation de l'ordre de la nature et celle de l'ordre de la société, les correspondances peuvent facilement être établies. Alors que les mythes héroïques des « temps primordiaux » fondaient la légitimité d'un ordre monarchique hiérarchisé (celui de la royauté mycénienne), la pensée milésienne

introduit implicitement la vision d'un monde social équilibré ne pouvant plus être soumis à la toute-puissance d'un homme. Plus avant, elle pose les prémisses intellectuelles d'une nouvelle conception de la vie publique — celle de la cité — dans laquelle chaque citoyen est un élément constitutif de l'ordre politique et non un simple sujet devant obéissance au roi ou aux familles patriarcales. Comme dans l'astronomie d'Anaximandre, l'espace social peut être vu désormais comme un espace symétrique où règne la pluralité, l'égalité et la réciprocité entre tous les membres d'une même communauté. La cité peut devenir cet espace civique où, tour à tour, chaque citoyen vient occuper les positions publiques selon un principe d'équilibre.

2. Le nombre, nouvel opérateur de la pensée

Cette transformation simultanée de la pensée cosmologique et de la pensée politique s'alimente au même moment de l'essor du nombre. Alors que le mythe privilégie l'image et l'allégorie, la pensée rationnelle qui émerge dans la cité découvre l'usage du nombre. Celui-ci, parce qu'il est un opérateur de la pensée qui permet de compter, de mesurer, de classer, d'évaluer et de comparer, devient un élément déterminant d'une nouvelle prise sur le réel. Les scribes achéens, dans la civilisation mycénienne, disposaient certes d'un système numérique très élaboré leur permettant d'administrer l'économie et le territoire. Mais vers 800 avant J.-C., le nombre devient à la fois un instrument de régulation sociale et l'un des outils privilégiés de la pensée dans de nombreux domaines.

Il pèse sur le développement de l'économie marchande en Méditerranée, mais aussi sur l'équilibre social dans les cités en renforçant le rôle de la monnaie comme valeur régulatrice du commerce. Il contribue à une nouvelle gestion du temps élargie à l'ensemble de la civilisation grecque et fondée, dès le VIII^e s., sur le décompte quadriennal des Olympiades. Il influence surtout la création artistique et l'architecture qui inventent les « canons » esthétiques dont la plupart s'appuient sur la mesure des « justes » longueurs et le respect des proportions. Il fait aussi évoluer la poésie : celle-ci passe des œuvres « épiques » (celles d'Hésiode ou de Homère), hymnes chantant le monde des dieux, à une nouvelle expression créatrice, la poésie « lyrique », fondée sur un rythme plus complexe des pieds et des syllabes. Avec l'école pythagoricienne (VI^e s.), la mathématique devient un instrument clé de la pensée. Elle sert de fondement à la réflexion philosophique, à la sculpture, à la musique et à l'astronomie, mais aussi, dans certaines sectes mystiques, au recueillement et à la dévotion. Le nombre

influence enfin la réforme politique dans la cité dès le début du VI^e s. Dans la recherche du « bon gouvernement », les grands réformateurs soucieux d'étendre l'autorité des lois et d'équilibrer les pouvoirs (Solon, Clisthène l'Alcméonide, Ephialte) rechercheront dans la répartition numérique des différentes magistratures civiques entre les *eupatrides*, les paysans et les artisans, un critère essentiel de l'égalité des conditions. Au total, l'essor du nombre conduit à la recherche de nouvelles formes d'équilibre dans la plupart des lieux où s'exprime la création humaine. Il est révélateur de la naissance de l'esprit rationnel qui se développe dans les cités grecques.

3. La raison philosophique et l'ouverture de l'espace politique

La pensée philosophique qui s'impose dans la Grèce antique fait donc progressivement prévaloir la cohérence du raisonnement abstrait sur la puissance évocatrice des mythes. Son essor accompagne en fait la transformation plus générale de la vie politique et sociale dans la société grecque. L'émergence de la pensée rationnelle, en ce sens, est indissociable de l'apparition de l'univers singulier de la cité. En effet, en devenant l'instrument privilégié pour penser la société, la raison contribue inévitablement à la reconnaissance de l'égalité de tous les esprits devant le vrai. Or, une telle égalité a des répercussions importantes dans la vie sociale et, *nolens volens*, dans l'ordre politique : elle justifie la possibilité pour tous les citoyens de s'exprimer sur la place publique, de se prononcer sur les problèmes de la cité, voire d'apporter une contribution concrète aux choix concernant la vie communautaire. De l'égalité des esprits à l'égalité des droits, la frontière peut ainsi être de plus en plus facilement franchie. On comprend dès lors que le développement de la pensée rationnelle est contemporain de l'élargissement progressif de l'espace civique (reconnaissance de la pluralité des pouvoirs, création de magistratures collégiales, apparition de la citoyenneté, mise en place d'assemblées populaires).

C'est ainsi dans un contexte historique où le pouvoir politique (le *kratos*) s'ouvre peu à peu au peuple (le *demos*) par la reconnaissance de l'égalité des citoyens face à la loi, puis par le développement des premières expériences démocratiques, que la pensée, auparavant « figée » dans des récits mythologiques contrôlés par l'aristocratie religieuse, s'ouvre à la controverse et à la critique. En un mot, la pensée s'ouvre en même temps que l'ordre politique. Les deux mouvements sont inextricablement mêlés sans que l'on puisse supposer une antériorité de l'un sur l'autre.

D. La raison, la ruse et les « mystères »

L'évolution de la pensée grecque entre les VI^e et IV^e s. ne conduit pas à la suprématie de la raison dans tous les domaines de la société. Non seulement l'esprit du philosophe, cet esprit logique formé à la démonstration et la critique, rencontre des obstacles dans la vie politique, mais il ne supplante pas, dans le domaine du sacré, les mythes et croyances irrationnelles.

1. La *métis* des Grecs

Dans l'ordre politique, la pensée fondée sur la rigueur, la cohérence et l'équilibre fait face à une autre forme d'intelligence que les Grecs appellent la *métis*. Loin de la recherche raisonnée de la vérité, la *métis* désigne la ruse, l'intelligence politique fondée sur l'astuce, l'habileté, l'adaptation et la souplesse. Elle représente, dans l'univers de la cité, l'esprit retors et souple des hommes publics. Elle s'accompagne d'une certaine forme de cynisme dans la mesure où elle privilégie la tactique politique, les arrangements sombres, la pratique du secret, la duplicité et le mensonge. Elle caractérise en fait les esprits rusés soucieux de réaliser leurs fins, alors que la raison s'appuie sur la rigueur de la méthode et la recherche de l'impartialité. La vie de la cité présente ainsi un double visage : d'un côté, la raison est convoquée pour établir les lois générales s'appliquant à la communauté ; de l'autre, l'intelligence rusée continue d'animer la vie politique, générant une certaine instabilité du pouvoir (les réformes de démocratisation alternent avec les expériences tyranniques dans la Grèce classique).

2. Le poids des spiritualités

Dans l'ordre du sacré, l'émergence de la philosophie abstraite est loin d'épuiser le sentiment religieux des Grecs. Bien au contraire, la pensée désacralisée qui se diffuse dans la vie publique a pour contrepartie le développement, en marge de la cité, de confréries et de sectes à caractère mystique qui pratiquent les rituels et le symbolisme. D'un côté, les réformes adoptées dans de nombreuses cités visent à rompre avec les privilèges sacerdotaux détenus par certaines familles et rendre le culte des divinités

accessible au plus grand nombre. De l'autre, les mouvements ésotériques se multiplient dans les colonies grecques de la Méditerranée, renouant avec les théogonies classiques et les anciennes pratiques divinatoires. En contraste avec la publicité donnée au culte officiel, ils entretiennent, par la voie de l'initiation, un accès fermé aux mystères et aux révélations. Ils refusent de séparer le monde sacré des divinités et l'univers profane de la cité. Ils invitent même parfois leurs adeptes au repli communautaire.

Ainsi, il semble bien que l'émergence de la raison dans la Grèce antique n'entraîne pas dans son sillage une mise en cause de la religion ou des superstitions. Bien au contraire, on peut supposer que la sécularisation des idées et la transformation de la religion en culte officiel créent des conditions propices au développement de spiritualités s'efforçant de défendre une conception sacrée du lien de communauté et de contester le nouvel espace civique en formation. Il reste que la distinction entre la raison philosophique et la pensée mythique n'est pas aussi claire qu'elle n'y paraît. Car la naissance de la philosophie s'opère au VI^e s. aussi bien sur la place publique où se confrontent les opinions politiques, l'*agora*, que dans les milieux initiatiques pratiquant les mystères. Certes, l'activité philosophique s'exerce souvent dans le cadre de la vie publique : c'est le cas des Sophistes (V^e s.), ces rhéteurs qui enseignaient les règles du maniement de la parole. Mais elle s'exprime également dans des confréries fermées où l'esprit raisonné cohabite avec la démarche ésotérique, comme la secte pythagoricienne dont la doctrine associe une pensée rationnelle (fondée sur la rigueur des mathématiques) à une quête mystique sur les secrets de l'univers. Plus tard, de nombreux « philosophes », à l'image de Diogène « le Cynique » (IV^e s.) — dont l'anecdote rapporte qu'il avait un tonneau pour seul logement — se mettent en marge de la cité : ils affichent leur volonté de liberté, se retirent de la vie publique et dénoncent le goût pour le luxe et les honneurs.

3. Les limites de l'ambition philosophique

Sur un plan plus général, la raison des Grecs ne saurait être confondue avec la raison des Lumières (celle de l'Europe du XVIII^e s.). Elle concerne essentiellement l'univers de la *polis*. Ce sont en effet la communauté et son gouvernement qui peuvent être soumis à la réflexion humaine. Certes, les philosophes sont sensibles à la pensée logique. Ils concourent à l'essor des mathématiques et au développement de l'astronomie. Mais ils n'assignent pas à la raison une vocation universelle qui ferait d'elle un principe permettant de

maîtriser le monde naturel ou de modifier le cours de l'histoire humaine. Ils ne contestent pas les « lois » qui régissent l'univers. S'ils reconnaissent dans la raison un outil essentiel pour comprendre le monde physique et une voie incontournable pour forger une nouvelle morale, ils n'entendent pas donner à l'homme une prise nouvelle sur la marche de la nature ou du temps. Le cosmos suit des lois qui lui sont propres. Son développement est immanent et inaccessible à l'entendement humain. La raison antique, si elle est le privilège des hommes libres, n'est donc ni instrumentale, ni expérimentale. Elle entend promouvoir la recherche du bien commun en misant sur les vertus de la contradiction et du débat. Elle ne cherche pas à donner une explication scientifique de l'évolution du monde, encore moins à le transformer. C'est donc une raison proprement « politique » soucieuse d'agir sur la vie de la cité et non une raison universelle cherchant à maîtriser, par la science et la technique, l'ordre du monde. Prenant appui sur la philosophie, elle exerce très vite ses effets sur le fonctionnement de la vie politique : en permettant l'émergence du débat public et de l'idée d'égalité, elle crée la possibilité de l'expérience démocratique.

§ 2. LA CITÉ GRECQUE, LA RAISON POLITIQUE ET L'EXPÉRIENCE DÉMOCRATIQUE

Durant toute la période « archaïque », le développement des cités ne s'accompagne pas de la démocratisation des institutions grecques. Certes, le modèle de la royauté despotique s'est éteint. Mais la vie politique reste dominée par ceux qui possèdent la terre et l'autorité depuis des siècles : les familles patriarcales. Les premières cités, dans ce contexte, restent largement sous l'emprise de l'aristocratie des *eupatrides*. Parallèlement, les Grecs réalisent d'importantes conquêtes militaires qui leur permettent de fonder de nouvelles cités dans tout l'espace méditerranéen (en particulier sur les rivages du nord, de l'Anatolie et du Pont-Euxin) et de prendre l'ascendant, dans le commerce maritime, sur les Phéniciens (peuple d'origine sémitique installé au Moyen-Orient). Les communautés grecques s'enrichissent. Elles étendent leur culture

artistique et leurs mœurs à de nouveaux peuples. Mais par retour, l'expansion coloniale provoque en leur sein une transformation importante des équilibres économiques et sociaux. L'aristocratie mène une vie fastueuse et se coupe des milieux ruraux. Les commerçants enrichis affichent leur nouvelle puissance et réclament des droits. À l'inverse, les agriculteurs, restés à l'écart du commerce maritime, sont maintenus dans une situation de grande pauvreté. La concentration des propriétés terriennes et l'accroissement des écarts de richesse sont à l'origine de soulèvements sociaux de plus en plus violents qui obligent les dirigeants, vers la fin du VII^e s., à engager des réformes publiques. Celles-ci font entrer les cités dans l'âge de la loi. Elles conduisent aux premières expériences démocratiques. La raison entre dans les méthodes de gouvernement et sert une nouvelle conception du pouvoir dans laquelle le citoyen occupe un rôle central.

A. Le rôle de la loi dans la cité

L'âge « classique » (VI^e-IV^e s.) est la période la plus brillante de l'antiquité grecque. Il constitue une phase importante de transformation marquée par l'évolution des mœurs et des savoirs, mais aussi par des expériences politiques nouvelles témoignant de la volonté des hommes de réordonner la société. Dans cette période de changement social et politique, les philosophes jouent un rôle décisif aux côtés des grands réformateurs. Ils participent à la diffusion des nouvelles connaissances (valorisant le débat, la démonstration raisonnée et la recherche de l'équilibre). La philosophie et son langage pèsent ainsi intensément sur la transformation interne des cités. Pour cette raison, il est illusoire de considérer séparément les mutations intellectuelles et les innovations institutionnelles. Au total, la période classique débouche sur une rationalisation du gouvernement : la Grèce entre dans une nouvelle ère politique où la conduite des affaires publiques recourt de plus en plus aux « lois » communes, c'est-à-dire aux procédures et règles stables recueillant l'assentiment général.

1. La dikè, une nouvelle conception de la justice humaine

Le développement de la pensée philosophique affecte différents aspects de la vie communautaire : échanges économiques, activités politiques, pratique

religieuse. Une revendication de plus en plus forte s'exprime à cet égard au sein de la cité : les lieux de la vie commune doivent désormais s'organiser conformément à des principes d'équilibre et de justice ; ils ne doivent plus être placés sous l'autorité privée de l'aristocratie familiale. Dans tous les domaines, il convient en effet de borner la volonté de puissance des *géné*, en substituant à leur pouvoir arbitraire des lois générales stables. Le principe de *monarchia* (qui fondait l'ordre sur la concentration hiérarchique de l'autorité) laisse place, lentement, à la valeur de la *dikè* : une justice s'exprimant dans une norme supérieure à tous et établie par la raison humaine. Contrairement au premier principe, la *dikè* ne constitue pas une règle inscrite dans la nature ou une norme divine. Elle est une loi établie par les hommes, par la voie de la délibération et à laquelle est assurée une publicité écrite. Publique, elle s'applique à tous de manière égale. Artificielle, elle est toujours modifiable. Mais elle conserve une valeur sacrée dans la mesure où aucun individu ne peut y déroger sans le consentement de tous. Avec la *dikè*, les Grecs inventent ainsi une nouvelle conception de la vie politique qui soumet la communauté au règne de la loi générale, égale pour tous, et qui fait reculer les références de la tradition mythologique. Avec elle, se développent des systèmes politiques plus égalitaires cherchant à garantir des droits à tous les membres de la cité, ouvrant la voie à une répartition plus équitable des magistratures et des honneurs entre les différents groupes qui composent le corps social. L'historien Hérodote, contemporain des « guerres médiques » qui opposèrent les Grecs aux Perses (492-448), voit d'ailleurs dans le règne de la loi, auxquels les citoyens se soumettent librement, l'un des éléments de supériorité de la Grèce sur les peuples barbares.

2. L'essor de la pensée juridique

La raison politique naissante prend une forme concrète dès le VI^e s. avec le développement du droit écrit. Celui-ci est de plus en plus présent dans les activités sociales. Dans le domaine privé, par exemple, la résolution des conflits impliquant un crime trouve de plus en plus sa solution dans la loi commune. Jusque-là, le meurtre restait une affaire privée à laquelle s'appliquait la tradition de la vengeance entre familles. Désormais, il subit une sanction prévue et mise en œuvre dans le cadre de la cité. Il est vu comme une menace pour la communauté tout entière et doit donc être résolu hors du cadre de l'*oikos*, la famille domestique. L'esprit juridique gagne aussi la vie publique. Le VI^e s. est

marqué en effet par la volonté de traduire les aspirations communautaires dans un effort de réforme globale de la cité. Celle-ci devient ainsi un lieu de législation permanente. Des législateurs, les *nomothètes*, se voient confier la mission de déterminer des règles publiques dont l'objectif est d'assurer la stabilité sociale. De nouvelles procédures voient également le jour. Dans les institutions politiques, ces procédures privilégient les principes de délibération et de collégialité. Elles ont pour but de parvenir à des décisions équilibrées. Dans les institutions judiciaires, elles abandonnent les formules rituelles classiques, définies par la coutume ou la religion, et rendent les jugements au nom de la cité tout entière. Elles privilégient de plus en plus une démarche rationnelle prenant appui sur des règles impersonnelles et systématiques (la collecte des faits, le recours au témoignage, l'administration de la preuve, la recherche d'une solution argumentée).

3. Solon et la recherche de l'équilibre politique

Rien n'incarne mieux ce nouvel esprit de raison au début du VI^e s que l'action entreprise par Solon, archonte et législateur athénien. Ses réformes politiques symbolisent pleinement l'effort engagé à ce moment pour établir une société gouvernée par la loi. À son arrivée, la cité athénienne est fortement divisée : elle sort d'une période de quasi-anarchie (soulèvement des paysans, vacance de l'archontat). Attentif au rétablissement de la paix sociale, Solon entreprend une réforme institutionnelle d'envergure en recherchant le juste milieu entre les attentes populaires et les exigences des riches familles. Il est l'un des premiers à souligner la nécessité d'établir une loi fondamentale de la cité, une loi respectée par tous et supérieure à toutes les parties. La *dikè* est pour lui la seule façon de préserver l'esprit d'unité et de solidarité dans une communauté athénienne minée par les querelles. Refusant d'établir une tyrannie, il participe à la rédaction de lois écrites applicables à tous, y compris aux propriétaires terriens et aux familles patriarcales. La nouvelle législation entend clairement mettre fin aux conflits par la réalisation d'un équilibre entre les classes de la société athénienne (notamment par une remise des dettes et un partage des terres), transposant ainsi dans l'espace de la cité la conception de l'univers symétrique diffusée au même moment par les philosophes de Milet.

À ce titre, la raison politique qu'incarne Solon renvoie le principe de pouvoir, l'*archè*, à deux normes philosophiques complémentaires. La première, l'*eunomia*, désigne l'idée que le monde trouve son ordonnancement (et donc sa

stabilité) dans un « juste équilibre » des puissances. Dans la société des hommes, elle implique une répartition équilibrée des pouvoirs entre les principaux groupes composant le corps social. Elle suppose notamment le respect d'une certaine équité entre ces groupes selon leurs mérites. Elle constitue en tout cas une sérieuse limite au pouvoir des familles aristocratiques. La *sôphrosuné*, quant à elle, est à l'origine une notion religieuse exprimant la vertu liée à l'abstinence, la sobriété et la privation. Transposée dans la cité, elle acquiert avec Solon une dimension morale nouvelle (que l'on retrouvera au IV^e s. dans l'œuvre d'Aristote) : elle représente le dépassement des émotions et de l'instinct dans les relations entre les hommes. Plus avant, elle soutient une éthique de la tempérance dans les actions humaines et refuse les affrontements sociaux. L'*eunomia* et la *sôphrosuné* trouvent avec la réforme de Solon une première application concrète : dans l'esprit du législateur, il s'agit bien d'introduire, grâce à une loi générale suivant le principe de la *dikè*, l'équilibre et la sagesse dans le gouvernement de la cité.

Après Solon, la loi comme technique de gouvernement gagne l'ensemble des cités grecques. Avec elle, la raison des philosophes, autrefois cantonnée à la réflexion spéculative, entre dans le champ de la vie politique. Avec elle, les institutions communautaires échappent de plus en plus à l'emprise de la religion — qui est placée sous le contrôle de la communauté. Mais surtout, l'idée d'une loi générale établie par la raison constitue un élément décisif dans l'évolution de la Grèce antique : en sapant les bases de l'ancienne légitimité, celle de la tradition, elle permet le passage de systèmes politiques autoritaires et hiérarchiques à des systèmes pluralistes ouverts aux segments les plus modestes du corps social. Ruinant définitivement l'image hésiodique du roi-ordonnateur dont les qualités extraordinaires lui permettent de dépasser les conflits et d'apaiser la société, elle ouvre en fait le champ à l'idéal démocratique.

B. La citoyenneté, une nouvelle conception de la communauté

L'histoire de la Grèce antique n'est pas celle d'un long fleuve qui aurait conduit une civilisation du despotisme royal à la démocratie vertueuse. Les institutions politiques varient amplement d'une cité à l'autre et, entre le VI^e et le

iv^e s., la plupart d'entre elles sont régulièrement en proie aux révoltes et aux coups d'État. L'histoire des cités est en fait celle d'une succession instable de régimes politiques alternant les expériences démocratiques, les régimes tyranniques et les tentatives de restauration aristocratique. Toutefois, dans plusieurs cités, l'expérience de la citoyenneté et l'instauration de la démocratie populaire sont des innovations si fortes qu'elles caractérisent, pour de nombreux historiens, la période classique.

1. La naissance du citoyen

La principale mutation qui précède l'apparition de la démocratie en Grèce est l'invention de la citoyenneté. Celle-ci est d'abord une idée. Elle consiste à considérer que les hommes ne sont plus des « sujets » devant se plier aux exigences d'un ordre politique supérieur et, par conséquent, dont la seule vocation est de se soumettre à l'autorité traditionnelle du roi. Elle voit les hommes comme des « citoyens » (*politai*), c'est-à-dire des individus considérés comme égaux *sur le plan politique* et qui, à ce titre, sont titulaires de droits et de devoirs identiques (dits « civiques ») vis-à-vis de la communauté. Ce passage du sujet de la royauté au citoyen de la cité est la traduction directe, dans la vie politique, de la conception inédite des rapports politiques qui a commencé à émerger à la fin de la Grèce archaïque.

La citoyenneté suppose tout d'abord de considérer les hommes comme des êtres interchangeables, semblables les uns aux autres, quels que soient leur origine, leur rang ou leur condition. Ce qui définit le citoyen, ce ne sont donc plus ses qualités personnelles, celles qui font de chaque homme un être à part : l'excellence, la naissance ou la fortune. Ce qui fait le citoyen, c'est son appartenance à une communauté civique. Une telle conception de l'individu est totalement révolutionnaire pour l'époque, car elle rompt avec la vision des temps anciens, celle des mythes et des récits homériques qui exaltaient la supériorité des « héros ». Elle implique de considérer tous les individus — y compris les plus humbles — de façon abstraite, à partir des liens qui les unissent à la cité.

Si la vision de l'individu change, c'est aussi parce que la définition de la société grecque évolue avec l'apparition de la cité. Considérée auparavant comme une superposition hiérarchique de castes et de groupes au sommet de laquelle prenait place une puissance souveraine, elle est identifiée désormais à un « tout » dont l'unité est plus importante que ses parties. Alors que la société mycénienne s'incarnait dans ses fractions les plus prestigieuses (nobles et riches)

et dans la hiérarchie des différents pouvoirs (identifiables par des titres, des fonctions et des honneurs), la cité antique se définit comme une communauté unie. Là où toutes les positions étaient définitivement fixées par la tradition, elles peuvent être occupées tour à tour par chaque citoyen en sa qualité de membre de la cité (à l'exception de certaines fonctions stratégiques ou techniques auxquelles l'accès est limité). Alors que la royauté s'identifiait au roi, la cité prend corps dans la *philia*, dans ce « sentiment de communauté » qui la distingue du monde barbare.

Enfin, la citoyenneté suppose une conception égalitaire de tous les citoyens. Cette question est particulièrement sensible dans la société grecque où la naissance, le prestige social comme la répartition des richesses continuent de maintenir de fortes inégalités tout au long des VI^e, V^e et IV^e s. À cet égard, la définition de l'égalité politique est loin d'être résolue : elle fait l'objet de luttes sémantiques prolongeant les tensions entre les privilégiés et les plus pauvres, ce qu'attestent les nombreux mots utilisés pour la désigner : les notions d'*homoioi* (les « semblables » ou les « pairs ») et d'*isoî* (les « égaux ») pour parler des êtres humains ; les principes philosophiques d'*isotès*, d'*eunomia* ou d'*isonomia* pour penser la formation des équilibres dans l'univers et la société (voir plus bas).

2. Sparte, premier modèle de la citoyenneté

Contrairement à ce qui pourrait sembler une évidence, la naissance de la citoyenneté ne se confond pas avec celle de la démocratie politique. C'est en effet dans la pratique militaire qu'émerge, à partir du milieu du VII^e s., le principe d'égalité. L'art de la guerre passe alors d'une conception aristocratique de la fonction militaire, prérogative des puissants (principalement les *géné*), à une conception communautaire de l'armée fondée sur une organisation disciplinée dont la pièce maîtresse est le soldat. Dans plusieurs cités, l'apparition de « l'hoplite » (fantassin puissamment armé et protégé d'une cuirasse) porte un coup sévère aux prérogatives des *hippeis*, les cavaliers issus de l'aristocratie.

C'est surtout à Sparte (Péloponnèse), cité guerrière et rivale d'Athènes, que la transformation de l'organisation militaire témoigne d'une nouvelle conception citoyenne où la « communauté des soldats » prime sur l'héroïsme des chefs. Entre le VII^e et le VI^e s., la cité lacédémonienne entreprend en effet des réformes radicales afin de mettre en place de nouvelles institutions vouées à la guerre. Elle met en place un modèle de vie communautaire fondé sur l'exercice militaire et l'enseignement de la discipline collective. Elle crée un corps de « soldats-

citoyens » au sein duquel les distinctions militaires sont supprimées. Ces guerriers, placés sur un pied d'égalité matérielle (on leur attribue à tous un lot de terre), sont considérés comme des *homoioi* et sont représentés par une assemblée, l'*apella*. Certes, la cité spartiate maintient ses deux institutions royales (l'une viagère, l'autre héréditaire). Mais son régime n'est désormais plus monarchique. Les rois ne sont que des chefs religieux et militaires : ils sont surveillés par un conseil de cinq magistrats (les « éphores ») disposant d'un important pouvoir de contrôle et de décision, ainsi que par un collège de « gérontes ». En valorisant ainsi la citoyenneté, la loi et la communauté, Sparte est ainsi l'une des premières cités à établir des institutions éloignées de la royauté mycénienne. Si elle soutient une conception égalitaire des individus, c'est essentiellement pour renforcer son organisation militaire et poursuivre des objectifs guerriers. Elle privilégie l'autorité, la discipline martiale et l'ordre social. Elle ignore la liberté et la participation populaire. Elle reste à cet égard très loin du modèle démocratique.

3. Athènes, les tensions du principe d'égalité

À Athènes, la reconnaissance de la citoyenneté répond à des ambitions toutes différentes : elle est vue comme un moyen de répondre aux tensions sociales internes en rapprochant les hommes dans un espace civique commun. Elle accompagne le mouvement de démocratisation qui s'amorce avec Solon au début du VI^e s. et se réalise pleinement avec Périclès au milieu du V^e s. Là encore, le principe d'une égalité entre tous les hommes s'impose. Il justifie la transformation des institutions sociales, religieuses et politiques. Les réformes, toutefois, sont entreprises sur fond de crise entre les familles patriarcales et les paysans. La définition du principe d'égalité est à ce titre loin d'être unanime : elle est un enjeu dans les luttes sociales. Pendant toute la période classique, en effet, la question de l'*isotès*, qui peut se définir soit comme « l'équité » soit comme « l'égalité » (selon le sens qu'on cherche à lui attribuer), fait l'objet d'interprétations contradictoires. Derrière les conflits sémantiques, un clivage politique fort se dessine entre l'aristocratie conservatrice et les classes paysannes favorables aux réformes démocratiques. Derrière les mots, c'est bien la réalité de la répartition du pouvoir qui est en jeu.

Les deux principaux groupes qui s'opposent dans la vie de la cité revendiquent en effet l'*isotès* comme la principale norme morale de la communauté. Mais l'opposition se cristallise sur son interprétation.

L'aristocratie défend le principe d'une égalité proportionnelle : l'eunomie (*eunomia*). Celle-ci est mise en avant lors des premières réformes de Solon et sera reprise, aux v^e et iv^e s., par les philosophes hostiles au régime démocratique (comme Platon dans *La République*). L'eunomie n'appelle pas à une égalité parfaite entre les hommes. Elle fait reposer l'ordre social sur un « juste équilibre » qui respecte une règle de « proportion » entre ses diverses composantes. Elle entend imposer l'esprit de la juste mesure (*metrion*), marque d'une sagesse philosophique qui doit se substituer au rapport de force et à la concentration du pouvoir. Elle pose donc une norme d'équité qui ne suppose pas un droit égal à toutes les magistratures ou à la propriété : l'équilibre qu'elle défend tient compte de la valeur inégale de chaque groupe dans la société. En d'autres termes, l'idéal d'eunomie reconnaît la pluralité dans la société et recherche l'équité ; mais il maintient l'idée d'une hiérarchie sociale naturelle et proportionne les pouvoirs à la vertu. Il justifie ainsi concrètement une répartition inégalitaire des charges et des fonctions.

À l'inverse, les partisans des réformes démocratiques définissent les citoyens à partir d'une norme d'égalité absolue : l'isonomie (*isonomia*). Celle-ci suppose l'existence d'une société où règne une équivalence parfaite entre tous les êtres humains. Sur un plan politique, elle inspire dès le milieu du vi^e s. l'idée d'une citoyenneté fondée sur l'égale participation de tous à la vie publique. Loin de rechercher la proportion entre les hommes en fonction de critères tels que l'origine de sang, la fortune ou la vertu, elle considère que c'est l'appartenance à une même cité qui est le critère essentiel de la reconnaissance de la citoyenneté. Cet idéal d'isonomie se développe finalement dans de nombreuses cités, porté par le rayonnement du modèle athénien. Il contribue fortement au recul de l'idéal aristocratique. À partir du vi^e s., tous ceux qui participent à la vie publique sont considérés comme des *homoioi* (des semblables), puis un peu plus tard comme des *isoï* (des égaux).

On aurait tort de croire, toutefois, que le principe d'eunomie disparaît totalement avec la démocratisation de la cité. Il continue d'être défendu par tous ceux qui considèrent que l'égalité « géométrique » (ou proportionnelle) reste le principe d'une justice authentique et, pour cette raison, condamnent l'égalité « arithmétique » (ou absolue). Dans cet esprit, la plupart des philosophes et réformateurs athéniens persistent à défendre une conception restrictive de l'égalité : celle-ci ne vaut que pour ceux qui peuvent effectivement être reconnus comme des « égaux » ; elle ne saurait donc être appliquée à des êtres de valeur inégale. Une telle vision permet de justifier concrètement la pratique de l'esclavage (qui reste au cœur du fonctionnement de la société grecque). Elle

légitime également les conditions restrictives posées pour accéder à la citoyenneté. Elle justifie enfin l'idée que certaines magistratures doivent être réservées aux hommes de mérite, ceux dont les qualités individuelles les prédisposent à commander. Ces arguments ne sont pas simplement philosophiques : ils pèsent concrètement sur les réformes politiques dans les cités grecques à partir du VI^e s. Ainsi, la démocratie antique n'émerge pas sur la base d'un « égalitarisme abstrait » refusant toute distinction entre les citoyens (à l'exception des brèves périodes où le peuple s'empare du pouvoir). Elle repose sur la recherche d'un équilibre visant, dans l'organisation concrète de la cité, la conciliation de deux visions de l'égalité.

C. La formation de l'idéal démocratique

L'invention de la démocratie constitue l'une des principales avancées de l'histoire de la civilisation antique : pour la première fois, une société rompt ouvertement avec les fondements traditionnels de la domination politique. La croyance dans les valeurs héritées des temps anciens se dévalue irrémédiablement au profit d'une conception de la vie politique fondée sur le temps présent. L'organisation de lieux de délibération publics, le rôle dévolu à la « loi générale » établie par les hommes, la création de la citoyenneté sont autant d'innovations marquant l'entrée de la raison dans la vie politique.

1. Une triple temporalité

Si la démocratie apparaît à une période précise de l'histoire hellénique (au V^e s.), on aurait tort de considérer que l'idéal démocratique aurait soudainement germé dans l'esprit avisé de quelque habile réformateur épris de justice. Sa reconnaissance s'ancre dans une triple temporalité. Sur la longue durée, le pouvoir du peuple (*demos*) — entendu comme communauté de citoyens — est indissociable de l'évolution de l'organisation sociale de la Grèce (la naissance de la cité, l'apparition de l'espace public) et des « mentalités » (le déclin de la pensée mythique, l'essor de l'esprit critique). Sur la période des VI^e et V^e s., ensuite, la démocratisation peut être interprétée comme une réponse apportée à

la crise de l'ordre aristocratique et clanique qui avait succédé à la royauté mycénienne. Sur le temps court des réformes, enfin, elle est pour les législateurs une tentative de maintenir la paix sociale à un moment où le fossé ne cesse de s'accroître entre la noblesse enrichie et les masses paysannes.

Ancrée dans cette triple chronologie, l'idée démocratique est bien plus que le résultat d'un projet politique visant la réalisation d'un gouvernement plus juste. La démocratisation n'est d'ailleurs pas linéaire : elle ne s'impose que très progressivement ; elle est inégale selon les cités ; elle est régulièrement remise en cause (coups d'État fomentés par l'aristocratie, dérives vers la tyrannie) ; enfin, là où elle parvient à se stabiliser, elle reste souvent incomplète. Il convient donc de ne pas succomber à la vision « enchantée » qui considère l'ouverture politique de la Grèce comme le fruit d'une évolution inéluctable vers la moralisation de la vie publique.

2. Solon, Clisthène et Périclès : la naissance du modèle athénien

Si elles ne sauraient à elles seules rendre compte de la diversité des expériences démocratiques sous l'Antiquité, les grandes réformes athéniennes sont exemplaires des nouvelles idées politiques qui gagnent de nombreuses cités. Elles introduisent de nouvelles règles politiques qui sapent définitivement l'illusion d'un possible retour à la société aristocratique de l'âge archaïque. Les réformes de Solon (v. 594 avant J.-C.) constituent la première volonté de rupture avec le monde ancien. Soucieuses de répondre aux révoltes paysannes tout en ménageant les intérêts des familles dominantes, elles assurent un premier ancrage, dans la vie politique de la cité, de la nouvelle vision du monde bâtie par les philosophes à partir des principes de proportion, de symétrie et d'équilibre. Elles recourent explicitement, à cet égard, au principe d'eunomie (égalité proportionnelle), particulièrement en vogue au VI^e s. Surtout, elles aménagent concrètement la Constitution d'Athènes dans un sens favorable à la reconnaissance d'une pluralité des forces politiques, seule voie possible pour imposer la justice (*dikè*). Certes, elles ne concèdent pas encore une égalité citoyenne, ni un droit égal à la propriété foncière. Mais elles entendent mettre un terme au gouvernement purement aristocratique en établissant une nouvelle distribution de la société en quatre « classes » de citoyens répartis selon des conditions de cens. Solon installe dans ce but un Conseil de quatre cents membres disposant d'amples pouvoirs. Surtout, il édicte des conventions écrites qui deviennent de véritables lois générales : il s'agit clairement, pour le

législateur et poète athénien, de mettre fin aux rapports de force par une législation (le *nomos*) devant être respectée par l'ensemble des citoyens, y compris les plus puissants.

Si la législation solonienne est une étape cruciale de la démocratisation d'Athènes, elle est toutefois mise à mal, dès 560, par la tyrannie modérée de Pisistrate et surtout par celle, plus cruelle, de ses fils Hipparque et Hippias (entre 528 à 510). À la chute de ce dernier, la cité athénienne est alors divisée en trois factions rivales : l'une populaire, l'autre aristocratique, la troisième représentant la classe intermédiaire favorable à une politique modérée. C'est dans ce contexte d'instabilité qu'un nouveau législateur, Clisthène, est porté au pouvoir. Soucieux de mettre un terme aux luttes tribales qui déchirent l'Attique (la région contrôlée par la cité d'Athènes), il entreprend en 507 une vaste réforme des structures politiques qui en fait l'un des pères de la démocratie antique. En s'appuyant explicitement sur l'idéal d'isonomie (égalité arithmétique), il reconnaît à tous les citoyens un droit égal à participer aux institutions de la vie publique (assemblées, tribunaux, magistratures). Il institue à cet égard une assemblée du peuple (l'*ecclesia*), qui devient l'un des principaux organes de pouvoir dans la cité. L'agora, traditionnellement le lieu du négoce, devient aussi le lieu de réunion des citoyens et le centre de la vie politique d'Athènes. C'est là que sont organisées les grandes discussions publiques sur les affaires communes. L'agora se substitue dans cette fonction à l'Acropole (site où sont rassemblés la plupart des édifices religieux) et surtout à l'Aréopage (l'ancien tribunal contrôlé par l'aristocratie). Enfin, Clisthène adopte un principe de regroupement purement géographique des citoyens (organisés en « *dèmes* », « *trittyes* » et « *tribus* ») qui met fin aux anciennes structures claniques où dominaient les liens de sang (associant « *familles* » et « *phratries* »). Cette mesure est sans doute la plus décisive et la plus radicale car, désormais, la vie civique est totalement dissociée de l'organisation sociale de la cité.

La démocratisation est poursuivie par Ephialte en 462-461. Mais celui-ci est assassiné trop tôt pour parachever sa réforme. Son travail de législation est repris quelques années plus tard par Périclès, son successeur à la tête du mouvement « démocratique ». Habile orateur, ce dernier est parvenu à éliminer ses rivaux par la seule force de son éloquence. Il accède au pouvoir en 443 et s'y maintient treize années en occupant la seule fonction de « *stratège* » (une magistrature militaire moins prestigieuse et moins élevée que celle d'archonte). Il engage alors une réforme particulièrement audacieuse qui prend appui, elle aussi, sur l'idéal d'isonomie. Afin d'assurer une égalité réelle entre tous les citoyens, sa législation introduit un nouveau principe : la rétribution des charges. En

dédommageant le temps consacré à la vie publique par des compensations financières, Périclès entend promouvoir la participation civique des plus humbles, ceux à qui l'existence, vouée au travail, ne laisse aucun temps libre. À l'extérieur, le stratège athénien porte la puissance maritime et coloniale d'Athènes à son apogée. Son action est si ample et si décisive qu'il en vient à personnifier le v^e s., souvent désigné comme le « siècle de Périclès » par les historiens de l'Antiquité.

La seconde guerre du Péloponnèse (431-404) contre Sparte entraîne les Athéniens dans une lutte sanglante dont ils sortiront vaincus. La cité lacédémonienne impose à sa rivale le régime oligarchique des « Trente tyrans » (404). Certes, la démocratie est rapidement restaurée (403), mais Athènes entre dans l'ère de la décadence politique. Elle entraîne dans son déclin toutes les cités grecques (dont les plus puissantes, Thèbes et Sparte). Le iv^e s. est ainsi celui d'un paradoxe. D'un côté, il recouvre une période d'expansion inédite de la culture grecque dans le domaine des arts, des lettres et de l'architecture (notamment grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand, roi de Macédoine, qui soumet l'Asie mineure, envahit l'Égypte et atteint les Indes). Il voit également l'expérience démocratique se poursuivre (avec Démosthène). Mais d'un autre côté, Athènes entre dans une phase d'instabilité politique qui est à l'origine d'une intense réflexion philosophique (d'où sortiront les œuvres de Platon et Aristote). Le rayonnement culturel de la civilisation grecque sur l'ensemble du monde connu (notamment avec le mouvement d'« hellénisation » de l'Orient) est donc aussi la fin de la puissance politique et militaire des grandes cités. Celles-ci ne résistent pas aux iv^e et iii^e s. à la domination macédonienne, à laquelle succédera au ii^e s. la tutelle romaine, avant que la Grèce n'entame sa lente conversion au christianisme. Si la culture grecque continue de briller, l'expérience de la cité démocratique appartient désormais au passé.

3. L'inachèvement du modèle de la démocratie antique

Avec plus de vingt siècles de recul, il est facile de réaliser combien le modèle de la démocratie grecque a pu peser sur l'évolution des idées politiques. L'idée démocratique provoque non seulement une rupture intellectuelle avec la légitimité ancienne mêlant tradition, magie et religion, mais elle donne lieu à une expérience concrète prouvant qu'elle n'est pas simplement un idéal. Surtout, elle donne un nouvel horizon moral à la vie politique, en la fondant sur les valeurs de liberté et d'égalité, sur la recherche plus générale de la justice. Elle constitue

enfin un point de référence essentiel dans la construction de la légitimité des régimes modernes.

Sans ignorer l'importance du modèle antique de la démocratie, on doit toutefois souligner son incomplétude dès lors qu'on observe concrètement l'organisation des cités. Certes, la citoyenneté confère des droits inédits à ceux à qui elle profite : des droits civils et politiques, des droits religieux ainsi que le droit de propriété. Parmi ceux-ci, l'égalité devant la loi et le droit de participation à la vie publique sont sans aucun doute les plus substantiels. La citoyenneté implique aussi des devoirs : l'engagement civique, le paiement de l'impôt, la pratique des cultes religieux ainsi que la participation à la défense de la cité. Elle reconnaît en tout cas à la fois un principe d'égalité, motivé par le refus de l'organisation hiérarchique des régimes pré-civiques, et un principe de liberté qui prend un double sens. Dans la vie domestique, l'homme « libre » est celui qui dispose pleinement de son existence : il se distingue de « l'esclave » qui est maintenu dans la dépendance économique et juridique d'un maître. Dans la vie politique, la liberté consiste à participer à l'élaboration des lois et à accéder aux magistratures.

Il reste que la démocratie antique est loin d'avoir étendu le principe d'isonomie à l'ensemble des individus vivant dans la cité. À Athènes comme ailleurs, la citoyenneté est réservée à une minorité. Les femmes sont exclues du corps politique tandis que leur rôle dans la cité est fortement encadré par la loi. Les « métèques » (les étrangers résidant dans la cité), bien qu'hommes « libres » et généralement bien intégrés à la vie sociale, ont de nombreux devoirs (acquitter l'impôt, servir l'armée, etc.), mais ils bénéficient à l'inverse de peu de droits (ils n'ont pas le droit de vote). Les esclaves, quant à eux, sont dépourvus de liberté et n'ont aucun droit civique. À Sparte, le régime est dominé par la minorité des *homoioi*, citoyens de plein droit, dont se distinguent les autres catégories d'individus (les « hypomeiones » et les « périèques », détenteurs de droits mineurs ; les « hilotes » et les esclaves, durement asservis). De surcroît, des inégalités sont maintenues au sein même de la communauté des citoyens. Dans la démocratie athénienne, des restrictions sont maintenues dans l'accès aux magistratures les plus élevées (archonte, épimélète, stratège) pour lesquelles la sélection s'appuie sur le mérite (c'est-à-dire sur la richesse et, pour les fonctions spécialisées, sur la compétence). Les citoyens les plus pauvres ne peuvent jamais accéder aux hautes responsabilités (à l'exception, après 430, des fonctions tirées au sort). Afin d'éviter l'élargissement du corps politique, enfin, une législation sur les mariages et les naissances définit les unions illégales et limite rigoureusement l'attribution de la citoyenneté par hérédité.

Les inégalités ne sont pas toutes inscrites dans l'organisation juridique de la cité. Elles découlent également des conditions de vie des citoyens et du fonctionnement des institutions démocratiques. Tout d'abord, les plus pauvres, pour la plupart soumis à un dur labeur, ne disposent pas du temps nécessaire pour participer à la vie civique. Pendant longtemps, à Athènes, seuls les citoyens les plus fortunés peuvent siéger à l'*ecclesia* (ce qui justifiera l'adoption de règles d'indemnisation par Périclès). Ensuite, les philosophes du IV^e s. soulignent la dérive fréquente des institutions antiques vers une nouvelle forme de despotisme, celui du peuple. En théorie, l'égal accès aux magistratures, la participation populaire et l'épreuve de la discussion sont censés assurer un gouvernement équilibré. Dans les faits, la plupart des citoyens se contentent de suivre l'opinion des orateurs les plus éloquentes. La démocratie délibérative se transforme alors en démocratie « tribunitienne » où rhéteurs et démagogues utilisent les règles de la sophistique pour emporter l'adhésion de l'assemblée populaire. Thucydide, dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, ne définit-il pas la démocratie directe au temps de Périclès (443-430) comme « le gouvernement *du premier* citoyen » (le plus influent parce que le plus habile) et non comme le gouvernement *des* citoyens ? Comme le montre l'histoire d'Athènes au IV^e s., le risque de la démocratie est de conduire à un mode de gouvernement autoritaire où le peuple constitue le meilleur allié des démagogues. C'est là le danger d'une démocratie « extrême » dénoncée par Platon, Aristote, Isocrate ou Démosthène, dans laquelle la tradition et la loi écrite s'effacent et laissent place aux décrets excessifs de l'assemblée du peuple et des tribuns qui la manœuvrent. Fondée sur l'*eris* (la joute oratoire censée permettre de dépasser les contradictions), la démocratie comporte aussi la menace de conduire au gouvernement despotique, à l'*hybris*, cette démesure destructrice tant redoutée par les Grecs.

Si l'idée démocratique est le prolongement dans l'ordre politique de la pensée nouvelle substituant la raison aux mythes, on ne peut qu'être frappé par le scepticisme affiché à son égard par ceux qui justement incarnent la nouvelle pensée rationnelle : les philosophes. Pour eux, la sagesse politique, la « juste mesure », réside bien plus dans la quête de la morale et la recherche de l'excellence que dans le principe d'égalité et l'intervention des masses populaires, inconstantes et toujours prompts à soutenir les plus grands tyrans.

Section 2

La philosophie, science du gouvernement politique

On attribue bien souvent les origines de la spéculation philosophique aux penseurs ioniens installés à Milet et à Ephèse. Leur rôle dans la naissance de la raison, conçue comme un outil de compréhension du monde et de la nature, est en effet fondamental. Thalès, Anaximandre, Anaximène et Héraclite sont les premiers à avoir tenté de déchiffrer l'énigme de l'univers en recherchant un principe « primordial » hors des explications cosmologiques diffusées par les mythes religieux. Selon eux, l'origine du monde physique se rapporte à une propriété supérieure, une force suprême et unique expliquant le commencement de toute chose. Leur attitude consiste à penser le Tout et l'Infini à partir d'une matière commune qui expliquerait la croissance physique du monde. Il s'agit clairement de s'interroger sur l'*essence* de l'univers et le développement de ses composantes.

Héraclite et la perspective d'un monde fluide

Parmi les philosophes présocratiques, Héraclite d'Ephèse (v. 550-480) propose une pensée originale sur l'être et l'univers. Ses 126 « fragments » sur lesquels sont consignés des aphorismes aussi laconiques qu'énigmatiques ont retenu l'attention des historiens de la pensée pour la force de leurs intuitions et la vision d'un univers mouvant. La postérité des sentences d'Héraclite tient en effet largement à sa représentation d'un monde fluide, animé par un jeu de forces contraires et porté à se transformer perpétuellement. C'est ce que résumant allégoriquement les formules « tout coule » ou « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ». Le feu constitue pour Héraclite la matière primordiale. Son entrée en contact avec les autres éléments (la mer, la terre, l'atmosphère)

produit un jeu dynamique de forces s'opposant les unes aux autres (symbolisé par l'image d'un « incendie ») qui concourent à la formation d'un ordre universel conçu comme un équilibre dynamique. En d'autres termes, c'est le conflit permanent — la « guerre » (*polemos*) ou la « joute » (*eris*) — qui assure à l'univers sa cohésion et son harmonie, dès lors que les puissances contraires, mais complémentaires, s'ajustent et s'équilibrent. C'est à cette condition qu'il devient possible de repérer un principe universel et permanent régissant l'ordre du monde : le *logos*. Ce dernier est le discours vrai, le verbe, la raison universelle, seule loi fondamentale qui assure sa continuité à un monde qui vit et meurt continuellement.

L'un des intérêts de l'étude des fragments héraclitéens est la mise en parallèle établie entre la vision du cosmos et celle de la cité. Tout comme l'univers physique est un équilibre entre des éléments en confrontation, la société humaine peut rechercher l'ordre et la justice (*dikè*) dans l'équilibre de ses composantes. Tout comme l'univers est commandé par une raison universelle (*logos*) associant l'esprit et la nature, la société peut trouver la paix dans la défense de la loi civique (*nomos*). La justice dans la cité prend appui, selon les formules, dans l'équilibre trouvé entre les classes sociales et dans le respect, par le peuple, des lois et des conventions. L'injustice est dans le règne de l'excès comme le rappelle la sentence : « il faut combattre la démesure (*hybris*) plus que l'incendie ».

Une différence fondamentale distingue la pensée ionienne du VI^e s. et la philosophie qui s'épanouit à Athènes aux V^e-IV^e s. La première cherche à comprendre le monde physique, son essence et son évolution, en recourant à une explication faisant intervenir le jeu des forces matérielles (notamment les éléments comme l'eau, le feu, l'air et la terre). Ils inventent le langage de la raison, mais orientent toujours leur regard vers le cosmos. Ils sont avant tout des « physiciens », c'est-à-dire des penseurs s'intéressant au monde de la nature (*physis*). Avec les sophistes, puis avec Socrate et ses épigones, l'interrogation philosophique se renouvelle : elle prend désormais pour objet l'homme et la société. Elle peut dès lors échapper aux déterminismes inévitables de la cosmologie pour s'intéresser à l'organisation politique de la cité.

§ 1. DES SOPHISTES À SOCRATE, LA

NAISSANCE DE LA PENSÉE HUMANISTE

Au ^v^e s., Athènes est admirée dans toute la Grèce. Elle surpasse toutes les autres cités par sa puissance militaire et ses institutions démocratiques. Elle est la première à inventer un modèle politique, la démocratie, où la parole constitue un nouveau critère de mérite et une ressource décisive pour l'emporter sur l'adversaire. C'est en son sein que naît la sophistique, centrée sur l'art de s'exprimer, et un peu plus tard, que Socrate fait de la connaissance une source de sagesse. Si la pensée des sophistes et le socratisme s'opposent sur l'essentiel — le statut de la philosophie et les usages de la raison — ils contribuent de fait à un même déplacement intellectuel : faire descendre la philosophie du ciel sur la terre. La pensée opère une véritable révolution : ce n'est plus la nature qui permet de penser la condition de l'homme ; l'homme lui-même devient la principale source de compréhension du monde qui l'entoure.

A. Les sophistes : l'homme devient « la mesure de toute chose »

Les sophistes ne constituent pas une école philosophique. Ils n'affichent pas un ensemble de vues unifié. On désigne sous ce nom des professeurs de rhétorique installés dans la cité d'Athènes. Leur principale activité consiste à enseigner aux jeunes citoyens fortunés des techniques d'expression et de persuasion qui leur permettent de faire triompher leurs idées dans tous les lieux où l'argumentation et le débat constituent des armes essentielles (les assemblées politiques et les tribunaux). Ils ne prêchent pas une « doctrine » philosophique : ils sont simplement convaincus que l'art de la sophistique (l'ensemble des techniques oratoires fondées sur l'éloquence et l'habileté intellectuelle) est la clé de la réussite sociale et de l'influence politique. Itinérants, les sophistes sont en fait les premiers philosophes de métier, capables de vendre leur connaissance et d'en vivre confortablement. Leur importance tient plus à l'influence qu'ils ont pu exercer dans la démocratie athénienne qu'à la postérité de leurs œuvres.

1. Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias

Parmi eux, se dégagent quelques personnalités dont Platon nous donne un aperçu critique dans l'ensemble de ses écrits, en particulier dans ses « dialogues » (*Protagoras, Gorgias, Hippias*). Protagoras d'Abdère (v. 490-v. 420) vit à Athènes aux temps de Périclès dont il est l'ami et le conseiller. Il est surtout connu pour sa fameuse maxime : « l'homme est la mesure de toute chose ». En réaction à la pensée milésienne préoccupée par l'explication du monde physique, Protagoras défend l'idée que la connaissance ne se construit qu'à travers la sensation, elle-même variable d'un individu à l'autre. Pour cette raison, toute appréciation du monde implique de comprendre l'homme et non de rechercher d'éventuels principes régissant la nature. L'autre apport de Protagoras est son scepticisme à l'égard de la tradition et son engagement en faveur de la démocratie. À travers une relecture du mythe de Prométhée, il soutient que les dieux ont oublié de doter les hommes de certains talents naturels accordés aux animaux (notamment la capacité de vivre sans conflit) ; les hommes ont donc été tenus d'inventer l'art politique afin de vivre ensemble. Dès lors, l'invention de la cité est pour Protagoras le résultat de l'intervention des hommes qui n'ont pu faire autrement que de forger des lois et des conventions pour se gouverner librement. Gorgias de Leontinoi, quant à lui, est réputé pour son éloquence et ses dons d'improvisation. Plus cynique, moins soucieux de défendre la jeune démocratie athénienne, il attribue un pouvoir quasi magique à la rhétorique dont il considère qu'elle est la source de toute autorité. Prodicos de Céos et Hippias d'Elis renaissent également sous la plume de Platon, sensiblement caricaturés. Si le premier entreprend d'associer sa connaissance de la stylistique à l'enseignement d'une morale du travail, le second s'attache à montrer les qualités persuasives d'une érudition combinant les mathématiques, l'astronomie, la rhétorique et l'histoire.

2. Thrasymaque, Antiphon, Calliclès

Une seconde génération de sophistes se distingue de la première par l'absence de considérations morales et par la virulence de ses propos sur le monde de la cité. Délaissant tout idéal pour organiser la vie sociale, ses représentants défendent une position réaliste soutenant que le pouvoir n'est qu'une question de rapports de force par lesquels chaque groupe cherche à affirmer sa domination sur les autres. Dans cette perspective, la cité est loin d'être un lieu de réalisation

de l'isonomie et de la liberté ; elle a pour but d'assurer la protection et la sécurité à tous. La démocratie est l'arme que les plus faibles ont trouvée pour borner le pouvoir de ceux qui ont une aptitude naturelle au commandement (les aristocrates). Parmi ces sophistes « radicaux », le rhéteur Thrasymaque de Chalcédoine, dépeint par Platon au début de sa *République*, souligne que le gouvernement ne peut en rien être la représentation d'un idéal recherchant le Bien et la Justice : il n'est que la domination de ceux qui, à un moment donné, détiennent la force. Dans cette vision incisive de la politique, la loi n'est pas l'expression d'un équilibre résultant de la discussion ; elle est toujours le reflet des intérêts des plus forts. Antiphon ne bascule pas dans une analyse aussi brutale, mais affiche le même scepticisme vis-à-vis des lois de la cité. La loi n'est que l'expression artificielle et temporaire de compromis passés entre les hommes. Pour lui, sa violation n'est aucunement répréhensible dès lors que l'on échappe à la vigilance des concitoyens. En revanche, il demeure particulièrement dangereux de transgresser la nature humaine qui, à travers ses manifestations (la souffrance, le plaisir, la protection de soi...), exprime une vérité qui protège l'homme contre lui-même et lui permet de s'épanouir. Critias, aristocrate et homme politique formé à la sophistique, incarne bien aussi le réalisme et l'hostilité aux valeurs démocratiques. Il fut l'un des Trente Tyrans qui brimèrent Athènes à la fin de la guerre du Péloponnèse. On ne saurait enfin oublier la figure étonnante de Calliclès dont on ne sait s'il a existé ou s'il est l'invention de Platon (qui le met en scène dans le *Gorgias*). Jeune sophiste ambitieux, il défend dans un débat d'une rare violence avec Socrate le « droit du plus fort ». Contre la tempérance prônée par le philosophe, il soutient que la justice selon la nature, la *physis*, est celle qui reconnaît chacun selon sa force. Elle est celle de la puissance incarnée par les « hommes supérieurs ». Elle s'oppose en totalité à la justice conventionnelle liée la loi, le *nomos*, qui n'est que l'expression des faibles et des médiocres toujours habiles à faire appel à la morale pour défendre leurs intérêts.

3. Une philosophie de l'ambition humaine ?

Les écrits des sophistes expriment une très grande diversité de points de vue qu'il semble difficile de confondre. Toutefois, la condamnation morale portée contre eux par les représentants de l'école socratique, en particulier Platon et Aristote, a sérieusement discrédité la sophistique comme activité philosophique. Jusqu'à très récemment, les sophistes athéniens étaient vus par les historiens et par les philosophes comme de simples rhéteurs plus soucieux de convaincre l'adversaire que de rechercher la vérité. Ils étaient relégués au statut d'habiles

orateurs n'ayant que mépris pour la compréhension des « essences » (i.e. la nature profonde des choses et des êtres). Ils étaient considérés comme des hommes de peu de vertu et d'un grand cynisme, capables d'affirmer une chose et son contraire grâce à des raisonnements captieux. Sensibles au prestige social, à l'ostentation et à l'argent, hommes de l'apparence, ils étaient jugés incapables d'accéder à une sagesse morale impliquant, pour les philosophes de l'âme, l'éloignement, le dénuement et l'ascétisme.

On doit pourtant reconnaître chez l'ensemble des sophistes une ambition commune qui a contribué vigoureusement à l'évolution de la pensée : montrer que le langage et la parole, propriétés qui distinguent l'homme de l'animal, constituent des instruments d'action particulièrement puissants permettant d'agir sur le monde et de le transformer. Ce faisant, l'homme en tant qu'être, son éducation, sa formation, ses rapports avec les autres et avec la nature deviennent autant de sujets de réflexion qui contribuent à renouveler la réflexion philosophique et à éloigner un peu plus celle-ci de la pensée mythique. À l'actif des sophistes, on doit d'ailleurs l'affirmation d'une distinction qui marquera fortement la philosophie occidentale : l'opposition entre le monde de la nature et celui des hommes, entre les lois du cosmos et celles de la cité, entre la *physis* et le *nomos* (alors même que les sophistes sont loin de s'entendre sur le monde considéré comme supérieur à l'autre). S'il est bien difficile de faire l'apologie des rhéteurs d'Athènes, on ne peut leur jeter l'anathème : la pensée de Socrate, centrée sur « l'âme humaine », n'est pas envisageable sans celle des sophistes dont elle entend pourtant dénoncer la superficialité.

B. La réaction socratique ou l'élitisme de la connaissance

Socrate (469-399) est la figure emblématique de la philosophie grecque. À la manière des « pères fondateurs », il constitue un mythe de l'origine de la pensée, une figure « héroïque » ouvrant la voie à une nouvelle tradition philosophique (au point que l'on évoque souvent la pensée « présocratique » pour désigner les doctrines qui précèdent celle du philosophe athénien). Il est le symbole de la sagesse antique. Or, à l'exception du portrait livré par son contemporain Xénophon, celui, profondément réétudié, de son disciple Platon, et de quelques interprétations d'Aristote, on ne sait pas grand-chose sur sa vie et sa pensée.

Athénien d'humble condition, son enseignement fut essentiellement oral. Prônant le dialogue à l'écriture, il se faisait fort de savoir mettre en œuvre une méthode dialectique (appelée la « maïeutique ») capable de « faire accoucher » les esprits en amenant ses interlocuteurs à découvrir les vérités qu'ils portent en eux. Esprit libre et énigmatique, d'une nature insoumise et individualiste, son influence philosophique sur les partisans de l'aristocratie pouvait inquiéter ses contemporains. Impopulaire dans les cénacles politiques contrôlant la vie démocratique, il fut accusé en 399 d'impiété et de corruption de la jeunesse, puis condamné par un tribunal de citoyens à boire une décoction mortelle de ciguë.

1. La connaissance de soi, source de toute sagesse

Son enseignement est souvent rapporté à sa célèbre formule : « Connais-toi toi-même ». La sagesse philosophique repose, selon Socrate, sur la compréhension de ses propres actes. Seule la connaissance ordonnée de soi assure le discernement et l'appréciation juste. Elle permet de se libérer du « paraître » (éloigné de « l'être ») et de la simple « opinion » sur le monde (la *doxa*), acquise par le plus grand nombre mais infondée et instable. Dans *l'Apologie de Socrate* et dans les dialogues mis en scène par Platon (*Gorgias*, *Le Banquet*, *Criton*), le Sage d'Athènes refuse, avec une grande rigueur intellectuelle, d'admettre une chose sans l'avoir soumise à l'examen critique de la pensée. Cette approche rationaliste n'est pas simplement une méthode. Elle est une voie morale pour accéder au Bien et au Juste. Ce faisant, le socratisme est l'une des premières philosophies à jeter les bases éthiques de la démarche scientifique.

2. La politique et l'excellence morale

Cette insistance à montrer la nécessité de la connaissance philosophique conduit Socrate à afficher ouvertement son scepticisme à l'égard du régime démocratique athénien. La sagesse est le fruit de l'intelligence : il apparaît donc inconcevable de confier les charges politiques à des magistrats élus ou, pire, tirés au sort. La démocratie confie la politique à des hommes désignés par le suffrage d'une foule ignorante ou par les lois du hasard. Non seulement les gouvernants ont toutes les chances d'être des hommes de peu de vertu, mais ils restent dépendants des caprices de la foule. Or, comme la médecine, la guerre ou l'architecture, la politique est pour Socrate un « art ». Elle exige une excellence

morale. Elle requiert la connaissance et l'aptitude à rechercher le Bien. Elle ne peut être confiée qu'aux meilleurs, à ceux qui disposent de la sagesse et de la vertu. Dans les dialogues du *Gorgias* de Platon, Socrate affiche ainsi ouvertement son hostilité au régime de Périclès qui fait, selon lui, le lit des politiciens incapables et des médiocres.

3. La soumission aux lois de la cité

Mais assez paradoxalement, Socrate ne condamne pas le *nomos*, la loi civique établie par les hommes, y compris lorsque cette loi est issue de la discussion démocratique. Bien au contraire, dans le *Criton*, il lui voue un respect sans borne, car elle est établie pour le bien des citoyens et recherche la plus grande justice. Elle ne contredit pas la *physis*, l'ordre de la nature, et ne profite pas à la minorité dominante comme l'affirment certains sophistes. Ce respect quasi-religieux de la cité, de ses lois et de son ordre, fait de la désobéissance, pour Socrate, un crime majeur. Cette position justifie son attitude héroïque (le refus de s'évader) lors de sa condamnation à mort en 399. Le rapport du citoyen à la cité est en fait comparable à celle du père et du fils, du maître et de l'esclave : elle suppose l'inégalité des conditions et un lien de dépendance incontesté.

Avec les sophistes et le socratisme, l'homme est placé au centre du débat philosophique et la réflexion peut se porter sur l'ordre de la cité, son organisation, ses règles et ses coutumes. La philosophie « politique », celle qui prend pour objet les hommes organisés en communauté dans la *polis*, naît ainsi sous la plume de Platon et celle de son élève Aristote.

§ 2. PLATON ET LA CONSTRUCTION DE LA CITÉ IDÉALE

L'œuvre de Platon (427-346) constitue un tournant majeur dans la formation de la pensée antique. Si elle est fortement inspirée par la réflexion de Socrate qu'elle met en scène dans les fameux « dialogues platoniciens », elle constitue la première tentative d'une réflexion systématique sur le pouvoir politique. Ce

thème constitue l'objet central de trois exposés, écrits par le philosophe à l'âge de la maturité : *La République*, *Le Politique* et *Les Lois*. On ne doit pas pour autant négliger l'importance de dialogues plus généraux sur l'être et la connaissance, la nature et la morale, dont la réflexion dialectique est nourrie par des interrogations sur la justice et la vie politique de son temps (*Apologie de Socrate*, *Criton*, *Gorgias*). Platon est le contemporain de Socrate. Il est aussi un observateur attentif de la démocratie athénienne. Il assiste à l'effondrement de celle-ci suite à la guerre du Péloponnèse (404), à sa restauration (après la chute de la brève tyrannie des Trente tyrans), puis à sa lente dégradation tout au long du IV^e s. Il meurt dix ans avant la disparition définitive du modèle démocratique (lorsqu'Alexandre le Grand soumet la cité d'Athènes en 336).

Issu d'une illustre famille aristocratique (dont certains membres ont participé au gouvernement des Trente tyrans), Platon éprouve une franche hostilité à l'égard du régime démocratique et, pour cette raison, ne se voit confier aucune responsabilité dans la cité. Comme il le rappelle la VII^e *Lettre*, cet éloignement des affaires publiques et ses propres désillusions sur la politique athénienne l'ont incité à faire le choix de la réflexion philosophique et à se prononcer sur les formes *idéales* des « constitutions » (entendues au sens grec de *politeia*, que l'on traduirait aujourd'hui par régime politique). Les écrits politiques platoniciens ne visent pas, en effet, à influencer concrètement sur la confection des lois athéniennes. Ils n'entendent pas établir les bases du meilleur gouvernement (comme le fera Aristote). Ils prennent place dans une réflexion générale sur les conditions idéales de réalisation du bien, de la morale et de la vérité.

A. La justice, la connaissance et la vertu en politique

Dès *La République*, Platon livre les principales clés de sa pensée politique. Il entend faire reposer l'ordre politique sur la morale, c'est-à-dire sur un ensemble de valeurs propices à la réalisation du bien et du juste. Il défend à cet égard une conception élitiste de la cité : le gouvernement politique doit reposer sur l'excellence des meilleurs et un ordre social très hiérarchisé. Si le « platonisme » a pu être fermement condamné par ceux qui y voient une justification intellectuelle de l'autoritarisme en politique (la critique la plus sévère est portée

par Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, 1945), la pensée platonicienne n'en est pas moins redevenue aujourd'hui l'une des références des philosophies politiques cherchant dans la morale les gages de la stabilité sociale et de la justice. En prenant le risque de la simplification, on peut identifier quatre traits dominants de la philosophie politique de Platon.

1. La quête de la justice

Tout d'abord, le fondateur de l'Académie (nom de l'école d'enseignement qu'il crée à Athènes) entend montrer que l'étude du gouvernement est indissociable d'une réflexion plus large sur la justice dans la cité. L'idée de justice chez Platon ne se réfère pas à la vision étroite que défendent les partisans de la démocratie : celle de la quête de droits assurant l'égalité devant la loi. Elle ne peut résulter que de la reconstruction complète de la cité, par la création d'un système permettant à chacun de trouver la place et le rang qui lui convient selon ses qualités et compétences. La justice ne peut exister que dans une société où les postes de responsabilité sont « équitablement » répartis entre les hommes en fonction de leur vertu et de leur mérite. Ainsi conçue, elle n'est pas simplement le fruit d'une loi abstraite s'appliquant à tous ; elle tient compte, au contraire, des particularités qui s'attachent à chaque individu (ses prédispositions, ses aptitudes, ses goûts...). Toutefois, comme on le verra, Platon ne résiste pas à la tentation de définir les valeurs et les règles d'organisation générale de la société idéale.

2. La connaissance des essences

La philosophie platonicienne poursuit l'œuvre de Socrate en associant l'analyse du gouvernement politique à une théorie générale de la connaissance. Comme pour son maître, la juste politique repose sur le savoir maîtrisé par la raison. Platon s'élève à cet égard contre la sophistique qui n'est apte qu'à flatter l'opinion du plus grand nombre (la *doxa*), une opinion trompeuse car fondée sur l'observation immédiate du monde visible, les sentiments et les appétits sensibles (ce que rappelle le célèbre mythe de la caverne évoqué dans *La République*). Il soutient que le gouvernement de la cité doit s'appuyer bien plus sur une connaissance exacte de l'ordre des choses et de la nature des êtres. Or, l'accès à la raison philosophique constitue la voie royale de la connaissance des « essences ». Seule la philosophie peut permettre en effet d'accéder à la vérité et

conduire des actions vertueuses. C'est grâce à elle que la cité pourra se rapprocher de « l'Idée », c'est-à-dire de l'ordre du monde tel que les Dieux l'ont initialement voulu et que les hommes ont contribué à dégrader dans le cadre de la cité.

3. La politique et la morale

En plaçant ainsi la connaissance au fondement de la société vertueuse, Platon établit un lien indissociable entre l'individu et la cité, entre « l'excellence de l'âme » et « l'art politique ». Suivant en cela Socrate (qu'il met remarquablement en scène dans le *Gorgias*), il est un des premiers à considérer que les qualités humaines et la moralité des actes constituent le sujet central de la politique. En ce sens, le bon gouvernement de la cité ne dépend pas essentiellement des conditions de réalisation des lois ou de la forme de la constitution politique. La bonne politique, celle qui met en œuvre la justice, réside dans les qualités morales des citoyens, dans leur « âme vertueuse », dans leur goût du bonheur commun et leur mépris des richesses personnelles. Un gouvernement est bon lorsque chaque citoyen est capable d'agir conformément au Bien. Toutefois, la vertu étant pour Platon étroitement associée à la faculté de juger (la raison), la politique ne peut être dirigée que par ceux qui disposent d'une compétence particulière et de certaines qualités morales, ceux qui maîtrisent « l'art » de gouverner. En d'autres termes, elle est juste lorsque la direction des affaires publiques est confiée à une minorité d'individus qui pratiquent la vertu grâce à leur connaissance et à leur faculté de délibérer.

4. De l'éthique individuelle au projet de société

Platon s'inspire bien de Socrate dans la confiance absolue qu'il accorde au savoir. Il s'en distingue néanmoins fermement par son projet de cité idéale. Alors que son maître enjoignait le philosophe à suivre une voie individuelle, à se retirer du monde pour s'exercer à la pensée critique et élaborer sa propre morale, Platon affirme une ambition collective : la réorganisation globale de la communauté. La cité platonicienne doit être capable, grâce à des règles valorisant les qualités morales des citoyens, de lutter contre les divisions et de conduire à une plus grande justice entre les hommes. Platon élabore pour cela les grands traits d'une société exemplaire.

B. La cité idéale platonicienne

Dans *La République*, Platon entreprend pour la première fois de définir les traits d'une cité idéale. Il ne lui importe guère alors de formuler un projet de gouvernement. Son objectif n'est pas de réformer la démocratie athénienne. Il est seulement de proposer un « modèle en réserve au ciel » exposant les fondements d'une société imaginaire où régnerait la justice. *La République* ne constitue toutefois pas une réelle utopie politique dans la mesure où son auteur puise une partie de son inspiration dans l'observation de la vie militaire, économique et sociale des cités grecques. L'ouvrage est divisé en dix « livres » retraçant des dialogues imaginaires entre philosophes. Socrate en est le principal animateur. Il y incarne la sagesse et le savoir. C'est par sa bouche que Platon livre une description détaillée de la cité parfaite (II-VI) qui finit par une réflexion sur l'éducation et les qualités personnelles des gouvernants (VII).

1. Une organisation sociale trifonctionnelle

Conformément à sa vision de la justice, Platon est convaincu que l'organisation sociale idéale doit chercher à répartir les charges et les pouvoirs en fonction des capacités de chacun. Il imagine pour cela une cité fortement hiérarchisée. Elle serait divisée en trois groupes distincts, chacun étant chargé d'une fonction bien déterminée. Il apparaît normal à Platon de confier le gouvernement aux citoyens les plus vertueux, les « gardiens », qui possèdent à la fois la connaissance et l'aptitude au commandement. Rigoureusement sélectionnés à la suite d'un long apprentissage, ils constituent l'élite des « meilleurs » (*aristoi*). Ils se consacrent exclusivement au bien de la collectivité. Afin d'écartier toutes les ambitions personnelles, les gardiens vivent en communauté et ne possèdent aucun bien personnel. Dépouillés de toute richesse, ils ne courent ainsi pas le risque d'être corrompus. Ils n'ont de surcroît pas droit à une vie de famille : ils peuvent certes se marier entre eux, mais leurs enfants sont élevés à part dans le cadre de la cité. Privés des responsabilités familiales, ils ont pour seul objectif le bonheur de tous. Les gardiens sont assistés par des « gardiens auxiliaires ». Leur statut et leur organisation ne sont pas très bien définis. Mais il est clair qu'ils forment une classe de guerriers. Bénéficiant d'un entraînement physique intense, ils se consacrent entièrement à la défense de la cité contre les agressions extérieures. Enfin, la classe la plus nombreuse, le

peuple, est composée des paysans, des marins, des artisans et des commerçants. Exerçant exclusivement des fonctions économiques, ils peuvent concentrer toutes les richesses car, ne disposant d'aucun pouvoir, ils ne pourront les mettre à profit pour pervertir la société.

Le projet platonicien appelle trois commentaires. La trifonctionnalité dans la cité imaginaire de Platon présente tout d'abord l'avantage de dissocier d'un côté les activités permettant l'enrichissement, de l'autre les fonctions de commandement militaire et politique. L'incompatibilité du pouvoir et de la richesse est ainsi la première règle politique qui se dégage de *La République*. Elle a pour but d'éviter la corruption des gouvernants. Pour lui, le mélange des classes est la source des pires injustices dans la cité : non seulement il conduit inévitablement à l'accroissement des inégalités entre ceux qui cumulent toutes les sources de la puissance (les magistratures et l'argent) et ceux qui n'ont rien, mais surtout il fait que chaque homme n'est plus à la place qui est la sienne selon ses mérites et sa vertu.

À regarder de plus près, ensuite, la cité platonicienne est l'une des premières à proposer un système social cherchant à supprimer la distinction entre la sphère privée et la vie publique, du moins pour la classe supérieure des gardiens. L'abolition de toute vie familiale, la création d'une communauté des femmes et des enfants (qui ne doivent pas se mélanger aux autres classes), le prolongement par une communauté de biens (accessibles à tous mais n'appartenant à personne) et l'interdiction de l'enrichissement personnel, posent de fait les conditions d'un système de collectivisation de la société. Ainsi sont posées chez Platon les bases d'un ordre politique « communiste » : une organisation sociale communautaire fondée sur l'abolition de la propriété privée. L'intérêt de la cité et la défense de son ordre y apparaissent des exigences éminemment supérieures à toutes les libertés individuelles, à la réalisation personnelle ou familiale, aux opinions et aux sentiments. La « république » identifiée par Platon présente ainsi un caractère fondamentalement autoritaire dans la mesure où l'organisation sociale, censée établir le bonheur des hommes malgré eux, ruine toute expression individuelle et se mue en système disciplinaire.

Enfin, pour Platon, la cité parfaite est une société aristocratique dans laquelle les meilleurs, les plus vertueux, ceux qui accèdent à la raison, commandent les êtres guidés par les émotions et les désirs. Fortement hiérarchisée, cette cité ne risque pas toutefois de se corrompre dans la mesure où la minorité des gouvernants est censée renoncer à tous les avantages individuels et se consacrer entièrement au bien des autres.

2. Les rois-philosophes

L'une des idées les plus célèbres de Platon est de confier le pouvoir aux philosophes. Ce projet traverse ses trois œuvres politiques. Dans *La République*, la cité n'apparaît parfaitement heureuse que si elle est gouvernée par des « philosophes-rois », soit que le philosophe devienne roi, soit que le roi se fasse philosophe. Il s'agit pour Platon de céder la direction de la cité à ceux qui maîtrisent l'art politique, un art qui implique une connaissance approfondie de la nature humaine. Dans *Le Politique*, Platon identifie l'art de commander à un « art royal » qui apparaît comme une véritable « science ». À l'image du chef de vaisseau qui doit posséder une connaissance parfaite de l'art de la navigation, le dirigeant politique doit connaître la « science du gouvernement ». Parce que l'art royal est le plus difficile à exercer (il n'est accessible qu'aux hommes capables d'allier le plus grand patriotisme à la connaissance du juste, du beau et du bon), il prévaut sur l'ensemble des « arts auxiliaires » qui contribuent au fonctionnement de la cité (la jurisprudence, la rhétorique, l'art militaire). Ainsi, dans une société juste, le philosophe-roi est celui qui détient le pouvoir et la science. Il est le plus apte à délibérer. Grâce au raisonnement dialectique, qui évalue les propositions contraires avant d'écarter celles qui sont fausses, il parvient à identifier le Bien et à distinguer les conventions les plus favorables à la société. Platon rappelle qu'à l'inverse, les sociétés corrompues (celles où dominent les intérêts personnels de ceux qui gouvernent) excluent généralement les philosophes de toutes les magistratures et ne reconnaissent pas leur aptitude à juger le vrai.

Dans cette cité parfaite, la connaissance est au cœur de la vie sociale. L'éducation y joue donc un rôle de premier plan. Elle est décisive pour la formation des gardiens dont le pouvoir ne supporte pas l'amateurisme. L'accès aux magistratures doit découler d'une instruction rigoureuse, particulièrement longue, permettant de sélectionner les meilleurs. L'éducation platonicienne repose sur un enseignement physique, intellectuel et moral, associant la gymnastique, les mathématiques et la pensée dialectique. Elle doit permettre de tester toutes les qualités des futurs gardiens : leur patriotisme, leur goût pour le bien public, leur rectitude morale, leur connaissance, leur tempérance, leur capacité à commander et leur aptitude à perpétuer le système d'enseignement. L'éducation vise à faire de la classe des gardiens un groupe homogène, discipliné, fortement cohésif, où les individualités s'effacent au profit des obligations morales dictées par la société.

Au cours de sa vie, Platon a bien tenté de concrétiser le projet d'unir le savoir

et le pouvoir. L'Académie a constitué un lieu privilégié pour enseigner aux futurs dirigeants les prémices de la politique platonicienne. Platon lui-même a tenté par trois fois de mettre en œuvre des réformes dans la cité de Syracuse en initiant ses tyrans à la connaissance philosophique. Ses tentatives ont lamentablement échoué et l'on comprend que dans sa maturité, Platon soit partiellement revenu sur son souhait de faire des rois de véritables philosophes. À la fin de sa vie, dans *Le Politique* et *Les Lois*, il nuance sensiblement les idées exposées dans *La République*. Tout en récusant le despotisme (la conception pastorale du pouvoir par laquelle le roi est un chef quasi-divin, maître d'un « troupeau humain » qui lui est totalement dévoué), il reconnaît que les gouvernants ont une compétence qui ne se confond pas forcément avec celle du philosophe. Ce dernier, pour la première fois, n'apparaît plus en dirigeant, mais simplement comme un conseiller du prince chargé, par sa connaissance de l'art politique, d'inspirer les décisions royales, de rédiger et d'interpréter les lois de la cité, d'assurer l'éducation politique des citoyens. Il ne commande plus : il constitue une autorité de vigilance qui, par sa sagesse et sa force de persuasion, est chargée de promouvoir une vie politique conforme aux règles de la vertu et de la morale.

C. La connaissance des constitutions

La pensée politique de Platon ne se limite pas à la présentation de la cité idéale. Observateur du déclin des institutions athéniennes (défaite contre Sparte, procès de Socrate, tensions entre riches et pauvres, corruption des élites, dérives plébéiennes, instabilité de la loi), Platon a également jeté dans ses œuvres un regard critique sur l'organisation du pouvoir. Profondément pessimiste, convaincu de la décadence des cités, il a été le premier à tenter de dresser une typologie des formes de gouvernement et d'en condamner les expressions les plus dégradées, avant d'évoluer vers une approche plus réaliste de la politique.

1. La critique des constitutions imparfaites

Dès *La République*, Platon soutient l'hypothèse d'une dégénérescence continue du modèle de la cité grecque. Dans les temps anciens, celle-ci reposait sur des valeurs nobles qui permettaient simultanément la recherche du bien

commun et le maintien de la stabilité sociale. Mais le goût de plus en plus marqué de ses gouvernants pour les richesses et le plaisir a fait disparaître le sens de la communauté. Le gouvernement de la cité est ainsi entré dans une ère de corruption et de décadence. Cette analyse alarmiste, largement inspirée par l'observation de la vie athénienne de son temps, est l'occasion pour Platon de présenter une classification des régimes politiques. Dans les livres VIII, IX et X, il identifie quatre formes dominantes de gouvernement qui se sont succédé dans l'histoire de la Grèce. Leur succession traduit un processus historique de dégradation des « constitutions ».

La première constitution, la *timocratie*, est la plus proche du gouvernement que les Dieux ont inspiré aux hommes dans les temps reculés. Elle est un régime fondé sur l'honneur : ceux qui gouvernent bénéficient d'une grande estime et d'une dignité exemplaire aux yeux du plus grand nombre. Inscrite dans une société hiérarchisée, divisée en trois castes (guerriers, prêtres, producteurs), elle constitue déjà une forme imparfaite de gouvernement dans la mesure où la connaissance philosophique n'y inspire pas les décisions politiques. Elle assure toutefois une bonne justice entre les hommes, car elle respecte la spécialisation de chaque classe dans une fonction bien identifiée. La description de la timocratie correspond en fait assez précisément aux constitutions des cités de Sparte et de la Crète que Platon admirait pour leur stabilité et leur capacité à maintenir des valeurs morales essentielles au sein du groupe des soldats-citoyens, notamment le dévouement envers la communauté et le désintéret pour les richesses.

Comme la timocratie, l'*oligarchie* est un gouvernement du petit nombre. Mais à la légitimité de la vertu s'est substituée celle de la richesse. La hiérarchie n'est plus fondée sur la considération portée aux chefs, mais sur l'aisance et la fortune. L'oligarchie est, aux yeux de Platon, doublement dangereuse. Elle suscite toutes les convoitises, stimule les ambitions, valorise les comportements ostentatoires et le mépris des plus humbles. Elle attise à cet égard les tensions entre une élite toujours plus riche et une masse toujours plus pauvre. Mais surtout, elle aboutit à des excès, car l'exercice du pouvoir ne repose plus sur la vertu, le désintéressement et la justice, mais sur la volonté jamais comblée d'acquérir des richesses. Dans un tel régime, les pauvres, subissant un pouvoir qui les ignore tout en s'enrichissant, ne peuvent à terme que se révolter et exiger une constitution qu'ils contrôlent.

C'est dans ce contexte de crise du régime oligarchique qu'est née la *démocratie*. Platon s'attarde longuement sur le « gouvernement du plus grand nombre » dont il entend dénoncer les excès. Tout d'abord, si les institutions

démocratiques posent le principe d'une large participation, elles sont loin d'être le régime de tous. Elles sont bien plus le régime des miséreux contre les classes fortunées. Elles sont incapables, pour cette raison, de maintenir l'unité et la paix dans la cité. Ensuite, la démocratie ne peut que déboucher sur l'injustice, car en recherchant l'égalité de tous et la liberté de chacun, elle ne respecte pas la nécessaire spécialisation des individus et des groupes. En refusant de reconnaître les hiérarchies sociales, elle contribue à la dissolution des liens communautaires. Enfin, le principal tort de la constitution démocratique résulte de son mode de sélection des dirigeants : le tirage au sort. Celui-ci promeut l'incompétence. Au total, le gouvernement du peuple est pour Platon un régime décadent. Derrière les apparences trompeuses de l'égalité, il soumet la politique à l'appréciation aveugle d'une masse de citoyens incultes, esclaves de leurs passions et de leurs intérêts immédiats, sensibles à la démagogie.

La dégradation naturelle du régime démocratique conduit à la *tyrannie*. Incapable de se gouverner par l'*ecclesia*, soumis à un désordre endémique, à la dispute et à la corruption qu'entraîne l'achat des votes, le peuple se cherche inévitablement des chefs capables de restaurer l'ordre et la stabilité. Ainsi, en se donnant un protecteur, la masse contribue elle-même à son propre asservissement : un seul homme y gouverne à sa guise, au gré de ses caprices, niant délibérément tous les principes et les règles commandées par la sagesse et la vertu. Si elle bénéficie initialement du soutien populaire, la tyrannie se mue rapidement en un despotisme intransigeant où la violence est érigée en instrument de gouvernement. Le peuple, qui croyait retrouver sa liberté, devient esclave du maître qu'il s'est donné.

La classification des constitutions dans *La République*

	La cité idéale	La timocratie	L'oligarchie	La démocratie	La
Nature du régime	Élitiste et communautaire	Aristocratique	Oligarchique	Populaire	De
Les gouvernants	Le roi-philosophe Les « gardiens »	Les hommes les plus dignes	Les riches	Le plus grand nombre	Le
Principes d'accès au pouvoir	Le savoir La science de gouvernement	L'honneur	La richesse	Le tirage au sort	I
Valeurs	– La vertu	– Le	– La réussite	– La liberté	La

morales et principes du régime politique	des dirigeants – La compétence – La hiérarchie – La spécialisation des classes sociales – Le bonheur et le bien de tous	dévouement – La moralité – La compétence – La hiérarchie	sociale et matérielle – La hiérarchie	– L'égalité de tous	d c lui de
Les principaux clivages sociaux	– Les gardiens – Les guerriers – Le peuple	– Les prêtres – Les guerriers – Les producteurs	Les riches et les pauvres	Les riches et les pauvres	Le
Les principaux maux de la cité	*	(Le risque : le goût croissant des élites pour les richesses)	– La corruption – L'accroissement des inégalités – Les tensions sociales	– L'instabilité des lois – La corruption – L'incompétence des dirigeants – La manipulation des masses – Le désordre	– L'a et l viol du
Le degré de justice	Justice parfaite	Justice	Injustice	Injustice	I

Au total, dans le schéma platonicien, la succession des constitutions prend la forme d'un processus lent et continu de déclin. Elle s'accompagne d'une détérioration de la moralité et des vertus de chaque individu. Dans *La République*, Platon estime à cet égard qu'un changement radical est nécessaire : seul le passage au communisme autoritaire peut rompre le cycle de décadence historique. Dans ses écrits ultérieurs, la position du philosophe évolue : plus mesuré, Platon reconnaît qu'il est possible, par de bonnes lois, de limiter l'injustice et de restaurer la paix sociale.

2. La protection des lois et la défense de la constitution mixte

De très nombreux commentateurs critiquent le caractère profondément autoritaire de la cité décrite dans *La République*. Or, dans les deux ouvrages postérieurs, *Le Politique* et surtout *Les Lois*, Platon infléchit sensiblement certaines conclusions essentielles. Alors que la cité idéale faisait entièrement reposer le pouvoir sur la sagesse des gouvernants, relativisant la valeur des lois humaines, les derniers dialogues platoniciens semblent admettre désormais le rôle de la législation dans la recherche de la justice.

Le Politique réalise deux inflexions majeures. Platon relativise tout d'abord l'idée selon laquelle les dirigeants peuvent prendre des décisions justes en toute circonstance grâce à l'usage de la science du gouvernement. Certes, le chef politique vertueux doit savoir s'affranchir de la loi écrite, car celle-ci n'est pas infaillible et ne doit pas prévaloir sur la connaissance vivante. Mais Platon admet désormais qu'en l'absence de roi-philosophe, la loi a l'avantage de maintenir une règle commune à l'ensemble de la société et de limiter les risques de dérive despotique. Les lois sont donc imparfaites car elles ne sont que des règles générales, mais étant une expression de la raison, elles peuvent contribuer à la stabilité du gouvernement. Ensuite, Platon prend garde de dénoncer les excès du pouvoir absolu, alors qu'il n'hésitait pas, dans *La République*, à attribuer la totalité de l'autorité politique aux « gardiens ». Annonçant Aristote, il affirme que la modération et l'équilibre dans la vie publique sont des conditions de réalisation de décisions justes.

Cette double inflexion le conduit à proposer une nouvelle classification des constitutions. Il formule l'idée d'une double hiérarchie des régimes politiques, faisant du respect des lois le critère central de son analyse. Lorsque les gouvernements respectent les lois, le meilleur régime est celui d'un seul homme (la monarchie) ; vient ensuite le gouvernement de la minorité (l'aristocratie) ; le pire est celui du peuple, ce dernier étant incapable, par incompetence, de prendre des décisions justes (la démocratie). En revanche, lorsque les gouvernements sont corrompus et ne respectent pas la loi, la hiérarchie s'inverse : le pouvoir d'un seul homme est la source du plus grand arbitraire (la tyrannie) ; celui de la minorité lui est supérieur (l'oligarchie) ; le pouvoir du peuple est alors la forme la plus souhaitable dans la mesure où la règle de la majorité peut réfréner les abus (Platon utilise à nouveau le terme de démocratie). L'originalité de la double classification platonicienne tient au fait que la justice ne réside pas dans l'organisation d'un régime particulier, c'est-à-dire dans les principes généraux de répartition du pouvoir. Un régime n'est pas vertueux en soi : le critère

discriminant est *l'attitude* des gouvernants.

La classification des constitutions imparfaites dans *Le Politique*

	Gouvernement d'un seul homme	Gouvernement d'une minorité	Gouvernement de la masse
Respect des lois	Monarchie (régime le plus souhaitable)	Aristocratie	Démocratie (régime le moins souhaitable)
Non-respect des lois	Tyrannie (régime le moins souhaitable)	Oligarchie	Démocratie (régime le plus souhaitable)

Dans *Les lois*, la pensée platonicienne évolue à nouveau. À travers un dialogue entre un Athénien, un Spartiate et un Crétois, Platon réfléchit aux conditions de constitution d'une nouvelle colonie grecque. Délaissant partiellement l'idéalisme de ses précédents écrits, il semble désormais considérer les fondations politiques de la cité avec plus de réalisme. Il accorde certes toujours une primauté à la sagesse vivante (l'intelligence philosophique), estimant que la législation humaine, par sa rigidité, ne permet pas toujours des choix politiques justes. Mais conscient des limites de la société humaine, il confirme les intuitions formulées dans *Le Politique* : les lois, même imparfaites, peuvent renforcer la stabilité de la vie politique et préserver la cité des pires injustices. Elles jouent un double rôle : d'une part, elles prescrivent des règles contraignantes pour les citoyens et contribuent ainsi au maintien de l'ordre social ; d'autre part, elles limitent aussi les risques d'abus de pouvoir des gouvernants. Désormais, aux yeux du vieux philosophe, de nombreux aspects de la vie (la naissance, l'éducation, le mariage, la famille, le commerce, la citoyenneté, les funérailles...) peuvent être pris en charge par la législation de la cité. La connaissance philosophique n'est pas pour autant ignorée. Les sages n'ont plus vocation à gouverner directement. Leur rôle est désormais de participer à la rédaction des lois et de veiller, dans leur application, au respect de la morale et de la vertu.

Platon propose ainsi une vision pessimiste, mais aussi plus réaliste, qui s'éloigne du modèle parfait de *La République*. La justice idéale est réservée aux Dieux. Elle est évidemment un modèle que les hommes doivent inlassablement chercher à imiter. Mais elle leur est concrètement inaccessible. Dans la cité, la sagesse consiste donc à rechercher la « juste mesure », l'équilibre entre deux attitudes excessives, plutôt que la solution « parfaite ». Ce goût affiché pour la

modération et la prudence tranche assurément avec le caractère autoritaire des premières idées platoniciennes. Certes, la constitution décrite dans *Les Lois* reste très dirigiste. Mais le souci de la juste mesure est significatif de l'attention désormais accordée à l'histoire concrète des cités, à leurs expériences et à leurs échecs. Platon défend à cet égard le principe de la « constitution mixte », c'est-à-dire une forme hybride de gouvernement cherchant une voie médiane entre la monarchie et la démocratie. Ce type de régime condamne les situations extrêmes : la liberté totale d'un côté, le despotisme de l'autre. Il vise également la conciliation prudente de la loi, forcément imparfaite mais nécessaire, et de la connaissance vivante, seule capable d'établir une politique fondée sur la moralité et la vérité.

Au total, la philosophie politique de Platon présente, malgré son évolution, quelques lignes de fond. Elle sacrifie la vie individuelle, la liberté et l'épanouissement de soi sur l'autel de la communauté et de son bien commun. Elle suppose la possibilité d'une transformation radicale de l'homme et de la société : seule une refonte totale de la vie humaine peut permettre la vie heureuse et la justice. La cité platonicienne, enfin, est inégalitaire et antidémocratique. Elle entend réaliser le bien commun par une organisation impérieuse de la société et l'encadrement quasi-militaire des citoyens. Elle nie la pluralité des opinions et des pensées. Celles-ci doivent se plier à la supériorité de la connaissance philosophique. Certes, on doit à Platon une ambition légitime de débarrasser le gouvernement de l'égoïsme des puissants, de la cupidité, du mensonge et de la corruption, en prônant un retour à une conception morale de la vie publique. On doit également reconnaître la modération de son analyse à la fin de sa vie, son encouragement au respect des lois et, finalement, le constat du *Politique* qu'en situation de dérèglement du pouvoir, la démocratie peut constituer le meilleur régime imparfait. Mais on ne peut ignorer que le système platonicien fait l'apologie d'une société tristement autoritaire. Aristote ne manquera pas d'en dénoncer les fondements.

§ 3. ARISTOTE ET LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE POSITIVE

L'œuvre d'Aristote (v. 384-322) présente des innovations capitales par rapport

à la philosophie platonicienne. Alors que cette dernière recourt encore volontiers à l'allégorie et à la poésie, l'aristotélisme pose définitivement les principes de la pensée philosophique rationnelle. Sa démarche repose fondamentalement sur l'examen analytique, la démonstration logique et la méthode historique. Aristote est le premier philosophe à introduire systématiquement le raisonnement sociologique dans l'observation de la vie de la cité. Né à Stagire (Macédoine), fils du médecin du roi Philippe, précepteur du futur Alexandre le Grand, il consacre la majeure partie de sa vie à l'étude des régimes politiques et à l'enseignement des connaissances savantes. Venu à Athènes à 17 ans, il y réside de nombreuses années comme « métèque » (étranger libre sans droit de citoyenneté). Il fait la connaissance de Platon dont il devient le disciple, avant de fonder sa propre école, le *Lycée*. Il acquiert alors une notoriété considérable. Son œuvre, dont une grande partie a été perdue, est d'une prodigieuse richesse. Elle touche tous les domaines de la connaissance. C'est à Athènes qu'il rédige ses textes politiques les plus importants, en particulier *L'Éthique à Nicomaque* et *Les Politiques*. Il rassemble parallèlement une documentation dense sur les régimes politiques de nombreuses cités grecques, mais aussi de communautés « barbares » du pourtour méditerranéen, de l'Afrique et l'Asie. Accusé d'impiété (comme Anaxagore et Socrate avant lui), il doit fuir Athènes en 323 et vivre les deux dernières années de sa vie en exil.

Composée essentiellement d'exposés didactiques, la philosophie aristotélicienne adresse une critique sévère à l'idéalisme platonicien considéré comme trop éloigné des réalités humaines. Elle est une pensée « substantialiste », car elle entend comprendre la substance qui réside dans toute chose. Elle ne croit notamment pas à l'existence d'un monde immuable des « Idées » qui, comme le pense Platon, serait supérieur au « monde sensible » des hommes et de la nature. Elle est aussi une pensée « positive » (ou réaliste) dans la mesure où c'est par le biais de l'observation et de la comparaison qu'elle cherche à comprendre le monde, puis à identifier des solutions susceptibles d'améliorer la vie humaine. L'œuvre d'Aristote pose à cet égard les bases d'une véritable anthropologie sociale. Mais elle est aussi une théorie normative puisqu'elle cherche à identifier les critères d'une vie sociale et politique moralement acceptable. Longtemps ignorée, la philosophie aristotélicienne a été redécouverte au XIII^e s. et réinterprétée à l'aune des questions nouvelles posées par la pensée chrétienne. Elle n'a cessé depuis d'être soumise à la réflexion des philosophes, en particulier au moment de la grande transformation intellectuelle des Lumières.

A. La cité, lieu de la vie naturelle

La réflexion politique d'Aristote part d'une interrogation centrale sur les fondements de la vie commune. Dans les *Politiques* (livre I), il expose une vision « organiciste » de la cité : celle-ci y est présentée comme un ordre social spontané fonctionnant à la manière d'un organisme vivant.

1. L'homme, un animal politique

Pour le Stagirite, la *polis* est « une réalité naturelle ». Elle est naturelle car elle est le prolongement *nécessaire* des autres communautés primordiales, la famille et le village. À la façon d'organes séparés de leur corps, les familles ne peuvent se suffire à elles-mêmes, pas plus que les villages. Ces groupements naturels sont certes des lieux essentiels à la vie sociale. Ils ne s'épanouissent néanmoins pleinement que dans le cadre de la cité, seule communauté à disposer d'une véritable autonomie (*autarkeia*). À ce titre, Aristote refuse de voir dans la *polis* le résultat d'une association volontaire. Elle est bien plus que cela : un ordre immanent, à la fois antérieur et supérieur à toutes les autres communautés. Elle constitue une entité indivisible.

Toutefois, à la différence de Platon, Aristote refuse l'idée que tous les éléments de la cité soient soumis aux exigences de la vie commune. La simple observation de la coexistence des riches et des pauvres, des familles et des lignages, montre que la *polis* est au contraire un assemblage de groupes sociaux divers dont elle tente d'aménager les relations. Elle est nécessairement vouée au pluralisme. Elle doit, pour cette raison, laisser les différences entre les communautés s'exprimer librement. Mais elle ne peut se maintenir que si ses diverses composantes ont un intérêt à la conserver. À l'instar du corps humain, la cité entre inéluctablement dans un cycle de décadence dès que ses éléments internes ne se coordonnent plus ou, pire, se divisent.

Dans cette conception de l'ordre social, l'homme n'a pas d'existence propre. Il ne se réalise pleinement que dans l'ensemble social auquel il appartient. Il est pour Aristote « un être destiné à vivre en société ». Selon la formule consacrée, il est *par nature* un « animal politique » (*zoon politikon*) — traduction ambiguë qui entend simplement dire qu'il est un « être social » ne pouvant survivre hors de la communauté. De surcroît, étant doué de parole (*logos*), l'homme est le seul animal capable de discerner le bien du mal, le juste de l'injuste, le vrai du faux,

la lâcheté de la vertu : il est un être « moral » doté de sentiments et capable de les transmettre. Pour cette raison, il ne se réalise véritablement que dans les lieux où s'opèrent un échange mutuel et une réelle communication. Il ne se saurait être comparé, à l'image des abeilles, à l'ensemble des animaux trouvant leur unité dans un état grégaire.

2. Le lieu de la vie heureuse

Dans cette perspective, la *polis* ne peut être considérée simplement comme le lieu de l'existence matérielle. Elle est bien plus que cela : elle est une communauté permettant à chaque homme de réaliser sa vie morale. Elle est le lieu où chacun peut rechercher le bien et vivre de la meilleure façon. C'est en ce sens qu'Aristote considère la cité comme le lieu de la « vie heureuse » (*eu zên*) : l'homme peut y trouver les conditions de son épanouissement.

À cette aune, on peut comprendre l'affirmation aristotélicienne selon laquelle aucune séparation ne peut être envisagée entre la vie *politique* (celle qui organise les rapports entre les diverses composantes de la cité) et la vie *éthique* (celle qui implique la recherche de la vertu et la quête de la vérité). Il y a là les deux fins indissociables de toute l'activité humaine : la « vie bonne » est le résultat simultané de la vie de citoyen, qui requiert la sagesse pratique (la *phronesis*), et de la vie philosophique, qui suppose la sagesse de la connaissance (la *sophia*). Elle exige, chez Aristote, de savoir accéder conjointement à l'excellence politique et à l'excellence éthique. La cité est le lieu privilégié où chaque homme peut atteindre ce niveau supérieur d'humanité.

B. L'analyse aristotélicienne des constitutions

Après avoir établi la double dimension politique et morale de la vie commune, Aristote entreprend une vaste étude de la « constitution » des cités. Ici encore, il convient de définir la constitution (*politeia*) non pas dans son sens moderne (le corps de règles écrites ou coutumières placé au sommet de la hiérarchie des normes), mais dans son acception antique (le type de gouvernement, le régime politique ou, selon l'expression d'Aristote, « l'organisation des diverses

magistratures dans la cité »).

1. La classification des régimes

La typologie retenue par Aristote n'est pas éloignée de celle de Platon dans la mesure où les régimes y sont distingués selon le critère du nombre des dirigeants (du gouvernement d'un seul à celui du peuple tout entier). Toutefois, Aristote préfère comme second critère la question de « l'intérêt commun » au critère platonicien du respect des lois. Ainsi, établit-il une différence fondamentale entre les constitutions « correctes » — où le pouvoir est exercé de façon désintéressée et en vue du bien commun — et les constitutions « déviées » — où le pouvoir est exercé dans l'intérêt égoïste des dirigeants. Il obtient de la sorte six formes de gouvernement (qui se rapprochent en définitive de celles de Platon). Trois sont respectables et trois sont défectueuses. Les constitutions « droites » sont la monarchie, l'aristocratie et la « politie » : dans ces régimes, les dirigeants gouvernent en vue du « plus grand bien de la cité et de ses membres ». Les constitutions « dégradées » sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie : tous ces régimes ont pour défaut de n'avoir « aucun égard pour l'utilité commune ».

La classification des constitutions selon Aristote

	Gouvernement d'un seul homme	Gouvernement d'une minorité	Gouvernement du peuple
Recherche de l'intérêt commun	Monarchie	Aristocratie	Politie
Poursuite de l'intérêt des dirigeants	Tyrannie	Oligarchie	Démocratie

Comme Platon, Aristote estime qu'il n'existe pas de régime « bon » ou « mauvais » en soi. Chaque constitution peut conduire au bonheur ou au malheur de la cité. Tout dépend de la vertu des dirigeants et des finalités qu'ils assignent à leur fonction. Néanmoins, à la différence de son ancien maître, Aristote ne se limite pas à une distinction abstraite entre constitutions droites et constitutions dégradées. Il tente de montrer la très grande diversité des situations réelles des

cités grecques, en s'appuyant sur des exemples historiques.

Ainsi, selon lui, la constitution démocratique s'équilibre très différemment selon les cités. Le régime qu'il appelle la « démocratie rurale » peut donner naissance à un gouvernement stable et équilibré dans la mesure où l'autorité est habituellement entre les mains des possesseurs de moyenne fortune. Cette démocratie est favorable au respect de la loi. Elle crée les conditions d'une vie politique modérée. Dans les villes, en revanche, la démocratie est la source de tous les excès politiques. Les citoyens forment des foules immenses aisément manœuvrables. L'assemblée du peuple y est souvent ingouvernable. Quotidiennement réunie dans un funeste tumulte de voix, elle est dominée par les démagogues toujours prompts à séduire les plus faibles. La constitution sombre alors dans deux travers : la puissance absolue de la masse et le pouvoir personnel des tribuns. La loi y est constamment bafouée, sans cesse soumise aux décrets changeants de l'assemblée. Entre ces deux formes extrêmes de démocratie, l'une vertueuse, l'autre désastreuse, Aristote identifie deux régimes intermédiaires contrôlés par ceux qui disposent du temps nécessaire à la participation : le premier est dominé par les plus riches qui ont tout le temps de se consacrer aux magistratures ; le second est commandé par les plus pauvres qui, n'ayant rien à faire, peuvent siéger continuellement à l'assemblée. De la même façon, les constitutions oligarchiques peuvent dévier vers le gouvernement despotique lorsque les magistratures sont confiées à une caste héréditaire de dirigeants. Mais elles peuvent aussi donner naissance à des gouvernements modérés, ouverts à ceux qui présentent des conditions de richesse raisonnables. Entre ces deux types opposés, Aristote identifie à nouveau deux régimes intermédiaires où la loi et la recherche du bien commun sont plus ou moins bien respectées.

2. L'invention de la méthode comparative

Aristote accorde un intérêt majeur à la comparaison des constitutions. Là où d'autres préfèrent s'enfermer dans un raisonnement binaire dominé par l'opposition entre bons et mauvais gouvernements, il montre qu'il existe tout un *continuum* de régimes divers et complexes. Retenant de nombreux critères discriminants (le nombre de dirigeants et leur attitude morale, mais aussi le nombre de citoyens, le montant du cens, les conditions de nomination aux magistratures, la répartition des pouvoirs, les oppositions entre riches et pauvres, le rôle de la loi, etc.), il a la prodigieuse idée de les combiner les uns avec les

autres. Il obtient de cette manière toute une variété de modèles politiques. Il pose ainsi implicitement les bases d'une méthode comparative qui, aujourd'hui, est au centre de la démarche en sciences sociales. À l'aide des nombreux critères mis en balance, il établit en effet une analyse combinatoire des constitutions particulièrement fine. Il ne cessera de collecter, tout au long de sa vie, des informations sur l'organisation concrète des sociétés de son époque. On lui prête notamment la réalisation d'un monumental recueil sur 158 constitutions. Grâce à cette lecture croisée des sociétés, il est l'un des premiers à éviter les simplifications abstraites et à reconnaître le caractère forcément relatif des constitutions. Il peut être considéré à cet égard comme l'un des fondateurs de la science politique telle qu'elle se pratique aujourd'hui, suivant une démarche empirique fondée sur l'observation et la comparaison.

3. Le politicien, le nomothète et le philosophe

L'analyse aristotélicienne ne se limite toutefois pas à l'étude comparée. Elle s'intéresse aussi à l'organisation interne des constitutions, et notamment à la répartition des magistratures. Dans *L'Éthique à Nicomaque*, il identifie trois rôles distincts dans la vie politique qui, dans la réalité, peuvent être accaparés par un même individu. Le premier rôle est celui de l'homme politique. Sa vocation est de savoir diriger la cité en s'adaptant aux contingences et aux cas particuliers. Il doit interpréter la loi dans le sens du bien commun et l'appliquer raisonnablement dans le respect de la morale. Le « nomothète », quant à lui, joue le rôle de législateur. Il ne prend pas de décisions. Il a la responsabilité, en amont, de définir les règles générales et universelles qui permettent de gouverner la cité. Il a pour rôle de les modifier lorsque le régime se corrompt et devient injuste. C'est à lui qu'incombe de trouver les critères qui feront de la cité le lieu de la vie heureuse. Pour cette raison, il doit avoir une très bonne connaissance des différentes constitutions. Enfin, l'originalité d'Aristote est de distinguer le nomothète du philosophe, troisième figure de la politique aristotélicienne. Rompant avec le vieux rêve platonicien du mariage du pouvoir et du savoir, il confie aux sages, maîtres de la connaissance et hommes de vertu, une fonction relativement modeste, bien qu'essentielle à ses yeux : l'éducation morale et intellectuelle des nomothètes. Rejoignant la position modérée du vieux Platon (celle des *Lois*), il voit ainsi dans le philosophe un conseiller du prince plus qu'un homme de pouvoir.

L'innovation aristotélicienne la plus retenue aujourd'hui, parce qu'elle est

sans aucun doute la plus moderne, est la lecture que le Stagirite fait de la répartition des pouvoirs dans *Les politiques*. Il introduit en effet, dans l'étude des régimes politiques (du moins ceux qui sont respectueux du bien commun), une distinction permettant de classer les différentes fonctions de gouvernement selon le rôle qu'elles remplissent dans la cité. Il distingue ainsi trois « parties » dans les constitutions : la première délibère sur les affaires publiques ; la seconde prend les décisions et les applique ; la troisième rend les verdicts de justice. On trouve ici la première formulation de la répartition tripolaire du pouvoir entre les fonctions de législation, d'exécution et de jugement. Aristote a là, une intuition prodigieuse sur l'agencement pluraliste de la vie politique. Cette distinction inspirera tout autant les partisans du régime tempéré à la fin du Moyen Âge, les philosophes des Lumières que les fondateurs de la démocratie parlementaire. Aristote ne fait toutefois pas de la séparation de ces pouvoirs la condition de la vertu en politique : il convient, pour chaque cité, de trouver les aménagements qui lui conviennent le mieux. La justice, en effet, ne dépend pas tant de l'organisation des pouvoirs que du comportement moral des dirigeants.

C. L'éloge de la prudence

Au-delà de la réflexion sur les constitutions, on peut retenir de la philosophie aristotélicienne un second enseignement majeur. Observateur des réalités politiques de son époque, en particulier de la corruption croissante qui ronge le modèle démocratique athénien, Aristote entend répondre aux excès de la vie politique par l'éloge de la prudence.

1. Une philosophie du juste milieu

À l'opposé de la pensée de *La République* platonicienne (qui entendait défendre le projet d'une transformation radicale de la société, directement établie à partir du projet de cité idéale), le fondateur du Lycée prône un réalisme tempéré en quête du « juste milieu », c'est-à-dire du point d'équilibre entre toutes les positions extrêmes. La vertu en philosophie comme en politique commande en effet pour lui de rechercher la modération. Celle-ci n'est ni l'expression de la médiocrité ni une marque de pusillanimité. Elle n'incarne pas non plus le renoncement philosophique (le refus d'opérer des choix). Elle est une

réelle visée morale, car elle permet de lutter contre les excès destructeurs des vies placées sous l'emprise des passions. C'est donc faire œuvre de sagesse que de rechercher systématiquement une « voie moyenne » dans toutes les actions de la vie. En d'autres termes, la juste mesure est l'expression d'un esprit dépouillé de tous les vices liés à la démesure. Elle est le prolongement de la raison. La philosophie de la prudence a des incidences décisives sur la conception aristotélicienne de la vie politique, à trois niveaux : la nature du pouvoir ; la légitimité des constitutions ; les conseils que le philosophe adresse aux dirigeants politiques.

À l'époque d'Aristote, la plupart des philosophes tentent de comprendre les principes naturels à la base de *tout* pouvoir. Ils cherchent à identifier l'ensemble des fondements incontestables qui expliquent la relation inégalitaire de commandement et d'obéissance entre les êtres humains dans toutes les sphères de la société (entre roi et sujets, magistrats et citoyens, maître et esclave, père et enfant, mari et femme...). Le pouvoir serait inscrit dans l'ordre naturel du monde. Il trouverait sa justification dans des lois et des principes intangibles présents simultanément dans la religion et le mythe (la société inégalitaire des Dieux), dans la tradition et l'héritage (la monarchie antique, l'ordre patriarcal, l'institution des chefferies...), et dans la nature humaine (l'inégalité de vertu entre les hommes notamment). Le fondateur du Lycée est le premier philosophe à contester cette vision classique et à refuser l'idée d'une essence commune à tous les pouvoirs. Dès le livre I des *Politiques*, Aristote adopte une position relativiste : l'unité du pouvoir est une illusion de l'esprit ; ses fondements diffèrent selon les lieux où il s'exerce. Il est contestable, par exemple, de transposer les principes d'autorité qui commandent la vie familiale, dont la nature est « monarchique » (fondée sur l'obéissance absolue au chef), aux relations entre citoyens dans la cité. Ces derniers ont des droits politiques. Ils sont des êtres libres et égaux. On ne peut leur imposer le modèle de la famille, sauf s'il est adapté à l'organisation particulière de la vie sociale.

Dans la continuité de ces positions, Aristote milite fort logiquement en faveur d'un relativisme des constitutions. La meilleure constitution ne réside pas, comme le pensait Platon, dans un modèle idéal et unique qu'il conviendrait d'appliquer à l'ensemble des peuples. Il appartient au contraire à chaque cité de déterminer les règles qui lui conviennent le mieux pour réaliser le bonheur de tous. Les peuples peuvent choisir de se donner un gouvernement monarchique, mais ils peuvent aussi défendre le principe d'une répartition équilibrée des magistratures, en confiant la direction de la cité à une assemblée populaire ou à une minorité représentant l'excellence politique. Une conséquence logique

s'impose dans l'esprit d'Aristote : le meilleur régime est finalement celui qui recueille l'assentiment le plus large dans la cité et qui, ainsi, a le plus de chance de se maintenir. C'est la raison pour laquelle il faut que les législateurs et les hommes politiques aient une connaissance approfondie des constitutions et des lois afin de découvrir et appliquer, dans leur cité, celle qui sera la mieux acceptée par l'ensemble des citoyens.

Partisan de la modération en politique, hostile à tout projet de refonte globale des institutions de la cité, Aristote se montre en définitive favorable à l'idée de réforme. En effet, pour Aristote, la bonne constitution est celle qui permet aux institutions de s'adapter et de durer, car c'est seulement dans un environnement stable que les hommes peuvent faire preuve de vertu éthique et politique. Certes, il distingue bien des situations où l'action révolutionnaire est nécessaire pour restaurer la société heureuse : c'est le cas, par exemple, lorsqu'une minorité corrompue concentre l'ensemble des richesses, contrôle les magistratures et exclut la majorité de la population. Mais la bonne politique consiste en général à éviter tout changement brutal. La sagesse recommande en effet de partir des constitutions existantes et de les modifier avec une grande retenue. Elle suppose de rectifier les lois seulement là où elles ne sont plus adaptées à la société. L'objectif de toute réforme, en ce sens, est de maintenir l'ordre et l'harmonie des institutions. En définitive, la politique aristotélicienne implique que les dirigeants aient une double attitude. D'une part, ils doivent observer la plus grande vigilance dans l'application des lois et ne pas les changer pour des motifs superficiels. D'autre part, face à la dégradation des constitutions et au dérèglement de la vie publique (dans la mesure où les citoyens tombent facilement dans le vice et l'immoralité), les dirigeants doivent être capables de les adapter aussi souvent que nécessaire.

2. La « politie » ou la recherche du gouvernement tempéré

Malgré son relativisme, Aristote ne résiste pas à la tentation de définir les principes généraux d'une bonne constitution. Il entreprend de rechercher la forme de gouvernement qui soit la plus communément réalisable, de trouver les principes applicables au plus grand nombre de cités (tout en rappelant qu'il faudra ensuite identifier des critères propres pour chacune d'entre elles). Il défend à cet égard le principe d'une « constitution mixte » qu'il appelle la « politie ». Elle est le « juste milieu », la voie modérée entre deux voies excessives de la politique : l'oligarchie (le pouvoir exercé par la classe des

riches) et la démocratie (le pouvoir contrôlé par les pauvres). Aristote défend ainsi une idée étonnante : la fusion de deux régimes dégradés peut conduire à une constitution « droite ». Une telle combinaison contribue en effet à neutraliser les rivalités sociales en réalisant un équilibre politique entre les nantis et les indigents. Elle est la condition de la stabilité politique.

Aristote ne peut alors manquer d'identifier le groupe social à qui peut être confié le pouvoir dans le cadre de la polittie. Il exclut d'abandonner les magistratures aux plus riches ou aux plus pauvres. Les deux groupes poursuivent pourtant des objectifs légitimes : les uns cherchent à accroître les richesses ; les autres défendent l'égalité de tous dans la vie publique. Ils sont néanmoins peu disposés à l'exercice de la vertu. Les riches gouvernent généralement de façon despotique en excluant la grande majorité des citoyens. Les pauvres ont un profond sentiment de déshonneur qui les pousse à s'en prendre aux intérêts des familles les plus prospères. La seule solution est donc de confier la direction politique de la cité à « ceux qui tiennent le milieu » entre riches et pauvres. Ceux-ci présentent le double avantage d'être suffisamment nombreux (pour éviter que le pouvoir soit monopolisé par une minorité) et de posséder des biens (ce qui apaise leur goût pour les richesses). Ils ne sont pas aveuglés par les passions. Ils ne défendent pas d'intérêts particuliers. Ils peuvent donc exercer les charges publiques sans s'opposer aux autres classes sociales.

Si Aristote exprime une nette préférence pour un gouvernement de la classe moyenne, il n'oublie ni le rôle du peuple, ni l'importance de la loi. Il ne serait pas juste de priver la masse des citoyens de toute charge publique alors qu'elle constitue une force décisive dans la cité, notamment pour lutter contre les comportements dangereux de dirigeants. Certes, il apparaît inconcevable de confier au peuple la responsabilité des magistratures. Mais il est possible de lui accorder des fonctions délibératives et surtout judiciaires, à la condition qu'elles soient rigoureusement définies et encadrées par des règles publiques. Les lois constituent également un fondement essentiel de la constitution tempérée. Elles sont un frein à la concentration du pouvoir au profit des tyrans ou des oligarques. Elles préservent l'égalité et renforcent la justice. Pour cette raison, elles ne doivent pas pouvoir être facilement modifiées par les magistrats. Ceux-ci doivent les respecter en toute circonstance. Ils ne peuvent prendre de décisions personnelles que de façon exceptionnelle, lorsque les lois sont impuissantes à édicter des dispositions générales.

La pensée aristotélicienne constitue l'une des expressions les plus manifestes du développement de la raison antique. Elle témoigne de l'intérêt croissant porté par les philosophes à la vie humaine dans la cité. Par la suite, aucun penseur grec

ne parvient à imposer une réflexion politique aussi aboutie sur les idées de justice et d'égalité, sur la forme des constitutions ou sur le rôle de la loi. Surtout, tout au long du III^e s., l'ensemble des cités grecques amorce un long déclin politique et militaire qui ouvre « l'âge hellénistique » (III^e-II^e s.). À Athènes, les institutions publiques se dégradent rapidement. L'instabilité politique s'accroît : l'influence des démagogues, les changements fréquents de lois, la concentration des fortunes et l'exclusion des plus pauvres de toute activité publique contribuent au renforcement des tensions et au déclin de l'esprit civique. Sur le plan international, les cités apparaissent très vite trop exiguës. Elles constituent de moins en moins des unités socio-politiques viables dans un contexte marqué par le développement de l'économie monétaire et les rivalités militaires. Elles doivent se regrouper en ligues pour se défendre. L'extension de la puissance macédonienne à toute la Grèce (IV^e s.) fait rapidement disparaître le monde des cités et contribue au rétablissement de grandes monarchies. Son démembrement (II^e s.) transforme la Grèce en province de l'empire romain. Rome devient alors le centre politique et militaire du bassin méditerranéen. Les Romains n'ont certes pas la richesse culturelle de la Grèce classique. Mais en recourant au droit et aux institutions républicaines, ils parviennent à inventer des structures politiques redoutablement efficaces et à donner ainsi une vraie consistance institutionnelle à la raison philosophique inventée par les Grecs.

Section 3

Rome et l'invention du droit

La pensée politique romaine ne peut sans doute pas être jugée à la mesure de l'influence politique et militaire de Rome au début de l'ère chrétienne. Si l'on compare la richesse des œuvres politiques latines avec celles des « maîtres » de la Grèce, le constat semble assez sévère : elles ne font que développer et adapter aux institutions romaines l'ensemble des interrogations posées par les Grecs (sur la citoyenneté, la classification des constitutions, la recherche du meilleur régime, la conformité des actes humaines aux lois de la nature, le rôle de la philosophie en politique, etc.). L'expansion militaire romaine, aux II^e et I^{er} s. avant J.-C., est en effet le temps de « l'hellénisation » des vainqueurs : Rome puise largement dans les valeurs morales et les canons esthétiques de la Grèce au point que les historiens parlent de civilisation « gréco-romaine » pour évoquer la nouvelle culture qui s'étend alors à l'ensemble des régions de la Méditerranée. Les Latins n'auraient-ils alors rien « inventé » ? Les principales avancées intellectuelles de Rome sont en fait à chercher du côté de ses institutions et de son droit. La réussite des Romains est d'avoir fait entrer la raison dans l'organisation et le fonctionnement de la vie politique. On verra néanmoins que certains historiens ou juristes latins, sans pour autant dévier de la réflexion classique sur la meilleure constitution, ont joué un rôle important dans le renouvellement de la pensée politique antique.

§ 1. LES FONDATIONS INSTITUTIONNELLES DE LA COSMOPOLIS ROMAINE

L'histoire de l'antiquité romaine s'étend du v^e s. avant J.-C. (alors que Rome n'est qu'une cité parmi d'autres) aux iv^e-v^e s. après J.-C. (lorsque l'Empire, confronté aux invasions et à l'irrésistible essor du christianisme, est partagé en 395 en deux entités distinctes, puis disparaît en 476 dans sa partie occidentale). La République romaine (de 509 à 27 avant J.-C.) et l'Empire (de 27 avant J.-C. à 476 après J.-C.) sont le creuset d'une expérience politique nouvelle marquée par l'essor du droit savant.

A. De la République au Bas-Empire, l'essor et la décadence de la civilisation romaine

L'histoire de l'antiquité romaine est traditionnellement divisée en plusieurs périodes. Rome acquiert sa puissance au cours de l'âge hellénistique. La période est marquée par la disparition du modèle grec des cités et le rétablissement de grandes monarchies dont les rois, à nouveau vénérés comme des figures divines, redeviennent la source de toutes les lois. Elle est surtout marquée, à partir du iii^e s., par les premières conquêtes territoriales de Rome : les armées romaines parviennent à soumettre les différents peuples qui vivent sur la péninsule italienne (Étrusques du Latium, Gaulois des régions cisalpines, Samnites du sud...). Grâce à son organisation et à la discipline de son armée, Rome devient une cité puissante et commence à rêver d'un rayonnement politique et militaire à l'échelle du monde connu. Malgré l'effondrement rapide de la puissance

grecque, cet âge est dit « hellénistique » car il est caractérisé par une extraordinaire diffusion des traditions, des arts et de la pensée des Grecs à l'ensemble des régions du monde méditerranéen.

1. La République romaine

Le temps de la République est celui de l'expansion romaine. Les trois « guerres puniques » (264-241, 238-201 et 149-146) constituent un tournant décisif : les victoires remportées contre la grande rivale Carthage (rasée par Scipion Emilien en 146) ouvrent l'ère de l'impérialisme militaire de Rome. En deux siècles, la cité latine prend le contrôle de l'ensemble de la Méditerranée, des régions ibériques (Espagne) à la Mésopotamie (Moyen-Orient), en passant par l'Afrique du nord, la Macédoine, les îles grecques et l'Asie mineure. La période est aussi marquée, dans la cité romaine, par la formation d'un système institutionnel original et équilibré, dit « républicain », dont l'objectif proclamé est d'empêcher toute forme de pouvoir tyrannique. Les premières institutions républicaines apparaissent à Rome au ^v^e s., mais elles restent alors fragilisées par de fortes tensions. D'un côté, les « patriciens » (*patres*), représentant les grandes familles (les *gentes*) contrôlent les principales « magistratures » : les fonctions des deux « consuls » (détenteurs du pouvoir exécutif), celle du « préteur » (chargé de la justice) et celle du « censeur » (chargé du maintien des bonnes mœurs). Ils ont aussi un accès privilégié aux assemblées délibératives, notamment le puissant Sénat et l'assemblée centuriate (les « comices centuriates »). De l'autre, les « plébéiens » ou tribuns de la plèbe, représentant le *populus romanus*, luttent pour faire reconnaître leurs droits. S'ils obtiennent certaines garanties consacrant la citoyenneté romaine (l'égalité devant la loi est reconnue dès le ^v^e s. par la loi dite « des Douze Tables », des assemblées populaires sont fondées au ⁱⁱⁱ^e s.), la réalité du pouvoir reste concentrée dans les mains des magistrats placés sous le contrôle étroit du Sénat, dont les membres sont tous représentants de la nouvelle « classe des riches » apparue au ⁱⁱⁱ^e s. : la *nobilitas* (détentriche de la propriété foncière, composée de patriciens et de plébéiens). À partir de ce moment, la République se stabilise autour d'un système institutionnel qui durera deux siècles. Néanmoins, elle entre dès le milieu du ⁱⁱ^e s. dans une période de crises successives. La pression grandissante de la plèbe urbaine (que les Gracques Tibérius et Caius tenteront vainement de représenter à la fin du ⁱⁱ^e s.), les soulèvements dans les colonies romaines, les révoltes des esclaves (Spartacus, 73-71 avant J.-C.), ainsi que les intrigues et les

luttres au sommet entre les principaux « consuls » et chefs militaires (conjuraton de Catilina en 63, lutte de César et Pompée entre 52 et 48, rivalité entre Octave et Marc Antoine de 33 à 31) auront raison du régime. Malgré les tentatives de réformes, la période républicaine s'éteint quelques décennies avant l'ère chrétienne.

2. Le régime impérial

L'Empire est traditionnellement divisé en deux périodes : le Haut et le Bas-Empire. On date la naissance du Haut-Empire (I^{er}-III^e s.) de l'accession au pouvoir d'Octave qui s'impose à la bataille d'Actium en 31 et reçoit le titre d'*augustus* en 27 (qui le place au-dessus des autres magistrats). À Rome, celui-ci assoie son autorité sur l'ensemble des magistrats, réforme les institutions et prend le titre d'*imperator* (titre militaire désignant le chef de l'armée). L'autorité du Sénat est très vite contestée. D'abord entrés en résistance, les sénateurs se rallient finalement à la figure dominante de l'empereur. À la tête de Rome, se succèdent les Julio-Claudiens jusqu'en 68 (Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron), les Flaviens de 69 à 96 (Vespasien, Titus, Domitien) et les Antonins de 96 à 192 (Trajan, Hadrien, Marc Aurèle). À l'extérieur, le Haut-Empire est marqué par la consolidation de la domination romaine en Méditerranée, qui s'appuie désormais sur un *limes* fortifié aux frontières : c'est le temps de la « romanisation » de l'empire. C'est à ce moment que débute le renouveau spirituel impulsé par le christianisme dont la vision révolutionnaire inquiète rapidement la puissance impériale. En butte à l'hostilité du pouvoir, les chrétiens sont victimes de brimades et de persécutions. C'est aussi à ce moment que l'Empire est marqué par les premiers signes de déclin politique, notamment par son incapacité à régler la question de la succession impériale qui, n'étant pas soumise à un principe d'hérédité, s'enlise dans les assassinats, les complots et les luttres militaires.

Le Bas-Empire (fin du III^e s. et IV^e s.) ouvre l'ère de la décadence impériale. À l'extérieur, la période est marquée par la fin de la *pax romana*. Les guerres civiles et soulèvements se multiplient. Déjà, en 212, l'édit de Caracalla avait tenté de maintenir l'unité impériale en attribuant la citoyenneté à tous les habitants de l'Empire. Mais à la suite des conflits avec les Germains au nord (nom donné à différents « peuples barbares » : Vandales, Alamans, Francs, Sarmates, Wisigoths, Burgondes...), les Perses sassanides à l'est et les Maures au sud, l'Empire manque de se disloquer. Un redressement institutionnel est certes

réalisé par Dioclétien à la fin du III^e s., grâce à la formation du gouvernement collégial nommé « tétrarchie » (dirigé par deux Césars et deux Augustes). Mais les guerres à la lisière de l'empire s'accroissent.

Le IV^e s. est marqué par la reconnaissance de droits aux chrétiens sous le règne de l'empereur Constantin (édit de Milan, 313). Malgré la résistance de Julien (« l'Apostat », 361-363), le christianisme ne cesse dès lors de s'étendre en Méditerranée. Son succès contribue au déclin rapide du polythéisme romain, au point que Théodose décide, en 394, la fermeture définitive des temples païens. À sa mort, en 395, l'empire est divisé en deux entités. L'empire d'Orient (qui deviendra « l'Empire byzantin ») parvient, dans les siècles qui suivent, à maintenir son unité (jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453). L'empire d'Occident, débordé par les invasions barbares, se morcelle rapidement en royaumes et disparaît en 476 lorsque le dernier empereur est déposé. Malgré ce processus de désagrégation, maints historiens rappellent que « l'antiquité tardive » (fin III^e s.-début VIII^e s.) a connu une brillante renaissance intellectuelle et artistique (rhétorique, sophistique, philosophie, littérature chrétienne, sculpture, architecture, orfèvrerie).

B. La raison juridique, la liberté et le rêve de la civilisation romaine

La période de sept siècles qui sépare la fondation de la République de la fin du Haut-Empire apparaît aujourd'hui fondamentale dans la formation des institutions politiques occidentales. Elle est en effet le moment où, dans l'histoire de la civilisation, sont imaginées des structures juridiques et administratives permanentes chargées d'assurer la suprématie du droit, la promotion de l'idée de liberté et le rêve d'une civilisation universelle.

1. Le droit au service du bien commun

Face au despotisme des monarchies orientales et au modèle communautaire des cités grecques, la République romaine défend dès sa fondation une ambition nouvelle : imposer des institutions universelles s'appuyant sur la force du droit.

Désormais, la vie politique n'est plus placée sous la coupe d'un prince omnipotent remplissant des fonctions divines. Elle n'est plus vouée à s'adapter à l'organisation spécifique de chaque cité. Elle prend appui d'une part sur des lois précises, claires et applicables à tous, d'autre part sur la constitution d'un appareil administratif chargé de protéger l'ensemble des régions placées sous l'autorité de Rome. Les Grecs avaient découvert la raison : ils en ont fait un outil de la pensée permettant de déchiffrer autrement l'univers, de proposer une réflexion originale sur la société humaine et de dégager une nouvelle forme de légitimité fondée sur l'éthique de la discussion. Les Romains, en consacrant le rôle central du droit, font entrer cette raison dans le fonctionnement concret des institutions. L'idée que la réalisation du bien commun est intimement liée à la mise en place d'un ordre juridico-administratif stable et à l'universalité des droits en constitue le trait essentiel.

Le rôle que joue le droit dans la formation de la pensée politique antique ne doit pas être négligé. Il ne saurait être sous-estimé par rapport aux productions philosophiques. Il constituera d'ailleurs un point de discussion essentiel au cours du Moyen Âge, dans les œuvres scolastiques et, bien sûr, dans le travail des légistes. Il ne sera pas absent des débats sur l'autonomie des « sphères » religieuses et temporelles (voir [chapitre 2](#)). Il est en tout cas au cœur des nouveaux principes de légitimité qui s'affirment avec la formation de la pensée latine. L'importance accordée par les Romains au droit est révélatrice d'un nouvel « esprit » social : en reconnaissant un rôle premier à la norme rationnelle, Rome fait du droit l'expression et le garant de la supériorité de la société romaine sur les communautés barbares. Non seulement il garantit l'ordre en permettant la stabilité des relations sociales (dans l'espace et dans le temps), mais il assure une égale justice entre tous les hommes (à l'exception bien sûr de ceux qui ne jouissent pas des mêmes droits : les femmes, les étrangers et les esclaves).

2. La liberté romaine

Le rôle du droit dans la République romaine est indissociable du principe de liberté. Pour les Romains, la liberté n'est pas seulement un principe moral : elle acquiert une dimension proprement politique ; elle est indissociablement liée à la citoyenneté.

La *libertas* romaine est censée être garantie dans les faits de plusieurs façons. Elle est définie par l'ensemble des droits civiques et personnels accordés, dès le

v^e s., à chaque citoyen. Elle est ensuite portée par le modèle républicain dont les institutions (consuls, Sénat et assemblées du peuple), par leur équilibre, peuvent à tout moment se neutraliser l'une l'autre. Elle est également liée au respect de la loi humaine, une loi qui acquiert une valeur sacrée dans la mesure où elle s'impose, aux yeux des Romains, comme le seul vrai rempart contre le despotisme. Dans la conception romaine, la liberté citoyenne n'a enfin de sens que si elle est égale pour tous. Cette égalité est censée être maintenue grâce à la loi commune.

L'idée de citoyenneté est donc généreuse. Elle demeure néanmoins profondément ambiguë, car dans les faits, de nombreux citoyens ne disposent pas de la liberté proclamée. Les institutions républicaines conservent des traits aristocratiques. Elles accordent l'essentiel des pouvoirs de commandement aux grandes familles, aux riches et aux hommes les plus méritants. Le rang social, la fortune et la vertu déterminent ainsi largement la distribution des charges politiques. À travers la reconnaissance publique de la *dignitas* (l'autorité due au prestige) et du *cursus honorum* (long parcours exigé pour accéder à toute fonction), la société romaine continue de véhiculer une conception élitiste du pouvoir.

Au total, si la question de la liberté est aussi centrale pour les Romains, c'est certes parce qu'elle améliore leur sort. C'est aussi et surtout parce qu'elle établit une frontière irrémédiable entre Rome et le reste du monde, et plus généralement entre le citoyen et l'homme soumis, enfermé dans la *servitus* (c'est-à-dire une existence sans droit).

3. La cosmopolis ou l'ambition universelle de Rome

Au-delà de la défense de la liberté du citoyen, le droit est placé au service d'une ambition universelle : la réalisation d'une unité politique sous l'égide de Rome. Jusque-là, les lois, traditions et coutumes des cités méditerranéennes avaient toujours gardé un caractère essentiellement « local ». Dans l'esprit des Romains, le droit n'a pas vocation à se limiter à l'espace confiné de la cité. Au fur et à mesure que s'affiche l'ambition dominante de Rome en Méditerranée (à partir du III^e s. avant J.-C.), il est perçu comme l'instrument permettant d'unifier la *cosmopolis* (littéralement la « cité universelle »). Derrière ce terme, les Romains désignent l'ensemble des peuples qui, par-delà leurs différences de langue et de culture, sont rassemblés dans la communauté universelle dont Rome entend être le cœur. Le droit est donc censé fédérer l'ensemble des hommes dans

une même civilisation et leur dessiner un destin commun.

L'idéal républicain de la *libertas* sera largement contrarié, à partir du 1^{er} s. de notre ère, par l'enracinement du régime impérial : les droits politiques dépendront désormais de plus en plus du bon vouloir de l'empereur. En revanche, le droit continuera d'alimenter le projet universel de Rome. Les premières grandes compilations du droit romain, établies tardivement (v^e-vi^e s.), seront significatives du rôle majeur que continuera de jouer la raison juridique jusqu'au crépuscule de l'Antiquité.

C. De la jurisprudence à la codification, la formation d'un corpus juris

Le droit romain ne forme pas, sous la République et l'Empire, un *corpus* cohérent de règles écrites. S'il a été « redécouvert » au Moyen Âge par l'intermédiaire du *Digeste* (« somme » d'extraits et de textes juridiques divers rassemblés au vi^e s. par l'empereur Justinien), il ne s'est constitué sous l'Antiquité que très lentement, sur plusieurs siècles, par la sédimentation de règles de multiple nature.

1. Les sources du droit romain

Les origines du droit romain sont diverses. Dans le premier siècle de la République, la loi des Douze Tables constitue le premier texte juridique romain ayant force de loi : elle entendait préciser par écrit la répartition des droits civils et politiques entre les grandes familles romaines et les nouveaux arrivants, généralement pauvres. La loi pose ainsi les fondations d'un « droit civil » (*jus civile*) dont la particularité est d'être attaché à la citoyenneté romaine. Mais à l'exception de quelques textes, la loi romaine n'entend pas définir de façon contraignante des règles collectives : la garantie des droits des citoyens relève encore largement de la coutume. Au cours des siècles suivants, c'est moins par la législation que par des mécanismes jurisprudentiels que se développe le droit. Et c'est plus dans le domaine des relations privées que dans l'espace public qu'il s'épanouit.

Sous la République et au début de l'Empire, l'essor du droit romain est stimulé par le développement du commerce et par la nécessité d'entretenir des relations avec les nouveaux foyers romains en Méditerranée. Durant cette période, un travail considérable est accompli par les magistrats chargés de l'organisation des procès : les « préteurs » à Rome et les « gouverneurs » dans les provinces de l'empire. Sous la forme d'édits ou d'attendus particuliers faisant jurisprudence (c'est-à-dire donnant force obligatoire à leur décision pour les futurs procès), ces magistrats concourent au développement d'un « droit prétorien » venant s'ajouter à l'ancien droit civil (souvent pour le renforcer et le compléter, parfois pour le corriger). Le droit romain ne se limite plus, désormais, aux seuls citoyens de Rome : il forme un édifice doctrinal réglementant les libertés et devoirs de tous les individus, libres ou asservis, qui vivent sous la dépendance de la cité du Latium.

De surcroît, à partir du II^e s. avant J.-C., des « jurisconsultes » ne jouant aucun rôle formel dans les procès, mais dont la connaissance de la jurisprudence leur donne une grande autorité, participent activement à l'interprétation et à l'application du droit. C'est ainsi moins par la législation (la « loi » et le « sénatus-consulte ») que par l'édit et le commentaire que le droit romain se développe dans le domaine des activités privées.

2. L'empereur et la loi

Avec le renforcement du régime impérial, la volonté de l'empereur devient une source essentielle du droit romain. La législation impériale (édits, rescrits, décrets, mandats) prend en effet une importance décisive à partir du II^e s. après J.-C., notamment avec la disparition des assemblées qui votaient la loi, la domestication du Sénat et l'abandon de fait des édits prétoriens. Seule la jurisprudence des tribunaux, restant pour un temps indépendante, ainsi que les commentaires de juristes réputés (comme Paul ou Ulpian), peuvent alors influencer sur les décisions de l'empereur. Mais à partir du IV^e s., plus rien ne semble s'opposer à l'autorité des « constitutions impériales » promulguées depuis Constantin (306-337). Celles-ci deviennent l'unique source du droit romain.

Des tentatives de compilation sont alors entreprises afin de donner une cohérence à un édifice doctrinal encore trop éclaté. Le code de Théodose II (écrit en 435-438) constitue ainsi la première véritable tentative publique de compilation des constitutions impériales d'Orient et d'Occident, mais le travail le plus abouti est incontestablement celui de l'empereur d'Orient Justinien. Au

début du VI^e s. (529-533), celui-ci fait successivement paraître le *Code* (recueil rassemblant des constitutions depuis Hadrien), les *Institutes* (manuel à l'usage des étudiants) et surtout le *Digeste* (compilation rassemblant un grand nombre de fragments de jurisprudence et les commentaires des grands juristes).

En dépit de l'important travail de synthèse doctrinale, la partition de l'Empire (395), puis l'incapacité de l'Empire d'Occident à résister aux invasions barbares, contribuent au déclin rapide du droit universel et à l'essor des droits « vulgaires » (propres à chaque province). L'édifice juridique de l'antiquité romaine disparaît pour quelques siècles. Il sera « redécouvert » par les légistes du Moyen Âge et constituera une source inépuisable d'arguments utilisés dans les luttes entre le pape et les grands monarques. Il influera plus largement sur le mouvement de sécularisation du pouvoir politique en Europe et, notamment, sur la formation de l'État moderne.

§ 2. LE GÉNIE DE LA CONSTITUTION ROMAINE

De nombreux historiens de l'antiquité ont souligné qu'il n'existait pas de pensée politique proprement romaine. Il est vrai que la plupart des auteurs latins n'ont fait que reprendre les grandes idées forgées par la pensée grecque et les interroger à la lumière de l'histoire républicaine et impériale. La réflexion romaine s'est constamment nourrie, à cet égard, de la pensée stoïcienne, au moins jusqu'au II^e s. de l'ère chrétienne. Fondé à Athènes par Zénon (III^e s. avant J.-C.), le stoïcisme est un mouvement philosophique prônant la connaissance de la nature, lieu de la sagesse. L'une de ses idées centrales est de considérer la nature comme le lieu où s'exprime la raison. À ce titre, les Stoïciens soutiennent que l'homme, pour accéder à la vie morale (celle de la raison), doit rechercher une vie conforme à sa nature. Inversement, tout homme vertueux doit afficher un mépris pour la vie matérielle, expression d'un monde artificiel qui le détourne de sa vraie nature. Nature et raison étant liées, l'être humain doit pouvoir réfréner ses passions, apprendre le contrôle de soi et afficher un détachement total vis-à-vis du monde qui l'entoure (d'où l'expression contemporaine « être stoïque » pour signifier l'insensibilité aux affectations provenant du monde physique). La

vertu stoïcienne réside essentiellement dans l'exercice de la volonté et la recherche du perfectionnement moral.

Dans la vie politique romaine, le stoïcisme connaît une nouvelle vigueur. Il est utilisé pour rappeler les exigences de la vie morale qui doivent permettre de surmonter tous les obstacles. Il sert surtout de point d'appui à la vision universelle de l'humanité : les hommes étant reliés à une nature commune (insufflée par la loi divine), il est normal qu'ils se retrouvent dans un même mouvement de civilisation. La pensée stoïcienne est ainsi favorable au cosmopolitisme et, plus avant, justifie l'ambition civilisatrice de Rome en Méditerranée, au Nord et dans les régions du Levant. Nombre de philosophes latins contribuent ainsi à diffuser l'idée d'un modèle romain universel. Chacun à sa manière, Polybe, Cicéron, Sénèque et Marc-Aurèle, participent à cette célébration du génie romain.

A. Polybe, de la constitution équilibrée à la dégradation des régimes

Polybe (v. 205-v. 125) est l'un des premiers grands vulgarisateurs romains de la pensée grecque. Né en Grèce, déporté à Rome en 168, il se lie d'amitié avec Scipion Emilien et l'accompagne dans sa campagne victorieuse contre Carthage (en 146). Historien réputé, il analyse en détail l'expansion politique et militaire de Rome. Ses *Histoires* constituent une grande fresque de la période hellénistique et romaine. Convaincu que l'on ne peut expliquer la grandeur d'une civilisation en retraçant simplement les exploits de ses grands personnages, il fait le choix, pour justifier la supériorité de Rome, de décrire minutieusement le fonctionnement de la République. Il parvient ainsi à combiner adroitement l'étude comparée des « constitutions » dont Aristote a été l'initiateur avec la réflexion sur la décadence historique inspirée de Platon (voir [Section 2](#)).

1. La République ou la constitution équilibrée

Les raisons de la suprématie romaine sont à rechercher, selon Polybe, dans la supériorité du régime républicain. Après avoir expliqué les succès de la confédération Achéenne, de Sparte ou de Carthage dans l'histoire antique, en

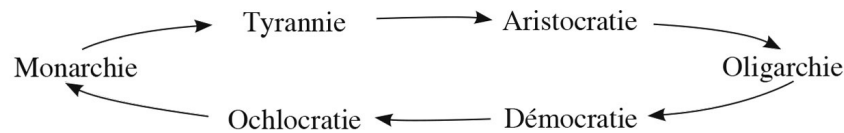
montrant la force de leur constitution, Polybe présente la République romaine comme un régime original tirant sa puissance exceptionnelle du subtil équilibre édifié entre ses institutions. Reprenant la typologie classique des constitutions (monarchie, aristocratie, démocratie), il montre que la République a su réaliser une combinaison vertueuse des différentes constitutions : le pouvoir des deux consuls romains renvoie au modèle de la monarchie, celui du sénat à l'aristocratie et la représentation politique accordée au *populus romanus* à la démocratie. Ainsi, le meilleur régime est pour Polybe celui qui parvient à assurer l'équilibre des différents pouvoirs de façon à ce que chacun ait besoin du soutien des autres et qu'aucun ne puisse imposer seul sa volonté. Là est la condition pour que la constitution ne dégénère pas vers l'omnipotence d'un pouvoir et pour que la concorde soit maintenue entre les plus riches et les plus démunis. On le voit, les *Histoires* de Polybe réactualisent l'idée grecque de la « constitution mixte » : la vertu du modèle romain réside dans l'harmonie qu'il parvient à réaliser entre des pouvoirs dissemblables mais nécessairement solidaires. C'est lui qui permet d'expliquer l'exceptionnelle force de Rome, bien avant les exploits réalisés par ses armées.

2. La théorie de l'anacyclosis

Le régime républicain est gage de stabilité et de puissance. Mais il ne parvient pas, selon Polybe, à se reproduire naturellement. Un processus de dégénérescence est présent dans toutes les formes de gouvernement. S'inspirant de la philosophie de l'histoire platonicienne, il élabore la théorie dite de l'*anacyclosis*. Celle-ci rapporte la décadence des constitutions à une succession de cycles historiques. La forme brute, élémentaire, du pouvoir est la *monarchie* approuvée par les gouvernés et réglée par la justice. Mais celle-ci ne peut que dégénérer en *tyrannie* dès lors que le roi profite de son pouvoir pour se livrer à la concupiscence et combler ses désirs personnels. La tyrannie est alors renversée par les meilleurs citoyens qui fondent une *aristocratie* vertueuse, mais qui ne peut que se détériorer par la corruption des dirigeants et leur désintérêt pour la justice commune. La vie politique se dégrade à nouveau et sombre dans l'*oligarchie* où tous les abus profitent à la minorité gouvernante. Le peuple, soumis et opprimé, est alors incité à prendre le pouvoir et fonder une *démocratie* soucieuse d'accorder à chacun des droits civiques. Mais le peuple n'est jamais raisonnable et les passions de la foule l'emportent vite sur les droits formels. Le régime sombre alors dans une *ochlocratie*, qui n'est autre chose que le règne de la populace. Celle-ci engendre le désordre et la violence. Pour rétablir la

concorde, le peuple n'a dès lors d'autre choix que de se donner un monarque dont la vertu est exemplaire. Le cycle de décadence est alors parcouru. Il peut se reproduire à nouveau.

L'anacyclosis



La pensée de Polybe est profondément déterministe. Elle ne met pas l'accent sur la complexité des équilibres internes entre les groupes et les institutions dans chaque société. Elle idéalise le fonctionnement de la République romaine et ne mentionne pas les profondes tensions qui séparent les grandes familles de *nobiles* et les représentants de la plèbe. Elle ignore singulièrement les changements d'équilibre dans la vie politique romaine, marqués tantôt par les périodes de renforcement de l'aristocratie, tantôt par l'ouverture du régime aux revendications populaires (une ouverture qui s'exprime par exemple, peu avant la mort de Polybe, dans le programme des Gracques). Malgré la richesse des interprétations, l'analyse est donc partielle. L'étude scrupuleuse de Cicéron tentera d'en combler les incertitudes.

B. Cicéron, de la loi naturelle à la res publica

Brillant orateur, avocat influent, homme politique parvenu aux plus hautes fonctions (le consulat), admiré par ses contemporains, allié de Pompée puis de César, ennemi juré de Marc Antoine (qui décidera de son assassinat), Cicéron (106-43) est l'une des plus illustres figures de la pensée politique romaine. Profondément humaniste, accordant une place essentielle à la morale, sa réflexion est aussi l'une des plus belles expressions de l'esprit juridique et du souci d'universalité qui dominent les débats politiques sous la République.

La pensée cicéronienne est directement inspirée par la succession de crises politiques qui secouent Rome au 1^{er} s. avant J.-C. (conjuraison de Catilina en 63

avant J.-C., assassinat de Pompée en 48, meurtre de César par Cassius et Brutus en 44, lutte entre ces derniers et Marc Antoine en 42, puis entre celui-ci et Octave en 31). Cicéron entend lutter contre les conspirations, les complots et les crimes en restaurant l'autorité de l'État, et plus précisément en imposant le respect du droit dans la conduite des affaires publiques. Ses deux œuvres politiques majeures, *De Republica (De la République)* et *De Legibus (Des lois)*, sont fortement influencées par la pensée « naturaliste » des Stoïciens. Elles s'inspirent également de la méthode dialectique des maîtres grecs (par la rédaction de « dialogues » mettant en scène des philosophes et des hommes publics). Le magistrat romain y reconstitue l'histoire de Rome à la manière de Polybe. Mais surtout, il pose les conditions d'une nouvelle organisation des pouvoirs. Cicéron rappelle à cet égard l'importance de la « loi naturelle » en politique, la nécessité de recourir à la raison et à la connaissance comme outils de gouvernement, ainsi que les exigences d'un régime fondé sur la *res publica* (la « chose publique »).

1. Loi humaine et loi naturelle

Conformément à la pensée stoïcienne, Cicéron estime que la « droite raison », la pensée universelle qui permet de rechercher le juste et le bien, découle de l'ordre de la nature. Elle s'incarne en effet dans la « loi naturelle » (la *summa lex*) qui régit l'ordre universel. Celle-ci est présente dans tous les êtres. Elle est à la fois antérieure et supérieure à tous les actes humains. Elle s'exprime aussi, au niveau de la société, dans les relations naturelles qui s'établissent entre les hommes. Dès lors, pour ceux qui briguent le pouvoir, il est toujours vain de tenter de contrarier la force suprême et immuable de la nature : la sagesse politique consiste, en toute circonstance, à élaborer des lois humaines qui reproduisent fidèlement les exigences de la loi naturelle. En procédant de cette façon, Cicéron est le premier à formuler explicitement une distinction entre, d'un côté, les lois positives, productions humaines imparfaites, contingentes et changeantes, et de l'autre, la norme suprême, universelle, permanente et incontestable, expression de la nature et de la raison divine. La distinction est fondamentale : elle influencera, à partir du XII^e s., la réflexion sur la fonction et la place du droit dans l'organisation de la société politique. Elle est surtout fondatrice de la différence établie entre « droit naturel » et « droit positif », c'est-à-dire entre les valeurs fondatrices de la société d'un côté et les règles humaines qui n'en sont que la traduction juridique de l'autre.

2. Le gouvernement et la raison

S'il fait confiance à une loi transcendante, Cicéron n'en considère pas moins la rationalité humaine comme un instrument essentiel de gouvernement. La faculté de juger et de raisonner constitue une ressource inestimable pour produire des lois humaines (*Des Lois*, I). Ce constat engendre deux conséquences importantes. Tout d'abord, les dirigeants doivent délaisser la mythologie et les superstitions. Celles-ci ne peuvent les aider à aboutir à des décisions justes. Au contraire, ils doivent faire confiance à leur esprit critique et à leur faculté de réflexion (exposer des arguments, les confronter, aboutir à des conclusions). Ensuite, pour diriger la cité, les gouvernants doivent avoir une expérience concrète du pouvoir et maîtriser tous les savoirs relatifs aux lois, aux constitutions, aux ressources publiques, à l'administration, à l'organisation des armées, à l'histoire des sociétés et à la géographie (*Ibid.*, III). Associée à la capacité d'éloquence (qualité indispensable pour gouverner), la connaissance constitue une vertu essentielle des dirigeants. Elle est le gage de bonnes décisions dans la mesure où elle renforce l'autonomie du jugement.

3. La res publica cicéronienne

Il reste que Cicéron ne peut concevoir l'ordre politique à Rome sans la participation du peuple. En effet, la recherche de la conformité à la loi naturelle ne doit pas empêcher les magistrats d'obtenir l'adhésion des gouvernés, car la « chose publique » (*res publica*) est la « chose du peuple » (*res populi*). À cet égard, le peuple est bien plus qu'une masse inorganique ; il est une communauté de citoyens rassemblés « par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts » (*De la République*, I). Dans cette conception, le pouvoir juste est forcément placé au service de la société. À l'inverse, il perd toute légitimité lorsqu'il devient l'instrument d'une faction.

La position de Cicéron a deux conséquences importantes. Tout d'abord, les magistrats n'ont pour fonction que d'appliquer strictement le droit dans l'intérêt de tous. Ils ne font que représenter la loi. Ils doivent se rappeler qu'ils sont soumis aux lois qu'ils édictent et que leurs fonctions créent des obligations dont ils sont tenus de se montrer digne. Leur honneur réside dans le dévouement et la loyauté dont ils font preuve à l'égard des citoyens. Ensuite, la république doit promouvoir une répartition « équilibrée » des droits et des devoirs, qui à la fois sanctionne la valeur des individus et protège les droits des gouvernés. Il s'agit,

d'un côté, de reconnaître les différences d'aptitude et de rang mais aussi, de l'autre, de respecter l'égalité formelle des droits civiques.

Ainsi, la *res publica* de Cicéron n'opte ni pour un pouvoir populaire ni pour un gouvernement des meilleurs. Elle ne correspond de fait à aucun des régimes identifiés par la pensée grecque. Reprenant le thème de la constitution mixte, elle s'appuie sur une juste répartition des pouvoirs établie sur la base de différentes constitutions : comme Polybe, Cicéron trouve bon qu'il y ait dans la république romaine « une autorité supérieure et royale, une part faite aux grands et aussi des affaires laissées au jugement et à la volonté de la multitude ». Il ajoute ainsi : « s'il n'y a pas équilibre dans la cité des droits, des fonctions et des charges, de telle façon que les magistrats aient assez de pouvoir, le conseil des grands assez d'autorité, le peuple assez de liberté, le régime ne peut avoir de stabilité » (*De la République*, II).

On le voit, Cicéron n'exclut pas le rôle joué dans la république par le « prince » (*princeps*) dès lors qu'il agit dans le respect des lois et se fait le défenseur de la chose publique. Celui-ci n'est toutefois pas un roi : il est simplement le meilleur citoyen. Il ne constitue que le « premier entre les pairs » (*primus inter pares*). Du modèle aristocratique, Cicéron retient le rôle essentiel du Sénat dans le contrôle exercé sur les magistrats. Enfin, la *libertas* accordée aux citoyens autorise ces derniers à élire leurs magistrats et leurs sénateurs, mais elle ne doit pas aboutir à la promotion d'un gouvernement populaire. Le *populus* reste inconstant, toujours manœuvrable. Il est incapable d'identifier l'intérêt général. Il a besoin de chefs, d'hommes supérieurs, pour le diriger dans le sens de la justice et de la morale.

Le projet de la *Res Publica*, fondé sur la juste proportion des pouvoirs, est subtil : il a pour but d'éviter la corruption des gouvernants sans pour autant donner le pouvoir au peuple. Il restera néanmoins lettre morte comme le montrent les années qui suivent l'assassinat de Cicéron par Marc Antoine (en 43). À compter de l'attribution du titre d'*augustus* à Octave (en 27), la figure de l'empereur ne cessera de prendre l'ascendant sur les autres institutions. S'ouvre ainsi une période de quatre siècles marquée par la concentration extrême du pouvoir.

C. L'attitude morale du prince en question

Les débuts de l'Empire montrent très vite la faiblesse des « constitutions ». Celles-ci se révèlent en effet incapables de limiter le renforcement de l'autocratie à Rome. Leur capacité à assurer le bien et la justice, jusque-là vantée par tous les philosophes, est clairement contestée. Avec Octave, le « Principat » est institué : le régime repose désormais sur un partage fictif du pouvoir entre le « premier citoyen de Rome » qui prend en charge l'administration de la cité latine et des provinces frontalières, et le Sénat à qui est attribuée la gestion des provinces plus lointaines. Certes, les sénateurs opposent dans les premières décennies de l'ère chrétienne une réelle résistance à l'empereur. Mais ils sont progressivement mis au pas. À la fin du 1^{er} s. après J.-C., le bon vouloir impérial l'emporte largement sur les actes du Sénat. En la personne de César Auguste, l'empereur concentre très vite tous les pouvoirs de commandement. Son droit de commander (*imperium*) est sans limites. En tant qu'*imperator*, il est le chef suprême des légions. En tant que *princeps* (« le premier » d'entre tous), il est le plus haut magistrat de la cité, cumulant tous les pouvoirs consulaires. Il dispose ainsi de la *potestas* : le pouvoir du règne temporel, le pouvoir d'administrer la cité et de rendre la justice. Mais plus que cela, le titre d'*augustus* qui lui est attribué donne à ses décisions une force inégalée. Il désigne en lui une personne sacrée disposant de l'*auctoritas* : le pouvoir spirituel fondé sur la légitimité religieuse. Au total, s'incarnent en lui les trois principaux pouvoirs de commandement de la société : le pouvoir civil, le pouvoir militaire, le pouvoir spirituel.

La disparition du modèle républicain conduit les savants romains à infléchir sensiblement leur discours. Pour la plupart, ils ne cherchent plus à vanter les mérites du meilleur régime en s'attardant, à la manière de Polybe ou de Cicéron, sur les agencements institutionnels les plus favorables à la vie commune. L'objet de leur réflexion est désormais le comportement individuel du *princeps*. Ils expriment l'inquiétude face au risque d'arbitraire qui peut caractériser l'exercice du pouvoir. Ainsi, à l'évolution de la vie politique vers l'autocratie impériale correspond une littérature politique s'interrogeant sur l'attitude morale du prince et sur son rôle dans l'histoire. L'influence du stoïcisme redevient ici majeure. La question de l'harmonie entre le pouvoir et la nature (en particulier la droite raison et la justice qui lui correspondent) devient l'une des questions centrales de la philosophie politique. Les interprètes romains du stoïcisme entendent bien replacer la morale au centre de la réflexion sur le pouvoir.

1. Sénèque et la clémence politique

L'œuvre de *Lucius Annaeus Seneca* (4-65) est l'une des plus emblématiques de l'école stoïcienne qui domine la pensée romaine durant les premiers siècles de l'Empire. Né à Cordoue, très tôt intéressé par la philosophie, il entame à moins de trente ans une brillante carrière politique à Rome (comme questeur, puis comme sénateur), avant d'être exilé en Corse par l'empereur Claude, puis rappelé par Agrippine pour assurer l'éducation de son fils Néron. Sénèque est assez représentatif de ces brillants esprits romains qui, par leurs qualités d'orateur, ont rapidement gravi les échelons du pouvoir. Il put, en tant que précepteur puis conseiller de Néron, exercer une certaine influence sur son disciple. Il devint même consul de Rome en 57. Toutefois, tentant en vain de modifier le comportement despotique de l'empereur, il tomba en disgrâce en 62. Accusé d'avoir participé à la conspiration de Pison, Néron lui intima l'ordre de se suicider.

L'œuvre de Sénèque est avant tout une philosophie morale : composée de manuels, de lettres, de dialogues et de tragédies, elle cherche à poser les conditions du meilleur comportement pour une vie heureuse consacrée au bien et à la justice. Dans une satire de la cérémonie de déification de Claude, il expose à pas feutrés la critique du pouvoir autocratique d'un homme qui ne tire plus sa légitimité du soutien de son peuple. Le traité de morale *De Clementia* (*Sur la clémence*), rédigé avant sa disgrâce, expose les devoirs du prince et exalte sa vertu idéale : la clémence (que Sénèque oppose à la cruauté). Celle-ci est bien la marque du pouvoir suprême car seul celui qui commande est en mesure de l'accorder. Elle est surtout l'expression d'une sagesse qui refuse l'usage de la violence comme instrument de pouvoir. Le traité *De Beneficiis* (*Sur les bienfaits*) expose quant à lui les vertus sociales dont devrait faire preuve la *nobilitas* romaine : la vertu essentielle consiste à savoir distribuer les bienfaits autant qu'à les recevoir. Plus globalement, l'ensemble des œuvres morales de Sénèque invite, pour accéder à la « vie heureuse » et à la « tranquillité d'âme », à rechercher une vie équilibrée sachant associer l'engagement public et une démarche contemplative invitant au retrait du monde. C'est là le gage d'une sagesse ouverte à ceux qui sont les plus instruits.

2. Marc Aurèle et le respect de la raison naturelle

Les écrits politiques de l'empereur Marc Aurèle (121-180) sont également très inspirés par la morale stoïcienne. Dans ses *Pensées*, rédigées à la fin de sa vie, il expose les principes d'une action raisonnable dans la conduite du pouvoir, sous

la forme de courtes notes (le plus souvent des aphorismes). Il prône une attitude morale axée sur la bonté, la simplicité et la justice. « Comme tu es l'un des membres dont se parachève le corps social, que chacune de tes actions parachève de même la vie sociale, se dit-il à soi-même. Tout action de toi qui ne se rapporterait pas [...] au bien social, désorganise la vie du tout, elle l'empêche d'être un » (IX, 23).

Reprenant une distinction formulée par Sénèque avant lui, Marc Aurèle soutient que tout dirigeant doit savoir, pour être juste, distinguer deux sociétés. La première est la société de la nature où domine la raison universelle : inscrite à la fois dans le cosmos et dans la nature humaine, associant à la fois les dieux et les hommes, elle définit un destin commun que tout homme doit chercher à reproduire fidèlement. La seconde est la société qui associe les hommes dans la cité. Les devoirs de l'empereur y sont cruciaux : celui-ci doit être instruit et agir en philosophe afin de ne pas se livrer aux bassesses et à la violence. « L'intérêt de chacun découle de sa constitution et de sa nature ; et ma nature à moi est raisonnable et sociable » écrit-il (VI, 44). C'est ainsi à travers une doctrine de la *dignité* personnelle, qui implique de respecter la raison naturelle, mais aussi de se conformer à la vertu philosophique, que l'homme d'État peut espérer faire le bien et défendre un idéal de justice.

La pensée stoïcienne défend une morale de l'action raisonnable, de l'équilibre et de la mesure. Elle ne semble toutefois pouvoir freiner l'évolution de l'ordre politique romain vers la concentration du pouvoir. L'empereur devient une puissance absolue, maniant la violence politique tout en continuant de puiser sa légitimité dans le soutien du peuple (car la société romaine continue de rejeter tout principe monarchique). Dans le même temps, l'incapacité à régler le problème des successions ouvre un jeu permanent de luttes et de complots au sommet du pouvoir, notamment entre les chefs militaires. À partir du III^e s., l'empire unifié résiste de plus en plus difficilement aux luttes intestines à Rome et aux guerres qui se multiplient aux frontières de l'empire.

C'est dans ce contexte de décadence politique que se développe la prédication chrétienne. Malgré les persécutions, le christianisme s'étend rapidement au-delà de son bassin d'origine, la Palestine. En 313, la conversion de l'empereur Constantin en fait la religion de tout l'empire. Ayant conquis l'ensemble du bassin méditerranéen au V^e s., la religion du Christ ne cessera désormais d'influer sur les nouvelles conceptions du pouvoir dans l'Europe médiévale. Mettant radicalement en cause la pensée rationnelle de l'antiquité, elle conduit

pendant de longs siècles à une mise en parenthèse de l'héritage légué par la philosophie grecque et les institutions romaines.

Bibliographie

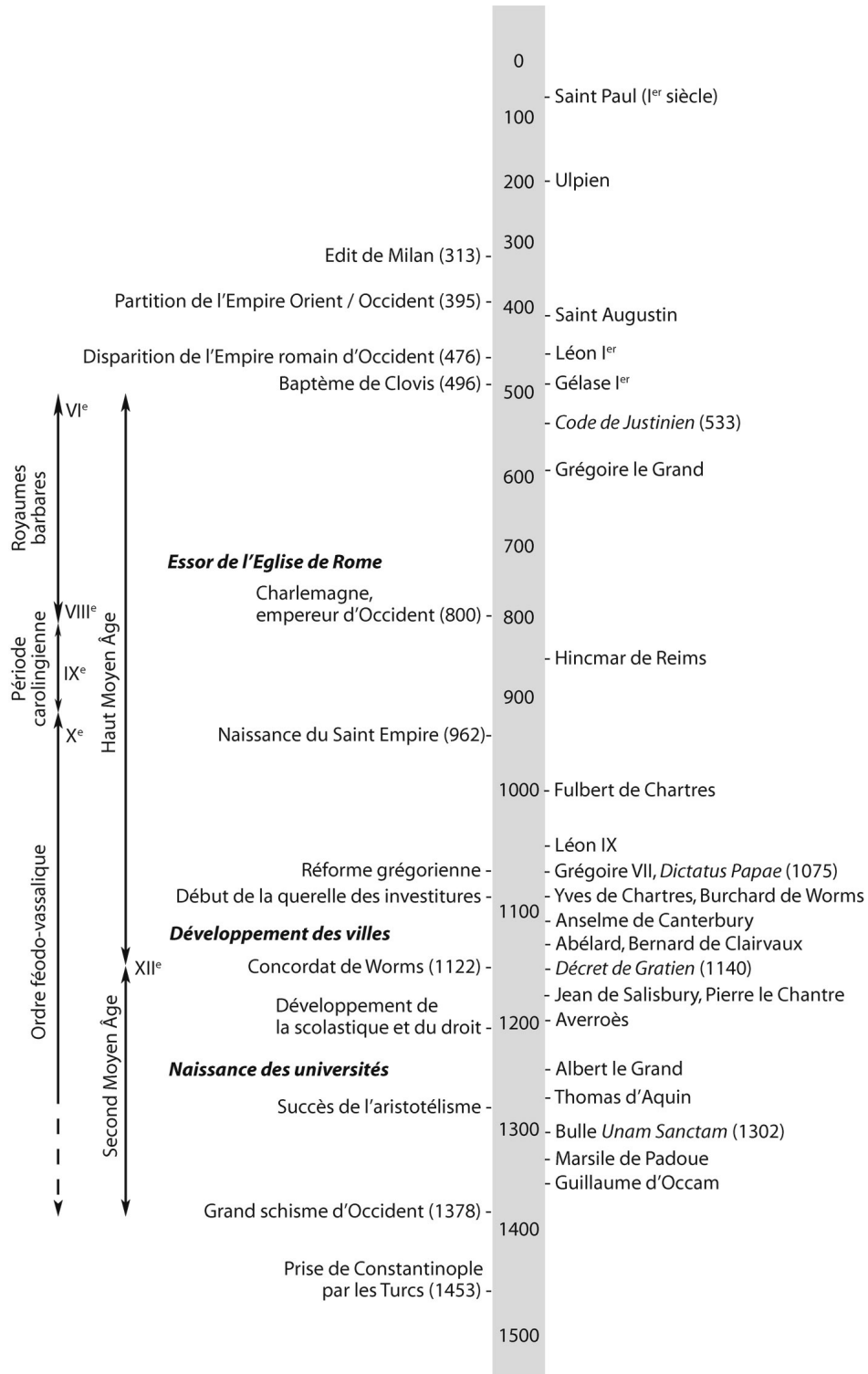
Œuvres citées

- ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993.
ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Pocket, 2002.
CICÉRON, *De la République* suivi de *Des Lois*, Garnier-Flammarion, 1965.
HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 2011.
MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Arléa, 2004.
POLYBE, *Histoires*, Paris, Belles-Lettres, 1992.
PLATON, *Protagoras Euthydème Gorgias*, Paris, GF-Flammarion, 1997.
PLATON, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2002.
PLATON, *Le politique*, Paris, GF-Flammarion, 2003.
PLATON, *Les Lois* (extraits), Paris, Gallimard, Folio, 1997.
THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Belles-Lettres, 1962.

Pour aller plus loin

- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014.
AUBENQUE Pierre (dir.), *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993.
BERNSTEIN Serge, MILZA Pierre, *Histoire de l'Europe : L'héritage antique*, Paris, Hatier, 2015.
BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, tome I : *L'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.
BRUN Jean, *les présocratiques*, Paris, PUF, 2003.
DROIT Roger-Pol (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991.
CHAMOIX François, *La civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, 1993.
FINLEY Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003.
GAUDEMET Jean, CHEVREAU Emmanuelle, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, LGDJ, 2014.
GRIMAL Pierre, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion, 2009.
HUMBERT Michel, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 2014.
MICHEL Alain, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, Paris, A. Colin, 1969.
MOATTI Claude, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à l'époque républicaine*, Paris, Le Seuil, 1997.
MOSSÉ Claude, *Politique et société en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1999.

- NICOLET Claude, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, A. Colin, 1976.
- NICOLET Claude, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 3^e éd., 1989.
- ROMEYER DHERBEY Gilbert, *Les sophistes*, Paris, PUF, 2012.
- ROMILLY Jacqueline (de), *La loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*, Paris, Belles-Lettres, 2002.
- SCHIAVONE Aldo, *Lus : l'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2011.
- VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF, 2013.
- VERNANT Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1998.
- VEYNE Paul, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Points, 2015.
- WATTEL Odile, *La politique dans l'Antiquité grecque*, Paris, A. Colin, 1999.



Chapitre 2

La pensée politique au Moyen Âge :

de l'ordre chrétien à la « renaissance » philosophique

La période du Moyen Âge, qui s'étend de la fin du v^e s. (dislocation de l'Empire romain d'Occident) au xiv^e s. (apparition des premières formes de l'État moderne), a pendant longtemps été perçue comme une phase de déclin civilisationnel. Au début du xx^e s., les historiens considéraient encore l'ensemble de la période comme un âge sombre miné par la violence, les guerres, les invasions barbares, les superstitions et le dogmatisme religieux. L'histoire médiévale contemporaine a permis de relativiser ce jugement. De nombreux auteurs ont montré qu'il était réducteur de considérer le Moyen Âge comme une longue parenthèse entre les sociétés civiques de l'Antiquité et les États modernes, et sur le plan des idées, comme un vaste désert intellectuel entre deux périodes de très grande activité culturelle. Il convient ainsi de distinguer plusieurs périodes. Du vi^e au xi^e s., l'Occident est marqué par la disparition des structures politiques héritées du monde gréco-romain, auxquelles se substituent des « royaumes barbares » (vi^e-viii^e s.) puis, après la tentative carolingienne de restauration de l'empire (début ix^e s.), la société féodale (fin ix^e-xi^e s.). Cette dernière ne disparaît pas entre le xii^e et le xiv^e s. Mais durant ces trois siècles, l'Occident médiéval est marqué par une transformation rapide de ses structures sociales, économiques et culturelles, à l'origine des grandes mutations politiques et intellectuelles des xv^e-xviii^e s. (apparition de l'État monarchique,

reconnaissance philosophique de l'individu, développement de la pensée rationnelle).

Sur le plan des idées, le Moyen Âge est marqué en tout premier lieu par l'expansion extraordinaire de la religion chrétienne. Dans la phase historique de « christianisation » de l'Occident (VI^e-XI^e s.), le politique perd progressivement son autonomie et ne se définit qu'en rapport avec la religion. Certes, la prédication chrétienne se présente essentiellement comme une « doctrine de la foi ». Elle refuse à cet égard toute immixtion dans les questions temporelles. Mais en réalité, les penseurs chrétiens tirent de la parole du Christ des conceptions politiques d'une rare originalité : en établissant une frontière entre l'ordre divin et la société des hommes, ils forgent une doctrine qui est l'une des principales sources du processus historique, propre à l'Occident, de séparation des pouvoirs « séculiers » et des autorités « spirituelles » (section 1). À la fin du XI^e s., la société médiévale entre dans une période de renouveau intellectuel et moral sans précédent, marquée par la redécouverte de la philosophie et l'essor de la pensée juridique, nouveaux défis posés à la théologie. Durant cette période d'intense renouvellement, savants et clercs découvrent de nouveaux savoirs qui leur permettent de réinterroger la conception chrétienne de l'univers, tantôt pour l'enrichir, tantôt pour l'amender. Ainsi, en moins de deux siècles, la théologie n'apparaît plus comme la source unique et incontestable de la réflexion sur l'homme et la société. Elle doit compter désormais avec des savoirs « profanes » (le droit, la philosophie, les arts libéraux) qui imposent des idées nouvelles et des formes de raisonnement plus rationnelles. C'est dans ce contexte général de transformation de la pensée que l'on peut comprendre l'essor des premières doctrines politiques qui mettront à mal l'interprétation chrétienne de la justice et du pouvoir (section 2).

Section 1

Religion et politique dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : vers la séparation des sphères temporelle et spirituelle

La révélation chrétienne se présente comme une doctrine du salut vouée au rachat de l'humanité. Elle introduit une rupture avec le judaïsme dans la mesure où elle affirme la nécessaire séparation du religieux et du politique. Elle invite en effet les chrétiens à suivre la voie de Dieu, engagement du seul ressort de la foi, et les enjoint pour cela de ne pas s'impliquer dans les affaires terrestres. Cette affirmation aura des conséquences importantes : elle favorisera l'essor d'une Église romaine autonome et bien organisée, toujours soucieuse de rester à l'écart des pouvoirs temporels. Mais cette distinction du religieux et du politique ne doit pas laisser imaginer que le christianisme se développe au fil des siècles indépendamment d'une réflexion sur les fondements et les limites du pouvoir. Elle ne doit pas laisser penser non plus que le pape, chef de l'Église, est voué à rester une simple autorité spirituelle à l'abri des jeux de puissance entre monarques, princes et seigneurs.

L'irrésistible ascension du christianisme

Durant les trois premiers siècles de notre ère, le christianisme ne cesse de gagner du terrain dans l'Empire romain. Les chrétiens s'attirent rapidement l'hostilité des empereurs. Certes, ils affichent leur loyalisme politique à l'égard de Rome. Mais ils refusent de participer au culte impérial et prêchent une parole de paix étrange pour des Romains épris de guerres et de conquêtes. Refusant l'idée de « peuple élu », ils portent de surcroît un message universel et pratiquent la conversion par le biais du baptême. La religion du Christ a donc un formidable potentiel de développement. Elle ne peut qu'inquiéter le pouvoir

central de Rome. Persécutés, les chrétiens n'en continuent pas moins de prêcher la non-violence, vivent leur condition sous la forme du martyr et attirent de nouveaux fidèles. La situation évolue subitement lorsque l'empereur Constantin fait du christianisme la religion officielle de l'empire en 313 (édit de Milan), puis réunit le Concile de Nicée en 325 (premier concile œcuménique de l'Église chrétienne). Dès lors, les évêques chrétiens ne cessent d'étendre leur influence tout en cherchant, le plus souvent, à maintenir leur religion hors de la tutelle impériale.

À la mort de l'empereur Théodose (395), l'Empire est partagé en deux entités. Le christianisme suit dès lors deux voies distinctes. En Orient, le maintien d'une structure impériale (l'empire d'Orient, puis l'empire byzantin) conduit progressivement à l'intégration des pouvoirs politiques et religieux sous l'autorité de l'empereur. En Occident, la chute rapide de l'empire (476) qui suit les invasions barbares laisse subsister une Église relativement puissante. Celle-ci se place sous l'autorité du pape, évêque de Rome, successeur de Pierre qui a reçu sa mission évangélique directement du Christ (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église »). Désormais, aucun monarque (pas même l'empereur d'Orient) n'aura assez de puissance pour mettre définitivement l'Église de Rome en tutelle.

Religion et politique

Aux ^v^e-^{vi}^e s., la prédication chrétienne devient la principale source d'inspiration des réflexions sur le pouvoir. Doctrine de la consolation et de l'espoir, elle porte un message délivrant des réponses fondamentales sur la vie humaine et la vie sociale (abordant l'origine du monde et de la société, l'existence d'une puissance suprême, la place des hommes dans l'ordre de la nature, la vie terrestre et la mort, la souffrance et les inégalités, l'amour et la guerre...). Elle restera pratiquement la seule connaissance savante durant tout le Haut Moyen Âge, avant d'être confrontée, à partir du ^{xii}^e s., au renouveau spectaculaire de la philosophie et du droit.

Les liens entre la pensée religieuse et les représentations politiques au Moyen Âge sont particulièrement complexes. Sur le plan doctrinal, la religion chrétienne défend la thèse de la séparation éternelle du spirituel et du temporel. Dans la réalité, l'histoire du Haut Moyen Âge est loin de suivre ce fondement doctrinal : les institutions politiques médiévales sont en effet fondamentalement marquées par la confusion du religieux et du politique. On peut en retenir deux

raisons principales.

Les docteurs de l'Église puis les théologiens n'hésitent pas, tout d'abord, à émettre de nombreuses opinions sur les sources et la nature du pouvoir temporel, le plus souvent dans le but de protéger l'autonomie et les prérogatives de l'Église. En s'inspirant de la lecture des Écritures, ils formulent ainsi des sentences abordant des questions proprement « politiques » : l'origine de la puissance dans la société, l'administration de la justice ou encore les relations entre les pouvoirs séculiers et la papauté. À cet égard, la place essentielle tenue par le dogme dans la formulation de doctrine chrétienne a des effets importants : en interdisant toutes les interprétations théologiques « locales » qui ne sont pas ratifiées par les conciles romains, le dogme favorise l'essor d'une doctrine politique unifiée dans l'ensemble de l'Occident christianisé.

Ensuite, le lien étroit entre la doctrine chrétienne et la pensée politique tient en grande partie au fait que l'Église de Rome se transforme peu à peu en pouvoir temporel entre le IX^e et le XI^e siècle. La papauté profite pour cela de sa forte centralisation et de sa reprise en main des clergés locaux. Elle bénéficie également du mouvement de fragmentation politique qui affecte le continent européen (dislocation des grands royaumes hérités de la période carolingienne, naissance du système féodal). Les papes deviennent aussi puissants que les grands rois. Ils ne se contentent pas de la direction spirituelle de la chrétienté. À la tête de la seule organisation universelle, ils rêvent désormais de la constitution d'un vaste royaume sous l'égide de Rome. Les pouvoirs séculiers ne peuvent faire autrement, dans ce contexte, que de lutter sur le terrain de la religion en tentant de légitimer leur pouvoir par référence à la théologie chrétienne, de se réapproprier un rôle religieux et de tenter d'inféoder les clergés locaux.

Au total, la société médiévale n'envisage pas la vie terrestre en dehors de la volonté divine : la représentation de l'ordre social découle entièrement de la vision chrétienne d'un univers soumis à la toute-puissance de Dieu. Le politique et le religieux se confondent largement au point que le pape rêve d'un rôle temporel et que les rois les plus puissants se voient souvent comme des représentants de Dieu. Le grand paradoxe de l'histoire médiévale est néanmoins que cette intimité des liens entre religieux et politique cohabite toujours avec l'idée théologique d'une séparation infinie entre le spirituel et le temporel. Il faudra attendre les derniers siècles du Moyen Âge pour que cette idée commence à exercer des effets concrets en contribuant à la naissance d'États « sécularisés » (littéralement : qui sont « dans le siècle », c'est-à-dire dans la vie profane).

§ 1. LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE ET LA DISTINCTION DES SPHÈRES

La parole chrétienne prêche une conception de la foi et de la justice qui, dès les Évangiles, établit une distinction entre le sacré et le politique. Au cours des premiers siècles de notre ère, cette distinction s'impose progressivement comme un principe théologique majeur.

A. Le message du Christ

En amont de la révélation chrétienne, la tradition biblique de l'Ancien Testament exprime déjà une grande méfiance à l'égard des royautés, lieu du pouvoir politique. La parole des Prophètes enjoint les hommes à rechercher leur salut dans une quête intérieure et la recherche de Dieu, dans un engagement proprement spirituel éloigné du monde de la cité. L'expérience de la vie profane expose les hommes à toutes les tentations. À l'image de la Babylone de Nabuchodonosor, la cité est le lieu de la débauche, de la violence et de la corruption. Il y règne forcément l'injustice sociale. Le judaïsme s'oppose ainsi clairement aux conceptions forgées par la civilisation gréco-romaine : alors que les Grecs et les Romains ont confiance dans les vertus civiques et l'organisation de la cité pour réaliser le Bien, les hommes de la Bible affichent un mépris et un sentiment de supériorité à l'égard des pouvoirs temporels. Ils ont la certitude que la justice est une affaire proprement divine et que les hommes « justes » doivent nécessairement s'éloigner des affaires de la cité. C'est cette intuition que reprend le message du Christ.

1. Le Nouveau Testament et la justice de Dieu

Peu avant sa condamnation à la crucifixion, Jésus de Nazareth déclare au procureur romain Ponce Pilate qui lui demandait s'il se reconnaissait comme le Roi des Juifs : « Ma Royauté n'est pas de ce monde ». Il ne fait alors que reprendre le message qu'il n'a cessé de répandre en Judée : le salut des hommes

ne dépend en rien de leur vie terrestre, mais de la place qu'ils auront, après leur mort, dans le « Royaume de Dieu ». La parole du Christ rompt ainsi clairement avec l'idée que la justice pourrait se réaliser par une transformation du monde social et politique : elle proclame que celle-ci ne peut s'accomplir que par la conversion des cœurs, la recherche d'une vie guidée par la foi. Tout homme étant pécheur, il ne peut s'acquitter de sa dette et obtenir la rédemption qu'en poursuivant une voie interne, individuelle, recherchant le sacrifice envers autrui, la miséricorde et l'amour de Dieu. Seul le Jugement de Dieu, après la mort, compte car il permet d'accéder à la « vie éternelle ». Les fins de l'existence changent donc radicalement : elles reposent entièrement sur l'accès au monde céleste. L'espérance des hommes est « hors du monde ».

La prédication chrétienne défend une conception inédite de la justice. Dans le *Sermon sur la Montagne*, Jésus défend l'idée que la justice de Dieu est distincte de la justice des hommes. En refusant la « Loi du Talion » inscrite dans la tradition talmudique (« œil pour œil, dent pour dent »), il rompt avec une conception ancienne de la justice axée sur la réparation des fautes commises *entre* les hommes. Il dissocie clairement d'un côté une justice humaine qui cherche à maintenir le lien social et, de l'autre, une nouvelle justice, d'ordre éthique, qui s'accomplit dans les conduites morales et n'attend aucune réponse ici-bas. Ainsi est posée l'idée d'une distinction immuable entre l'ordre politique où se règlent les affaires humaines et l'ordre spirituel où le fidèle, par la recherche de la grâce de Dieu, accède au Salut éternel dans le Royaume des cieux.

La parole du Christ prolonge donc la tradition biblique par sa méfiance à l'égard du pouvoir politique. Mais elle défend une morale tout à fait nouvelle. La Loi juive ancienne condamne les pouvoirs temporels pour leur violence. Elle enjoint les hommes à se défendre contre les agressions extérieures. La prédication de Jésus, de son côté, justifie l'éloignement du politique pour des raisons proprement spirituelles : l'amour de Dieu et le salut de l'âme. Elle délivre un message de paix qui invite à répliquer à la violence par l'exemplarité de l'amour (« si quelqu'un te gifle la joue droite, tend-lui encore l'autre »). Aussi le Christ ne condamne à aucun moment les pouvoirs terrestres. Au contraire, il enjoint les fidèles à ne pas se révolter : l'existence étant tout entière tournée vers le rachat de l'âme, ils n'ont en effet aucun droit pour juger ceux qui les gouvernent. C'est ce que rappelle la fameuse allégorie de « l'impôt dû à César » : à des Pharisiens qui lui demandèrent s'il était justifié de payer l'impôt à l'empereur, Jésus leur répondit : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Cette formule, reprise par tous les Pères de l'Église, forge

une conception duale du monde opposant distinctement deux ordres séparés. Elle justifie l'autonomie des fidèles à l'égard de tout pouvoir. Elle fonde l'argument central à partir duquel l'Église chrétienne construira sa doctrine « politique ».

2. La conception paulinienne du pouvoir

Paul (v. 5-15-v. 62-67) est l'un des premiers Pères de l'Église (on nomme ainsi tous ceux qui contribuent à l'élaboration de la doctrine chrétienne dans les premiers siècles du christianisme). Juif converti au christianisme à la suite de la célèbre vision du « chemin de Damas », il est l'auteur de treize *Épîtres* qui apportent une contribution essentielle à l'interprétation des Évangiles. Sa doctrine reprend la distinction établie par le Christ entre le Royaume de Dieu et le gouvernement de la cité. Il est le premier, néanmoins, à poser le principe de l'antériorité et de la supériorité de l'ordre divin sur celui des hommes ; paradoxalement, cette idée le conduit à soutenir une théorie de l'obéissance absolue au pouvoir civil.

Dans l'*Épître aux Corinthiens*, Paul considère que la « justice chrétienne » (ou « loi nouvelle ») est supérieure à celle de la Loi juive ancienne révélée par Moïse. La première doit sa supériorité au fait qu'elle relève de la *foi*. Elle est une « justice universelle » exprimant les finalités que Dieu assigne à la vie humaine, à tous les hommes quels que soient leur condition sociale, leur rang et leur origine. Elle incarne en particulier le passage du règne de la *chair*, lieu de concupiscence et de désordre, à celui de la *grâce*. Cela ne signifie pas à ses yeux que la Loi du judaïsme soit disqualifiée ; elle doit être respectée. Mais elle est secondaire et ne saurait être appliquée en dehors de la volonté de Dieu.

La supériorité de l'ordre divin est encore plus nettement affichée dans l'*Épître aux Romains* où Paul affirme que tout pouvoir est nécessairement l'œuvre de Dieu (*omnis potestas a Deo*). Dieu est à l'origine de tout. Il n'est point de pouvoir temporel qui n'en procède. Paul n'en déduit pas que les autorités politiques doivent se soumettre à l'Église (ce que se chargeront de faire, quelques siècles plus tard, les partisans d'un gouvernement « théocratique »). Il affirme au contraire que les chrétiens, parce qu'ils doivent une obéissance absolue à Dieu, sont tenus d'obéir également aux rois : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu ».

Cette position est catégorique : le devoir d'obéissance au pouvoir civil est

total. L'argument a une portée politique considérable : il ouvre la voie à une doctrine chrétienne profondément « conservatrice » dans la mesure où il justifie la nécessité de se plier à tous les pouvoirs, y compris les plus arbitraires. Il incitera les hommes d'Église, pendant des siècles, à ne pas condamner les gouvernements absolutistes, voire à en devenir les fidèles auxiliaires.

B. Cité de Dieu et cité des hommes

Le message du Christ ne détermine pas à lui seul l'évolution ultérieure des positions de l'Église sur les rapports entre les ordres spirituels et temporels. C'est l'ensemble des considérations exposées par les Pères de l'Église (Paul, Tertullien, Origène, Léon Le Grand, Ambroise, Jérôme, Saint Augustin, Jean Chrysostome, Gélase I^{er}, Grégoire le Grand...) qui « fixe » progressivement, au cours des cinq premiers siècles, la doctrine de la dualité des sphères. Le contexte politique propre à l'Empire explique pour une grande part cette évolution. En 313, la conversion de Constantin, tout en favorisant la diffusion du christianisme, ouvre une période de confusion des pouvoirs. Le culte chrétien devient en effet à ce moment, dans la tradition gréco-romaine, un culte public : l'Église passe sous la tutelle impériale. C'est en réaction à ce contrôle politique que les ecclésiastiques vont s'employer à défendre l'autonomie de l'Église en précisant la frontière qui la sépare du pouvoir temporel.

L'Empire romain d'Orient ne suit pas ce cours : le maintien de son unité et la conception sacrée de la fonction impériale permettent à l'empereur de maintenir l'Église d'Orient sous sa tutelle. En revanche, dans l'Empire d'Occident, l'affaiblissement du pouvoir impérial au v^e s. permet à l'Église de reconstituer son autorité. Celle-ci cherche alors à se libérer du joug politique. Elle trouve dans la doctrine de Saint Augustin des arguments déterminants.

1. La pensée de Saint Augustin

Saint Augustin (354-430) naît à Thagaste, petite cité romano-berbère de Numidie, au moment où l'Afrique du nord est la perle de l'Empire et Carthage la deuxième ville d'Occident. Brillant élève, il devient professeur de lettres latines. Il côtoie quelque temps le milieu « manichéen » carthaginois (doctrine religieuse

admettant l'existence simultanée du Bien et du Mal). Ce n'est qu'à 32 ans qu'il se convertit au christianisme romain, à la suite d'un voyage à Rome où il fréquente le « Cercle de Milan », club néoplatonicien animé par l'évêque Ambroise (qui est alors l'une des imposantes figures du christianisme). De retour en Afrique, Augustin renonce au mariage et à l'enseignement pour vivre pleinement la foi religieuse. En 396, il devient évêque d'Hippone. Il déploie jusqu'à sa mort une prodigieuse activité doctrinale.

Saint Augustin constitue la principale référence intellectuelle de l'Occident médiéval, au moins jusqu'au XIII^e s. (au moment où l'on redécouvre Aristote). Lorsqu'il accède aux charges épiscopales, l'Église chrétienne est divisée en plusieurs tendances (dont le fort courant « donatiste » d'Afrique du nord, hostile à la hiérarchie ecclésiastique romaine). À Rome, le culte « païen » résiste (alors même qu'il a été interdit en 392 par Théodose). Et surtout, la tutelle exercée par l'empereur sur l'évêque de Rome ne faiblit pas. Hors de la capitale impériale, l'autonomie de l'Église est toute relative et dépend le plus souvent des liens entretenus avec les autorités locales.

Toutes ces raisons incitent Augustin à rédiger une somme théologique, *La Cité de Dieu* (413-426), dont l'objectif premier est de réaffirmer avec force l'autorité spirituelle de l'Église. Il y prône en particulier l'autonomie de la sphère religieuse à l'égard du pouvoir politique. Il développe pour cela l'idée que le monde est divisé en deux « cités » distinctes, tenues de coexister dans la société humaine malgré leur antagonisme. La Cité céleste est une cité parfaite gouvernée par des lois éternelles. Le chrétien qui s'y engage poursuit une fin supérieure : la recherche du salut éternel. La cité terrestre est celle du gouvernement des hommes. Elle n'est le lieu d'aucune activité spirituelle. C'est moins une distinction de puissance qu'une différence d'amour qui les sépare : « deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la Cité céleste. L'une se glorifie elle-même, l'autre dans le Seigneur » (XIV, 28). Tandis que la Cité de Dieu a la promesse de l'éternité, la cité humaine est contingente : elle subit les épreuves du temps ; elle est vouée à disparaître. Le déclin de Rome et son incapacité à lutter contre les invasions barbares sont les signes manifestes de cette fragilité (l'évêque d'Hippone est affligé par le « sac de Rome » par Alaric en 410). Saint Augustin prône la coopération réciproque entre les deux cités ; mais c'est pour mieux rappeler que leur séparation est infinie. Ainsi, il n'est pas possible de confondre, comme le font les païens, l'Empire et l'Église.

Concernant l'obéissance civile, Saint Augustin suit les recommandations des Évangiles : il rappelle que le chrétien, qui consacre sa vie à l'amour de Dieu,

doit obéir au pouvoir temporel. Il forge à cet égard une argumentation doctrinale où l'explication de la soumission au pouvoir repose certes sur l'origine divine de tout pouvoir (argument de Paul), mais aussi sur le mythe du Péché originel et de la Chute. Si la société est vouée à vivre sous l'administration du pouvoir temporel, écrit-il, c'est parce que l'homme n'a pas su vivre d'amour dans le Paradis terrestre et qu'il a fauté. Depuis sa chute, il vit dans la haine et les passions. Il ne peut ainsi se dispenser d'une autorité terrestre dotée du pouvoir de régir ses liens avec les autres hommes. Comme Paul, Saint Augustin approuve l'obéissance absolue aux rois, y compris les plus fourbes et les plus cruels, car le chrétien n'a pas à se mêler des affaires temporelles.

Il reste qu'en condamnant la justice des hommes et en appelant à la réalisation de la justice de Dieu sur terre, Saint Augustin forge des arguments théologiques nouveaux dont se serviront certains dignitaires chrétiens, dès le ^v^e s., pour justifier le droit de l'Église d'intervenir dans le gouvernement politique. Certes, l'évêque d'Hippone reconnaît la grandeur de certains empereurs comme Constantin. Mais il considère aussi que la cité terrestre est le lieu d'un « brigandage à grande échelle » et qu'elle se soustrait régulièrement à l'autorité de Dieu. Aussi, il n'y aura de « justice véritable » que lorsque Romains et barbares se seront convertis. Elle viendra de ce qu'ils ne régneront plus par l'orgueil et la passion de dominer, mais se consacreront pleinement à la recherche de la grâce.

En un mot, Saint Augustin affirme la supériorité de la « justice chrétienne » sur la « justice naturelle » (celle défendue par les Romains, comme Cicéron). Seule une société régie par les principes du christianisme peut réellement être juste. Dans une telle société, le sacerdoce de l'Église est inévitablement amené, à terme, à prendre le pas sur le pouvoir du Roi. Saint Augustin, à cet égard, se montre particulièrement sensible à l'affirmation paulinienne de l'origine divine de tout pouvoir. Le pouvoir politique est bien un « ministère de Dieu ». Les arguments sont ainsi réunis pour considérer que le seul gouvernement juste est un gouvernement chrétien. Saint Augustin ne franchit pas ce pas : au moment où il s'exprime, l'Empire n'a pas encore disparu et le christianisme est encore une religion menacée par les schismes internes et par le paganisme romain. Mais après l'effondrement de Rome, ses successeurs n'hésiteront pas à forger une doctrine revendiquant, pour l'Église, la direction des affaires politiques.

2. L'augustinisme politique

La pensée chrétienne prend un tour nouveau à la fin du ^v^e s. L'autorité politique de Rome disparaît complètement : en 476, le dernier empereur, Romulus Augustule, est détrôné par Odoacre, roi des Hérules. La disparition de l'empire d'Occident s'accompagne d'un processus de fragmentation territoriale : des royautes barbares se forment un peu partout. Le christianisme en sort renforcé. Durant tout le siècle, l'Église s'est consolidée au fur et à mesure de l'affaiblissement de la tutelle impériale romaine. Elle a su vaincre les dernières velléités païennes. Elle est désormais la seule institution « universelle ». Mais les menaces subsistent : à l'ouest de l'Europe, les relations avec les nouvelles royautes barbares sont incertaines ; dans les pays du levant, les évêques doivent faire face aux prétentions « césaropapistes » de l'empereur d'Orient (qui entend cumuler les deux glaives spirituel et temporel).

Ces vicissitudes conduisent les docteurs de l'Église à multiplier les tentatives pour affirmer la primauté universelle du christianisme romain. Déjà, au milieu du siècle, le pape Léon 1^{er} (440-461) avait commencé à affirmer la plénitude du pouvoir de « l'évêque de Rome » en reconnaissant dans sa personne la présence perpétuée de l'apôtre Pierre. Dans ce contexte, la Rome apostolique devait désormais, selon lui, prendre le relais de l'antique Rome impériale. Mais c'est le pape Gélase 1^{er} (492-496) qui interprète la thèse augustinienne des deux cités dans un sens ouvertement favorable au pouvoir pontifical. Dans une fameuse lettre adressée à l'empereur byzantin Anastase (*Famuli vestrae pietatis*, 494), il précise qu'« il existe deux principes par la primatie desquelles le monde est régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. En cela, la charge des évêques est d'autant plus importante qu'ils auront à répondre, au tribunal de Dieu, pour les rois eux-mêmes ». Gélase établit ainsi une doctrine qui servira de référence à l'Église durant près de huit siècles : elle pose le principe de la supériorité de l'autorité du pape (l'*auctoritas*) sur le pouvoir des rois (la *potestas*).

La doctrine gélasienne est reprise un siècle plus tard par le pape Grégoire le Grand (590-604). Celui-ci abandonne la conception conflictuelle des deux cités forgée par Saint Augustin. La raison est simple : à la fin du ^{vi}^e s., l'Église n'est plus menacée par un centre politique. Elle devient une autorité plus puissante. Son magistère s'étend à l'ensemble de l'Europe. Grégoire développe à cet égard l'idée d'une « société chrétienne » unitaire et pacifiée, où les autorités séculières se placeraient naturellement sous la juridiction de l'Église. Durant son pontificat, Grégoire ne cesse de rappeler la supériorité de l'Église de Rome sur les ordres politiques. Il désapprouve publiquement les décisions du puissant empereur byzantin qui limitent l'influence de l'Église en Orient, même s'il ne peut en

pratique le condamner (« l'approbation » de l'empereur reste nécessaire à l'élection du pape jusqu'au milieu du VII^e s.). Grégoire est beaucoup plus impérieux à l'égard des royautes barbares établies en Occident. Il ne tolère pas que le dogme chrétien soit contesté ni que sa juridiction soit mise en cause par un roi. Il prévoit à cet égard la possibilité, pour l'Église, d'excommunier voire de déposer les rois qui transgresseraient les principes chrétiens. Sa préoccupation fondamentale est de leur imposer certains devoirs, notamment celui d'agir non pas à des fins de domination, mais dans le but d'être utile à leur peuple. Rappelant l'égalité fondamentale entre tous les hommes (*omnes natura aequales sumus*), il affirme ainsi que la légitimité du pouvoir royal n'est pas liée à la filiation, mais aux intentions des gouvernants : lorsque ceux-ci perdent de vue le bien de leur peuple et ne gouvernent plus conformément aux principes chrétiens, l'Église a le devoir de les révoquer.

Ainsi sont posés, dès le VI^e s., les principes essentiels de « l'augustinisme politique », interprétation pontificale de la doctrine de Saint Augustin qui considère l'Église comme une institution suprême dépositaire d'une souveraineté universelle éminemment supérieure au pouvoir temporel des rois. La thèse de la séparation des sphères, initialement destinée à protéger l'Église et les chrétiens des abus du pouvoir politique, sert, à partir de ce moment, un nouveau dessein : justifier la suprématie de l'Église sur tous les autres pouvoirs. La nouvelle doctrine ouvre plusieurs siècles de conflits entre les rois et les papes.

§ 2. LA FÉODALITÉ ET LA SACRALISATION DE LA ROYAUTE (IX^e-XI^eS.)

L'effondrement de l'empire d'Occident, sous le coup des ravageuses incursions menées à ses frontières par les peuples germaniques (Goths, Wisigoths, Suèves, Vandales, Saxons, Francs, Alamans, Burgondes...), ouvre une période de profonde instabilité politique. Au début du VII^e s., l'empereur byzantin n'est pas parvenu, malgré ses tentatives, à reconquérir les territoires de l'ancien Empire. L'Europe de l'ouest est désormais morcelé en plusieurs grands

royaumes barbares. Ceux-ci se révèlent particulièrement fragiles : l'absence d'institutions stables, la disparition du droit romain et le fonctionnement patrimonial des royaumes encouragent les guerres de clans et les conflits de succession. Même l'imposant royaume des Francs, établi en Gaule, est soumis à d'incessantes luttes intestines malgré l'appui accordé par l'Église de Rome à ce peuple converti au christianisme depuis le baptême de Clovis (496). Un peu partout, les territoires commencent à se fragmenter et les rois affaiblis ne résistent pas, au début du VIII^e s., à l'émergence de « principautés » et de « duchés ».

L'unification carolingienne, au début du IX^e s., interrompt momentanément ce processus. Charlemagne (768-814), roi des Francs, allié du pape et vainqueur des puissants Lombards (installés dans la plaine du Pô depuis le VI^e s.), parvient en effet à restaurer l'idée d'empire en 800. À la tête des pays latins et germaniques, il établit sa capitale à Aix-la-Chapelle. Il s'appuie sur l'autorité de l'Église et diffuse le christianisme romain. Il contrôle les provinces grâce à de nouvelles institutions administratives, militaires et judiciaires, dirigées par des légats impériaux, les *missi dominici*. Ainsi naît l'empire carolingien et, avec lui, l'idée d'une « république chrétienne » (*respublica christiana*) dont l'empereur et le pape forment les deux têtes. Mais l'empire est trop vaste pour résister aux problèmes de succession et aux nouvelles invasions à sa périphérie. Il est divisé en 843 en trois entités distinctes (Francie occidentale, Lotharingie, Francie orientale) à la mort de Louis le Pieux, fils de Charlemagne. Surtout, il doit faire face à de nouvelles invasions, celles des Vikings (ou Normands) venus du nord, celles des Magyars (ou Hongrois) à l'est et celles des Sarrasins (ou Musulmans) au sud.

La multiplication des violences et des pillages rouvre le processus de dislocation des territoires commencé au V^e s. Pour faire face à une insécurité devenue permanente, en effet, les populations locales n'hésitent pas à se placer sous la tutelle de seigneurs locaux capables de faire régner un ordre local relatif sur leurs terres. En quelques décennies, les dernières grandes entités royales cèdent la place à un système polycentrique et éclaté : le féodalisme.

A. Le système féodo-vassalique

La fin de la période carolingienne est marquée par la transformation rapide

des cadres de la domination politique : les royaumes se scindent en une multitude de pouvoirs, les derniers vestiges du droit disparaissent, le système vassalique se généralise à l'ensemble de l'Europe.

1. Le morcellement territorial

Incapables d'assurer la sécurité aux frontières de leurs royaumes, les rois voient apparaître des pouvoirs concurrents dès la fin du IX^e s. Ceux-ci sont érigés par d'anciens fonctionnaires carolingiens insurgés contre l'autorité centrale, par d'autres agents royaux devenus commandants d'armes ou par de puissants dignitaires ecclésiastiques. Promettant fidélité à leur monarque mais n'obéissant déjà plus à ses injonctions, ils s'arrogent souvent quelque dignité (« prince »), continuent de revendiquer les titres de représentants impériaux (« duc » ou « comte ») et prennent la tête de grandes « principautés ». Ils administrent ces dernières en confiant les principales charges à des officiers fidèles. Incapables de lever des armées pour contester ces nouveaux pouvoirs intermédiaires, les rois ne peuvent que reconnaître les usurpations d'autorité (un capitulaire, en 877, confirme officiellement ces usurpations).

À partir de la fin du X^e s., néanmoins, ces princes perdent à leur tour la maîtrise du territoire sur les domaines où ils ne contrôlent pas directement les châteaux et les places fortifiées. Ils ne parviennent à exercer leur tutelle que sur les comtés occupés par leur armée. Ils se voient ainsi dépouillés de leur autorité au profit d'entités plus restreintes, les seigneuries, qui forment la base du système « féodal ». La seigneurie est une communauté dirigée par un seigneur, propriétaire d'un château et d'un territoire, qui contrôle une troupe militaire et garantit la protection à ses sujets. Sur ses terres, le seigneur concentre l'ensemble des pouvoirs : il édicte des règles pour la communauté, maintient l'ordre, rend la justice, prépare la guerre et lève les impôts nécessaires à la préservation de son domaine. En échange de sa protection, il exige la fidélité et la loyauté absolue de ses sujets. Au niveau le plus bas, les seigneurs occupent des châtelainies ; leur pouvoir est limité à un territoire restreint aux alentours de la place forte. Mais il n'est pas rare que ces petites seigneuries soient rassemblées dans des entités plus vastes, baronnies et duchés, dominées par un grand seigneur exerçant la plénitude des prérogatives régaliennes.

2. Le déclin du droit et la patrimonialisation du pouvoir

L'un des conséquences directes de la fragmentation politique des IX^e-X^e s. est la régression des institutions publiques et des règles à caractère universel. L'antiquité gréco-romaine avait vu l'émergence de sciences du gouvernement fondées sur la philosophie ou le droit. Elle avait vu naître les idées de liberté et de justice. Elle avait permis la diffusion d'institutions politiques et juridiques particulièrement développées. Elle avait inventé la société « civique », centrée sur la citoyenneté, la vie publique et le respect des lois. Au début du IX^e s., l'empire carolingien avait bien tenté de renouer avec cet héritage romain en fixant des principes universels, en développant une administration et en faisant de la charge royale un simple ministère (*ministerium*) reposant sur l'élection et la caution divine. Le monde féodal qui lui succède fait disparaître tous ces legs.

D'une manière générale, l'écrit régresse dans tout l'Occident chrétien. Il est désormais confiné aux activités religieuses. Son déclin concourt à la disparition des principes coutumiers qui, jusque-là, continuaient à régler la justice ou le commerce dans l'ensemble des royaumes. Les arrangements privés se substituent progressivement aux règles publiques : la vie politique ne procède plus de lois valables pour tous ; elle dépend de plus en plus des liens privés établis entre des hommes d'honneur. Ceux qui disposent de la richesse (propriété de la terre) et peuvent financer des milices privées s'emparent des titres et prennent possession des charges militaires et administratives, voire religieuses. Ils deviennent des seigneurs et placent en servitude les paysans qui vivent sur leurs terres (si le servage se développe, la pratique de l'esclavage, encore présente au IX^e s., diminue néanmoins fortement aux siècles suivants).

Dans le même temps, les guerres privées se multiplient. La justice royale ne permettant plus d'arbitrer les différends entre seigneurs, ceux-ci n'hésitent plus à lutter contre leurs principaux rivaux pour accroître leur puissance. Dans le système féodal, le pouvoir dépend essentiellement de la force militaire et de la capacité à conquérir châteaux et territoires. L'esprit de conquête, entretenu par l'imaginaire chevaleresque, devient l'un des fondements du pouvoir seigneurial. Il est certes canalisé en partie par les croisades en Orient et la volonté de libérer Jérusalem de la domination arabe (XI^e-XIII^e s.). Mais il s'exerce aussi au sein des royaumes. Il ouvre une période de concurrence brutale entre les seigneurs les plus puissants, contribuant à l'instabilité des domaines et aux recompositions territoriales fréquentes.

Plus généralement, entre le IX^e et le XII^e s., les restes du droit impérial disparaissent. À tous les niveaux, il est remplacé par des liens de hiérarchie et de dépendance entre des « maîtres » (*domini*) et des personnes de condition servile,

les « serfs » (*servi*). Ces liens sont fixés par des règles coutumières qui varient d'une seigneurie à l'autre et restent largement soumis à la libre appréciation des puissants. Certes, le serf n'est pas un esclave : il peut disposer d'une famille et d'un patrimoine, notamment d'un lopin de terre. Mais il est soumis à son seigneur qui est son seul juge et peut sanctionner librement tous ses manquements ; il ne peut se défaire de son lien de dépendance (seul l'affranchissement par le seigneur peut en faire un homme libre) ; il ne peut disposer librement de ses biens ; il a un devoir d'assistance envers son maître auquel il ne peut se soustraire ; il est enfin astreint à de lourdes contributions et redevances à l'égard du seigneur.

À la base du système féodal, se généralise un modèle de pouvoir de type « patrimonial ». Au fur et à mesure de la disparition des institutions carolingiennes, le pouvoir passe en effet, au sein de chaque seigneurie, sous l'autorité d'une famille. Le seigneur revendique les titres, châteaux, terres et richesses accumulées dans son domaine comme ses biens *personnels*. Il transmet ces biens à sa descendance par hérédité, et non par élection ou acclamation. C'est en son nom propre qu'il exerce ses droits sur les habitants de la seigneurie, à qui il attribue la terre, impose des devoirs et octroie des droits toujours révocables.

3. Le seigneur et ses vassaux

La notion de féodalité est loin de désigner un système politique uniforme étendu à l'ensemble de l'Occident médiéval. Au sens large, elle est utilisée par les historiens pour évoquer la société hiérarchisée en « ordres », contrôlée par la noblesse, qui s'est établie au Moyen Âge et s'est maintenue jusque dans le contexte absolutiste (XVII^e s.), avant d'être définitivement balayée par la chute des monarchies autoritaires (fin XVIII^e-XIX^e s). Dans un sens plus étroit, néanmoins, la féodalité désigne une réalité politique et institutionnelle propre à la période médiévale des X^e-XIII^e s. : le système féodo-vassalique. C'est ce système que l'on s'attachera à décrire ici.

L'organisation féodale repose sur les liens mutuels établis entre le seigneur féodal (*senior*) et ses vassaux (*vassi*). Ces liens sont organisés autour de la concession de la terre qui joue un rôle fondamental : c'est en effet l'attribution d'un fief (*feodum*) par le seigneur à son vassal qui forge le lien de dépendance. La particularité du système est que l'attribution de la propriété est partagée entre deux personnes de rang inégal, entre le seigneur qui en est le propriétaire et le

vassal qui n'en a que la jouissance. L'attribution du fief (le « vasselage ») crée une dépendance réciproque : le seigneur accorde sa protection, son aide et sa justice à son vassal qui, en échange, lui apporte son soutien militaire (*auxilium*), ses conseils (*consilium*) ainsi que certaines aides pécuniaires. Le seigneur exerce sa pleine autorité sur le territoire ; il ne doit d'obligations extérieures que s'il est lui-même le vassal d'un autre seigneur. Le vassal lui est assujéti, mais il conserve sa condition d'homme libre (ce qui le distingue du serf). Leurs liens sont donc établis sur un engagement *mutuel* et, même s'ils sont fortement hiérarchisés, entraînent des obligations respectives auxquelles le seigneur n'échappe pas.

Jusqu'à la fin du XII^e s., la condition vassalique ne fait guère l'objet de codifications de nature juridique. Certes, dès le XI^e s., les relations entre seigneurs et vassaux sont fixées dans des chartes locales ; elles font même parfois l'objet d'un travail précis de définition (comme celui de Fulbert de Chartres en 1020). Mais la solidité de la relation entre le seigneur et son vassal dépend essentiellement des liens personnels et affectifs qui les unissent. Il s'agit essentiellement de situations de fait : l'engagement repose avant tout sur le sentiment d'honneur et l'esprit de loyauté. L'allégeance est néanmoins solennellement affirmée par le biais de la cérémonie de « l'hommage » destinée à officialiser publiquement le lien de vassalité. Viennent bientôt s'y ajouter un « serment de fidélité » (ou « foi ») dont la valeur est essentiellement religieuse, ainsi qu'une cérémonie d'« investiture » chargée de consacrer l'attribution du fief. Ainsi les institutions féodales sont-elles initialement le résultat de la diffusion de règles sociales imposées par la noblesse, reposant principalement sur la fidélité et le dévouement.

Ce n'est que tardivement, à la fin du XII^e s., que le droit commence peu à peu à remplacer la foi comme caution de l'engagement féodal. L'allégeance qui reposait antérieurement sur l'honneur s'affaiblit en même temps que le code chevaleresque : de plus en plus de vassaux parviennent à exiger la consignation écrite des engagements. C'est désormais la coutume, fondement du droit, qui règle la relation vassalique : les recueils provinciaux réunissant les règles féodales (appelés les « coutumiers ») se multiplient au XIII^e s.

4. Le pouvoir royal dans le système féodal

La féodalisation de la société médiévale ne fait pas disparaître la fonction royale, mais elle l'affaiblit considérablement. La justice royale disparaît avec la

dynastie carolingienne et, à partir du x^e s., le titre de roi ne confère plus à son titulaire une réelle prééminence sur les autres seigneurs. Les premiers rois capétiens doivent en faire l'amère expérience : dans un système où le pouvoir est désormais régi par la puissance militaire, leur influence est nulle à l'extérieur de leur domaine. Leur charge particulière (le *ministerium regis*) est certes reconnue par les autres grands seigneurs, mais elle ne leur confère aucune supériorité politique. Les Capétiens cherchent bien à réduire les pouvoirs régaliens usurpés par les seigneurs, mais ils ne parviennent guère à s'opposer au contrôle direct exercé par les grandes familles (les « maisons ») sur leur domaine. La royauté féodale n'a donc encore rien de la monarchie centralisée qui prendra forme en France à partir du XIII^e s.

Si le roi féodal n'est qu'un seigneur parmi d'autres, il conserve néanmoins quelques attributions particulières. Il est avant tout un personnage sacré, comme on le verra plus loin. Mais il parvient aussi à faire reconnaître sa « suzeraineté », notion féodale qui place le roi au sommet de la pyramide seigneuriale. Le suzerain dispose d'un droit de commandement sur les vassaux *directs*. Il est à ce titre protecteur du royaume et les domaines seigneuriaux sont considérés comme des fiefs concédés sous son autorité. Son titre ne lui donne néanmoins aucune autorité sur les arrières-vassaux. Ainsi, il n'exerce pas de pouvoir direct sur les territoires qui sont hors du domaine royal et ne contrôle pas les liens patrimoniaux unissant les seigneurs de rangs inférieurs et leurs vassaux. En pratique, la reconnaissance de la suzeraineté du roi aboutit à un système très imparfait et, pendant au moins trois siècles, les seigneurs les plus puissants ne sont aucunement inquiétés par leur lien de dépendance au suzerain. S'ils se plient avec beaucoup de réserve à la cérémonie de l'hommage, leur statut de « vassal du roi » reste symbolique. La suzeraineté introduit néanmoins une distinction de taille qui protège la maison royale : le roi échappe à la condition vassalique. Il ne tient son pouvoir de personne, si ce n'est de Dieu et de lui-même ; il ne saurait donc prêter hommage à un autre seigneur et en devenir l'obligé. Ce privilège permet aux Capétiens, aux XI^e et XII^e s., de conserver leur autonomie politique (à défaut d'exercer leur souveraineté sur le royaume de France). Il leur permettra surtout, lorsqu'un territoire leur est concédé (à la suite d'une alliance matrimoniale, d'un héritage ou d'une conquête militaire) d'étendre le domaine royal sans pour autant entrer sous la dépendance d'un autre seigneur. Toute la stratégie des Capétiens consistera alors, avec patience, à élargir le domaine royal en faisant entrer de grandes seigneuries sous l'autorité de la Couronne de France.

À partir des XI^e-XII^e s., l'autorité royale se renforce sur deux autres plans : la

justice et le droit de commander la guerre. Tout d'abord, si le roi ne peut légiférer dans tout le royaume, il lui est reconnu assez rapidement le privilège de rendre la justice, du moins de constituer une instance suprême en cas de différend durable entre seigneurs de même rang, voire entre seigneurs et vassaux. Aussi, si le roi fait généralement attention, jusqu'au XIII^e s., à ne pas empiéter sur les justices seigneuriales, il est néanmoins de plus en plus sollicité pour donner son avis sur les litiges à l'intérieur du royaume. Ensuite, la conduite des croisades en Orient et les guerres engagées contre la couronne d'Angleterre ou le Saint Empire Romain Germanique incitent les maisons du royaume à se ranger derrière la bannière royale pour accroître l'efficacité de leurs actions militaires. Les périodes de guerre permettent ainsi au roi de reconquérir des droits régaliens lui donnant autorité sur les autres seigneuries : droit de convoquer les hommes d'armes, de lever des impôts militaires et d'édicter des ordonnances de portée générale.

L'ensemble de ces évolutions permettra à la dynastie capétienne, à partir du XIII^e s., d'accroître l'autorité de la maison royale et d'initier le long processus de centralisation qui conduira à la formation de la monarchie absolue. La royauté médiévale, néanmoins, doit également beaucoup à l'identification croissante opérée entre la fonction royale et la réalisation divine, au point que le roi devient peu à peu une institution sacrée.

B. Le roi, nouveau « vicaire du Christ »

Lorsque l'empire carolingien s'éteint, le christianisme est devenu la religion de tout l'Occident médiéval. La cosmologie chrétienne a remplacé les sources païennes d'origine celtique ou germanique. L'Église romaine tire sa force de sa présence à tous les échelons de la vie sociale, du village aux cours princières. Elle est désormais la seule institution universelle. Dans ce contexte, les rois cherchent fort logiquement à légitimer leur pouvoir temporel par la référence à Dieu : durant tout le Moyen Âge féodal, se construit ainsi, avec l'appui des dignitaires ecclésiastiques locaux, une mythologie politique prompte à entretenir l'idée d'un pouvoir royal d'essence divine. La conception sacrée de la royauté médiévale s'alimente à cet égard de nombreux rituels, symboles et éléments de doctrine directement inspirés par la parole chrétienne.

1. La sacralisation du roi : le temps du Rex Sacerdos

Depuis le ^v^e-^{vi}^e s., l'« augustinisme politique » accrédite l'idée que les pouvoirs séculiers doivent se placer sous l'autorité de l'Église. À cet égard, en laissant supposer la nécessité de construire la cité de Dieu sur terre, les docteurs de l'Église modèlent en profondeur les représentations politiques du Moyen Âge. Ils laissent clairement penser que les pouvoirs séculiers ont pour tâche de bâtir un ordre politique chargé de réaliser la volonté de Dieu sur terre. La thèse des deux cités séparées est officiellement maintenue, mais le religieux et le politique se trouvent en fait intimement mêlés.

Les rois chrétiens, représentants de Dieu sur terre

Dès le ^{viii}^e s., les rois à la tête des peuples christianisés n'hésitent pas à tirer partie de cette confusion du sacré et du profane, et placent leur charge sous les auspices de Dieu. Dans les royaumes, l'idée fait en effet son chemin que les monarques ont en charge de réaliser la volonté du Tout-Puissant. À l'image du Christ, ils se donnent pour tâche de favoriser la paix et la justice. Ils sont l'objet de contes et de récits les identifiant à des personnages sacrés. Ils deviennent, pour leur peuple, des êtres charismatiques. Dans les territoires éloignés de Rome, ils s'érigent en protecteurs des biens de l'Église et de l'épiscopat. Certains exercent une véritable tutelle politique sur les autorités ecclésiastiques locales grâce au contrôle des investitures religieuses. Influencés par le discours des docteurs de l'Église, de nombreux rois se sentent même investis d'une mission divine. De plus en plus, la caution de Dieu devient la justification principale des pouvoirs qui leur sont conférés. Cette conception sacrée de la royauté se développe d'une manière inégale. Mais avec le temps, l'idée que le roi est détenteur d'un pouvoir spirituel s'impose dans tout l'Occident. Les rois les plus puissants se considèrent désormais comme des représentants de Dieu sur terre. Ils deviennent les « vicaires du Christ » dans leur royaume.

D'une manière paradoxale, l'Église de Rome participe à ce processus de sacralisation de la personne royale, sans percevoir les conséquences possibles sur sa propre autorité. Depuis le ^v^e s., elle n'a cessé de renforcer sa puissance. Elle n'a désormais plus à craindre les rois. Elle a donc tout intérêt, pour continuer à étendre son magistère et consolider son emprise sur les royautés, à « christianiser » les rituels monarchiques. Elle parvient à imposer l'idée que le titre d'empereur, héritage romain, ne peut être attribué que par elle. Aussi, c'est

bien à Rome que Charlemagne, en l'an en 800, ceint la couronne impériale. C'est toujours des mains du pape qu'en 962, le roi german Othon 1^{er} recevra cette même couronne et prendra la tête du Saint-Empire.

Le sacre royal

C'est surtout par la généralisation de la pratique du sacre que l'Église parvient à prendre pied au cœur de l'institution royale. Le sacre est une cérémonie religieuse, inspirée de la tradition vétéro-testamentaire, par laquelle le roi (ou le futur roi) est investi d'une fonction sacrée. Institué pour la première fois en 751 par Pépin le Bref, enrichi par le cérémonial du « couronnement » en 816, le rituel se maintient et ne cesse de se perfectionner durant tout le Moyen Âge. Il ne sera définitivement fixé qu'au XIV^e s. (et commencera à perdre de sa valeur au XV^e s.). Il suit quelques étapes essentielles : après une veillée de prière et un double serment à l'Église et au royaume par lesquels le futur roi promet de commander « avec équité et miséricorde », ce dernier reçoit « l'onction » (aspersion d'huile) qui le fait devenir « l'oint du Seigneur » et le pourvoit des « dons du Saint-Esprit ». Il reçoit alors les insignes liés à sa fonction : l'anneau royal, la couronne, l'épée, le sceptre et la main de justice.

Le sacre a une dimension politique. Certes, la cérémonie ne confère pas la légitimité à régner sur l'ordre féodal : celle-ci découle avant tout de l'appartenance du prétendant au trône à une famille « de souche royale ». De surcroît, le sacre royal ne garantit ni la fortune ni la puissance militaire. Il a néanmoins deux fonctions importantes. D'une part, il authentifie publiquement le choix du roi parmi d'éventuels autres prétendants (mais à partir du X^e s., les principes de primogéniture et de masculinité étant acquis, il n'y a en principe plus de choix possible). D'autre part, il investit le roi d'une mission supérieure. Le roi n'est pas seulement désigné par les hommes ; il est investi par Dieu dont il incarne la volonté toute-puissante. La force symbolique du sacre est immense puisque le roi n'est plus simplement un homme : il est paré de vertus uniques et devient un personnage sacré, « lieutenant » de Dieu sur la terre au même titre que le Christ ou le roi David. En faisant du pouvoir royal un « ministère de Dieu », le sacre fait de la charge royale un « sacerdoce ».

La célébration du sacre fait l'objet d'interprétations de plus en plus élaborées dont le but est clairement de renforcer le caractère divin de la charge royale. Ainsi le rituel de l'onction fait-il l'objet, dès le IX^e s., d'un récit fabuleux

imaginé par l'évêque Hincmar de Reims dans sa *Vie de Saint Rémi*. Selon cette légende, l'huile à partir de laquelle est préparé le chrême (baume destiné à oindre le roi) aurait été apportée du ciel par une blanche colombe, dans une « Sainte ampoule », au cours du baptême de Clovis. Cette huile, une fois apposée, permettrait au roi d'être saisi par le Saint-Esprit et d'être ainsi pourvu des immenses vertus de la sainteté (foi, sagesse, miséricorde, désintéressement, volonté de paix). Comme toute légende, le récit de la Sainte ampoule subira des transformations au cours des âges.

2. Les attributs divins des pouvoirs séculiers : des « rois thaumaturges » à la symbolique chrétienne

La prétention des rois à être simultanément prêtre et souverain s'accompagne de la diffusion de croyances populaires sur les pouvoirs surnaturels des rois. Il leur est prêté des pouvoirs magiques, en particulier la capacité de réaliser des miracles. Le roi devient un véritable « thaumaturge » capable de soigner les maladies par simple attouchement physique. Ces conceptions magico-religieuses se développent avec une grande rapidité dans les royaumes germaniques dès le Haut Moyen Âge, au point que la société médiévale pré-féodale présente de nombreux points communs avec les monarchies sacrées « pré-civiques » de l'antiquité (celles qui ont précédé, en Grèce, l'émergence de la cité). Ces conceptions gagnent la France capétienne au XI^e s. (le roi y guérit les « écrouelles ») puis, quelques décennies plus tard, l'Angleterre des Plantagenêt. En France, l'idée du roi thaumaturge se renforce au moment où la pratique du sacre royal devient un événement central dans la vie du royaume.

Plus généralement, la doctrine de la puissance royale qui se construit entre le X^e et le XIII^e s. se réapproprie une partie de la symbolique religieuse. Pour justifier l'autorité de l'empereur ou du roi sur les princes seigneuriaux, les entourages royaux puisent aux mêmes sources d'argumentation que l'Église. À coup de formules bien frappées puisées dans les recueils religieux, ils bâtissent une véritable « théologie de gouvernement », selon l'expression d'Ernst Kantorowicz. L'une des plus importantes innovations argumentatives est le transfert de la notion de « corps mystique » de l'Église à la couronne royale. Elle consiste à énoncer que le roi, à l'instar du Christ, possède deux « corps ». L'un est naturel et mortel, soumis aux tares de l'enfance et de la vieillesse ; le roi le possède par nature. L'autre corps est dissocié de la personne physique du roi ; c'est un corps immortel, « éternel et sacré » qui incarne le royaume tout entier.

Grâce à cette théorie des deux corps du roi, la monarchie est symboliquement appelée à se perpétuer et à ne jamais mourir. Elle devient une institution éternelle qui survit à la personnalité changeante des rois. Les théoriciens de l'État ne feront rien d'autre que reprendre cette intuition pour justifier l'existence perpétuelle de l'ordre monarchique.

C'est bien en France que l'idée de monarchie sacrée trouvera sa pleine mesure, dès la fin du XIII^e s., avec le développement de nombreux arguments qui donneront naissance à la théorie de la « monarchie de droit divin » (l'expression ne se rencontre pas encore au Moyen Âge ; elle n'est théorisée qu'au XVII^e s. par Bossuet). L'Angleterre accueillera volontiers l'idée d'un monarque détenteur de pouvoirs divins. Cependant, au X^e s., personne n'incarne aussi bien cette ambition que l'empereur romain-germanique. Lorsqu'il prend la tête d'un empire taillé à sa mesure, en 962, le roi Othon 1^{er} est alors au faîte de sa puissance. Au sein du royaume de Germanie, il est parvenu à stopper les revendications féodales et à prendre l'ascendant sur les institutions ecclésiastiques. Il a pris le contrôle du nord de l'Italie (deuxième grande partie de l'ancien empire carolingien). À l'ouest, il n'a plus de concurrents dans une Francie occidentale déjà fragmentée en de multiples principautés. Au lendemain de son couronnement impérial à Rome, il entend devenir le protecteur de l'Église et unifier la chrétienté dans un « Saint Empire » qui se veut l'héritier de l'empire des Césars. Il n'hésite pas, pour cela, à réactiver la tradition ancienne, celle de l'empire romain, qui désignait l'empereur comme détenteur de l'autorité suprême, y compris dans les affaires religieuses. Il s'approprie les références chrétiennes : comme « évêque des évêques », détenteur un mandat directement accordé par Dieu, il revendique alors la puissance absolue sur le clergé comme sur les pouvoirs laïcs. Avec la naissance du Saint Empire, la confusion du sacré et du profane devient totale. Le règne othonien constitue l'apogée de la conception « christocentrique » du pouvoir impérial. Les institutions chrétiennes sont mises en tutelle. L'autorité spirituelle du Saint-Siège est clairement contestée. Seule la « réforme grégorienne », au XI^e s., parviendra à restaurer la puissance de l'Église. Dans un grand mouvement de balancier, elle ouvrira un nouveau rêve de confusion totale des pouvoirs, mais cette fois-ci au profit du pape : le rêve d'une « théocratie pontificale ».

§ 3. L'ÉGLISE CHRÉTIENNE OU LE RÊVE DU ROYAUME THÉOCRATIQUE (XI^e-XIII^e S.)

Face aux prétentions spirituelles de l'empereur germanique, la réaction des papes ne tarde pas à venir. Elle prend la forme d'une grande réforme théologique destinée à rétablir l'autorité politique et spirituelle de l'Église. La réforme devient très vite une source majeure de conflit entre les papes et les pouvoirs laïcs, magistralement incarné au sommet par la lutte entre la Crosse romaine et le Saint Empire. L'Église en sortira provisoirement grandie : elle n'aura jamais autant de pouvoir qu'entre le XI^e et le XIII^e s. Elle ne réussira pas, néanmoins, à réaliser son rêve d'un royaume théocratique étendu à l'ensemble de l'Europe féodale.

A. La thèse pontificale de la *plenitudo potestatis*

Le X^e s. est pour l'Église romaine une période de crise. Un siècle auparavant, l'empire carolingien avait puissamment contribué à son expansion et le pape (évêque de Rome) s'était vu reconnaître un magistère moral et doctrinal sur les autres évêques. Mais avec la division de l'empire, puis la dislocation des royaumes, le pape perd en quelques décennies son contrôle sur les clergés locaux. En Germanie, la hiérarchie ecclésiastique se place sous l'autorité du roi Othon. Elle aide le futur empereur à vaincre les résistances des grands seigneurs et à devenir maître du territoire (années 930). Les « comtes-évêques » ne reconnaissent plus l'autorité centrale de l'Église romaine. En Francie occidentale, l'unité du clergé ne résiste pas à l'éclatement politique du territoire. Les évêchés et la plupart des monastères passent sous le contrôle des seigneurs féodaux. Enfin, la papauté elle-même est affaiblie par les intrigues entre grandes familles romaines. Aussi, en 962, le pape n'a d'autre choix que de se placer sous l'autorité du « Saint empereur » qu'il vient de sacrer. Il perdra quasiment toute

influence pendant au moins un siècle.

La conséquence directe de cette évolution est un recul sévère de la conscience religieuse. Un peu partout, la morale chrétienne perd du terrain au profit de coutumes païennes. Le clergé, pour subsister, parfois pour s'enrichir, se compromet ouvertement avec les autorités temporelles et participe au trafic des charges ecclésiastiques (pratique de la « simonie » consistant à acheter ou vendre des charges spirituelles ou des objets sacrés). C'est contre cette situation de déclin et de corruption généralisée que certains papes, plus décidés que leurs prédécesseurs, engagent la plus grande rénovation morale et intellectuelle jamais entreprise par l'Église.

1. La réforme grégorienne

La résistance pontificale est organisée dès le milieu du XI^e s. Elle prend la forme d'une grande réforme de la doctrine chrétienne à laquelle participent, sur plus d'un siècle, plusieurs papes ainsi qu'une cohorte de dignitaires pontificaux, docteurs de l'Église et légats envoyés par Rome dans toute l'Europe. Elle est connue sous le nom de « réforme grégorienne », du nom de son principal artisan : Grégoire VII.

Le mouvement clunisien, préfiguration de la réforme ecclésiastique

La rénovation de l'Église a été précédée et facilitée par le développement d'un mouvement monastique bénédictin : l'ordre de Cluny. L'ordre est créé en 910 par le duc Guillaume d'Aquitaine. Dès 932, la papauté décide de le soutenir. Elle encourage son développement et sa centralisation. Elle lui accorde pour cela un « privilège d'exemption » qui l'affranchit de toutes les dépendances locales (féodales ou religieuses) et le place sous son autorité directe. Dans le contexte de la fin du X^e s., le mouvement clunisien est le seul ordre à résister à l'emprise des pouvoirs seigneuriaux dans l'Occident médiéval. D'une manière générale, le clergé monastique, dit « régulier » (parce que les moines respectent la « règle » de saint Benoît qui les enjoint à la vie communautaire « hors du monde ») résiste beaucoup mieux que le clergé « séculier » (prêtres et évêques, qui vivent « dans le siècle », au contact du monde profane). Cluny, qui contrôle de grands monastères, devient pour Rome le modèle d'un clergé qui a su préserver son

autonomie vis-à-vis des pouvoirs laïcs et demeurer sous l'autorité de la papauté.

La rénovation de l'Église

La réforme doit son premier succès à l'action de Grégoire VII (1073-1085). Elle est néanmoins amorcée quelques années plus tôt, sous le pontificat de Léon IX (1049-1054). Le pape organise alors, à Rome, la tenue de synodes et de conciles pour tenter de réaffirmer le pouvoir de l'Église en matière doctrinale. Très vite, le Saint-Siège se donne pour objectif de replacer le clergé séculier sous son autorité et d'interdire toutes les pratiques faisant des évêques les obligés des princes. Rome parvient ainsi à imposer, dès 1059, le principe de l'élection du pape par un collège de « cardinaux » alors que, depuis Othon, le souverain pontife était désigné par l'empereur germanique. La papauté engage également une réforme administrative destinée à centraliser le fonctionnement de l'Église. Elle multiplie enfin les interdictions et les sanctions pour combattre les mœurs dégradées du clergé.

Le Siège pontifical est néanmoins conscient que toutes ces tentatives n'ont de chances d'aboutir que si le pape parvient à restaurer son autorité sur l'ensemble des évêchés de l'Occident. À cet égard, le premier à prendre des mesures radicales est l'ancien moine clunisien Hildebrand. Élu pape sous le nom de Grégoire VII, il s'attaque aux deux principaux maux qui ont détruit l'autorité de l'Église : la corruption du clergé séculier et le contrôle des laïcs sur les investitures religieuses. Il condamne tout d'abord comme hérésie la pratique de la simonie et proclame la déchéance de tous les évêques investis contre rétribution. Il désavoue publiquement les clercs qui se livrent au mariage ou au concubinage (« nicolaïsme ») et pose ainsi, d'une manière claire, le principe du strict célibat des prêtres. Par ces deux mesures, Rome entend mettre fin au relâchement de la discipline ecclésiastique et restaurer le droit de commandement du pape sur le clergé.

L'autre mesure adoptée par Grégoire est l'interdiction de « l'investiture laïque ». L'entrée dans la féodalité avait contribué à la confusion des genres : les évêques, pour la plupart détenteurs d'un fief, avaient pris l'habitude de recevoir l'investiture de leur charge spirituelle des mains de leur seigneur. L'investiture plaçait ainsi le prélat sous la dépendance directe du pouvoir temporel (ce qui ne pouvait être toléré conformément à la distinction paulinienne des pouvoirs). La pratique est condamnée en deux temps. Au début de son pontificat, Grégoire établit une distinction nette entre, d'un côté, l'investiture spirituelle de l'évêque

par laquelle est attribuée la charge ecclésiastique (« par la crosse et l'anneau ») et, de l'autre, l'investiture temporelle du seigneur établissant le lien de vassalité (par le serment de fidélité). Quelques années plus tard (1095), il condamne définitivement l'investiture laïque. Ces mesures mettent un terme à la confusion des sphères, trop longtemps entretenue par les rois, puis par le Saint Empire. Elles ont pour but de désacraliser les pouvoirs temporels et de leur ôter ainsi un formidable levier de pouvoir. En frappant d'excommunication tous ceux qui s'y opposent, elles contribuent à ouvrir l'un des plus grands conflits de la chrétienté entre la papauté et les rois (voir plus loin).

Les dictatus papæ

Sur le plan doctrinal, la réforme grégorienne est engagée par une déclaration solennelle : les *dictatus papæ*. Rédigées à Rome en 1075, ces 27 courtes sentences énoncent les privilèges du pape. Elles posent clairement le principe de la primauté du pouvoir pontifical sur tous les autres pouvoirs, en réactualisant une thèse utilisée au V^e s. par le pape Léon I^{er} le Grand : la thèse de la « plénitude de la puissance » (*plenitudo potestatis*).

Les *dictatus* prônent en tout premier lieu une organisation centralisée et hiérarchique de l'Église. Ils affirment la supériorité du siège romain sur toutes les églises locales. L'Église bâtie par Pierre ne saurait recevoir son autorité d'aucune autre église, pas même celle de Constantinople dont le rayonnement s'étend à l'ensemble de la Méditerranée orientale. Le texte soutient que le pape, en tant que « vicaire du Christ » (*vicarius cristi*), est dépositaire d'une autorité supérieure à celle de tous les autres dignitaires de l'Église. Le pape dispose tout d'abord de l'autorité législative. Certes, il ne peut être l'unique source du droit de l'Église. Mais selon les *dictatus*, aucune loi ne peut recevoir force canonique sans son consentement. Le pape est ensuite le sommet de la hiérarchie ecclésiastique. À ce titre, il a autorité pour ordonner ou déposer tous les évêques ; lui seul peut créer ou modifier les circonscriptions épiscopales ; par son magistère, il est également le seul à pouvoir ordonner la réunion d'un concile ; enfin, il est l'instance arbitrale suprême de l'Église et dispose du droit de régler les différends entre ses dignitaires. En concentrant dans les mains du pape la totalité des pouvoirs, l'entourage de Grégoire VII n'est pas loin d'envisager un système absolutiste au sein de l'Église. La tendance se confirmera dès le début du XII^e s.

Les *dictatus* ne se contentent pas de poser les bases de l'organisation interne

de l'Église. En déclarant que le pape a autorité directe sur l'empereur et les rois, ils établissent explicitement le principe d'un « royaume théocratique » étendu à l'ensemble du monde chrétien. Sa tête en serait, bien sûr, le pape. L'idée résulte de deux affirmations principales : d'une part, le pape a le droit de « déposer » l'empereur lorsque celui-ci agit hors des lois de Dieu ; d'autre part, il a le droit de délier les sujets du serment de fidélité prêté à leur seigneur. Certes, les *dictatus* se gardent bien d'affirmer que le pape exerce un quelconque pouvoir temporel, ce qui serait contraire à la conception augustinienne des deux cités. Mais ils justifient la supériorité pontificale, comme le rappellera Manegold de Lautenbach, docteur de l'Église du XI^e s., précisant que le pape, *vicarius christi*, tient son pouvoir directement de Dieu, alors que le roi tire sa légitimité d'un accord entre lui et ses sujets, dans le respect des lois chrétiennes. Avec les *dictatus*, la distinction des sphères est donc maintenue. Mais dans les faits, les sentences concentrent dans les mains du Souverain pontife les deux sources du droit de gouverner : l'*auctoritas* et la *potestas*. Le grégorianisme ose ainsi manifester l'idée que toutes les institutions de la chrétienté, qu'elles soient séculières ou religieuses, sont placées sous l'autorité directe de Rome. Le principe de la théocratie pontificale est posé. Il trouve un appui de poids en la personne de Bernard de Clairvaux.

2. Bernard de Clairvaux et la doctrine des « deux glaives »

Bernard (1090-1153) est l'une des plus célèbres personnalités de l'Église médiévale. Moine de l'ordre de Cîteaux, il est le fondateur de l'abbaye de Clairvaux (1115) qui deviendra le berceau de la communauté cistercienne. Même si son engagement monastique l'engage à se retirer du monde, il acquiert très tôt de l'influence hors de son ordre. Ses sermons d'une exigeante orthodoxie et ses premiers écrits, aussi vifs que tranchants, lui permettent de se construire une très grande réputation au sein de l'Église. Il devient, à quarante ans, l'un des ecclésiastiques les plus puissants de l'Occident chrétien.

Saint Bernard est mêlé à toutes les grandes affaires ecclésiastiques de son temps. Il est ainsi régulièrement appelé pour régler les querelles entre des « clans » religieux lors des élections épiscopales. C'est également sous son autorité, lors du concile de Troyes en 1127, que l'ordre monastique et militaire des Templiers est reconnu par l'Église. Son appréciation sera d'un poids décisif pour résoudre le schisme ouvert lors de la succession papale de 1130. C'est encore lui qui, par ses grondantes accusations, parvient à faire condamner Pierre

Abélard le « rationaliste ». Il joue enfin un rôle décisif, en 1146, en lançant la prédication pour la deuxième croisade. Tout au long de sa carrière, il entretient les liens les plus étroits avec le Saint-Siège.

La pensée de Bernard de Clairvaux s'appuie sur une lecture rigoureuse, extrêmement conservatrice, des Évangiles. L'homme est pécheur, ignorant et totalement impuissant face à la volonté de Dieu. Sa vie doit être consacrée à l'ascèse et à l'imitation du Christ. À cet égard, Bernard ne cesse de lutter, au sein de l'Église, contre les dérives du clergé séculier, accusé de céder à une vie gouvernée par la recherche du plaisir et du luxe. Il fustige, en particulier, toute implication des ecclésiastiques dans les affaires temporelles. Il est l'un des plus fervents contempteurs de la confusion entretenue entre le politique et le religieux, depuis plusieurs siècles, par les rois et les seigneurs.

Sa réflexion politique la plus éclatante et la plus radicale s'inscrit dans le droit fil de la réforme grégorienne. Dans son traité *De la considération*, il donne une vibrante interprétation de la primauté pontificale. Prenant appui sur divers passages des Évangiles et la conception dualiste des pouvoirs, Bernard rappelle que le monde est gouverné par « deux glaives » : celui du pouvoir temporel et celui du pouvoir spirituel. Mais il donne une interprétation théocratique de la dualité en affirmant que le pape possède les deux glaives puisqu'il est « au-dessus des royaumes et des nations » par la charge qui lui est confiée. Il n'a certes pas vocation à régner comme un souverain temporel, mais il a le droit d'intervenir dans les affaires séculières dès lors que la loi chrétienne ou les intérêts ecclésiastiques sont menacés par les actes insensés d'un roi ou d'un seigneur. Le pape possède à la fois « les droits de l'Empire terrestre et ceux de l'Empire céleste ». « Il est au-dessus de toute loi ». Il domine, dans l'ordre des fins, le pouvoir séculier. Ce dernier n'est qu'« un des offices de l'Église ».

La doctrine des deux glaives recevra diverses interprétations. De nombreux théologiens refuseront la conception théocratique énoncée par Bernard. Gratien, premier grand canoniste, reprendra par exemple l'image des deux glaives dans son fameux *Décret* (v. 1140), mais en rappelant que le prêtre ne doit pas user du glaive temporel. La position bernardienne finira toutefois par l'emporter au XIII^e s., portée par quelques papes ambitieux (Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII), au moment où l'Église n'aura plus aucune puissance rivale capable de lui contester sa suprématie.

3. La querelle du Sacerdoce et de l'Empire

La volonté de Rome de reprendre en main le clergé séculier est à l'origine d'une série de grands conflits entre le Siège apostolique romain et les pouvoirs séculiers. En souhaitant déposséder ces derniers des droits qu'ils s'étaient arrogés sur la distribution des charges spirituelles (notamment l'investiture des évêques), l'Église ouvre la « querelle des investitures ». La querelle met initialement aux prises le pape et le Saint empereur. Elle se prolongera jusqu'au milieu du XIII^e s. dans toute l'Europe. Dans sa tentative de restauration du pouvoir de l'Église, la papauté utilise deux armes : la théologie et l'excommunication. Face à elle, les pouvoirs laïcs, trop divisés dans le système féodal, auront de plus en plus de mal à maintenir les clergés locaux sous leur tutelle directe.

La querelle des investitures

La rivalité entre les deux glaives s'ouvre avec la publication des *Dictatus papæ*. Mécontent de voir son pouvoir spirituel contesté, l'empereur germanique Henri IV riposte immédiatement et fait « déposer » le pape par une assemblée d'évêques qui lui sont affidés (1075). Grégoire VII lui répond alors en l'excommuniant et en déliant ses sujets de leur serment de fidélité (1076). La sentence pontificale fait mouche : abandonné par une partie des princes de l'empire, l'empereur est obligé, pour conserver sa couronne, d'expier ses péchés. Il se rend en Italie et se présente au pape en tenue de pénitent au château de Canossa (1077) où il reçoit l'absolution pontificale. Henri rétablit rapidement son pouvoir. Sa politique jugée trop indépendante pousse Grégoire à l'excommunier de nouveau (1080). Henri fait alors élire un « anti-pape » et, grâce à ses appuis militaires, parvient à chasser son rival hors de Rome (1084). Les années qui suivent ne font que prolonger la querelle. Aucun des deux pouvoirs n'est véritablement capable de neutraliser totalement l'autre.

La papauté remporte une victoire cruciale au Concordat de Worms (1122) où, grâce à l'habileté du canoniste Yves de Chartres, elle parvient à rétablir son autorité sur les évêques (en opérant une distinction entre leur ministère religieux et leur charge temporelle, entre « l'investiture » accordée par le clergé et le « serment » prêté à l'empereur). La dualité y est ainsi réaffirmée. L'empereur perd alors définitivement tout rôle spirituel. Cependant, la querelle ne tarde pas à s'ouvrir de nouveau, cette fois-ci sur le terrain politique et militaire. Le nœud du conflit est la domination de l'Italie. La dynastie des Hohenstaufen — qui ne voit se succéder que trois empereurs entre 1152 et 1248 : Frédéric Barberousse,

Henri VI, Frédéric II — se révèle un adversaire résolu de l'autorité pontificale. À plusieurs reprises, elle entreprend d'affirmer son autorité en menant des guerres contre les cités italiennes qui se divisent en défenseurs du pape et partisans de l'empereur (deux clans rivaux qui, à partir de 1216, prendront respectivement les noms de Guelfes et Gibelins). La lutte atteint son paroxysme au cours du XIII^e s.

À la fin du XIII^e s., la papauté semble triompher de toutes les résistances. La querelle des investitures est refermée. Le pape paraît assuré de détenir la *plenitudo potestatis* sur l'ensemble de la chrétienté. Il a placé de nouvelles provinces sous l'autorité des États pontificaux. Néanmoins, les relations avec la couronne impériale continuent d'être houleuses. Une offensive doctrinale favorable à l'empereur est engagée par de brillants esprits hostiles à la suprématie pontificale. Le grand poète florentin Dante (1265-1321), auteur de la *Divine comédie*, prend fait et cause pour le parti Gibelin et, dans un court ouvrage de théorie politique, *De Monarchia* (1310-1313), défend l'idée de « l'empire universel » (héritier de celui de l'empire romain). Quelques années plus tard, l'italien Marsile de Padoue (1275/80-v. 1343) et l'anglais Guillaume d'Occam (v. 1290-v. 1349), réfugiés à la cour de l'empereur, publient des libelles agressifs contre le pape et ses alliés. Malgré ces soutiens intellectuels, le rêve de la tutelle impériale sur le monde chrétien s'évanouit rapidement : l'empire entame un long déclin et, face à la montée en puissance des royaumes de France et d'Angleterre, ne parviendra plus jamais à retrouver une réelle puissance politique. L'Église universelle demeure l'éphémère vainqueur de ce duel multiséculaire avec le glaive impérial : elle sera minée, dès la fin du XIV^e s., par les querelles internes qui affaibliront considérablement son pouvoir face aux royaumes en formation.

Les prolongements de la querelle en Angleterre et en France

La période de déclin de l'empire est aussi le moment où la France et l'Angleterre entament leur sortie de la féodalité (au cours des XIII^e-XIV^e s., les familles royales affirment leurs premiers privilèges face aux seigneurs). En Angleterre, les liens avec la hiérarchie ecclésiastique se stabilisent au début du XIII^e s. Auparavant, plusieurs crises ont émaillé les relations entre le roi et l'archevêque de Canterbury (diocèse le plus puissant de l'île). Au XII^e s., l'archevêque Thomas Beckett (1164-1170) perdra la vie pour avoir tenté d'émanciper la justice ecclésiastique du contrôle royal. Cinquante ans plus tard,

en 1213, le roi Jean sans Terre, dont le royaume a été mis au ban de la communauté chrétienne, trouve un compromis avec Rome et accepte le principe de l'élection libre des évêques.

En France, les tensions entre la papauté et la monarchie se nouent autour de la question de l'indépendance de l'Église. Rome exige en particulier que les religieux ne dépendent pas du bras séculier en matière de justice, mais rendent compte de leurs actes devant la juridiction ecclésiastique. Le principal conflit oppose en 1302-1303 Philippe le Bel au pape Boniface VIII. Le refus de l'évêque de Rome d'accepter la levée de taxes sur le clergé pour financer les entreprises belliqueuses du roi ouvre une crise sans précédent entre les deux pouvoirs. Elle est l'occasion pour le pape, soutenu par des canonistes réputés (comme Gilles de Rome), de défendre la légitimité de la théocratie pontificale. Dans la bulle *Unam sanctam* (1302), Boniface VIII pousse à l'extrême les principes de l'augustinisme politique énoncés de Gélase 1^{er} à Bernard de Clairvaux : tous les pouvoirs séculiers sont justiciables devant Dieu et, par conséquent, devant son Église. L'autonomie de l'ordre politique est totalement niée. La justice des hommes doit se soumettre entièrement à la justice de Dieu. Elle doit donc se plier au pouvoir absolu du pape.

Face à cette doctrine, le roi de France fait appel à ses plus brillants légistes. L'éminent Jean de Paris met en cause le « sacerdotalisme » de Rome et affirme le droit de déposer un pape dès lors qu'il a été élu illégalement, qu'il outre passe ses pouvoirs de législateur ou qu'il vit dans le péché. Le fidèle Guillaume de Nogaret, ministre du roi, entreprend quant à lui une réplique cinglante aux accusations de Boniface, qu'il transforme en « hérétique » et « ennemi de Dieu » (c'est Guillaume qui conduira l'attentat d'Agnani et arrêtera le pape dans sa résidence romaine pour le traduire en justice).

B. L'Église romaine transfigurée en monarchie pontificale

La réforme grégorienne est globalement un succès, même si elle rencontre un peu partout la résistance des pouvoirs laïcs. Elle est avant tout une réforme de doctrine. Néanmoins, son but est bien de transformer l'Église en une organisation disciplinée et hiérarchisée, capable de rivaliser avec les grandes

puissances temporelles. Aussi, n'est-il pas étonnant que la papauté prolonge la réforme par un vaste mouvement de centralisation de l'Église, qu'elle se donne une législation propre et se pare des attributs symboliques des pouvoirs royaux.

1. La centralisation de l'Église

Dès le XI^e s., le Saint-Siège est conscient de la nécessité de mettre en place un gouvernement de l'Église pour s'émanciper des pouvoirs féodaux. Seule une organisation centralisée peut lui permettre de construire un pouvoir indépendant et d'unifier la chrétienté. Pour servir cet ambitieux dessein, elle entend exercer un contrôle direct sur les investitures religieuses, l'administration des sacrements, la moralité du clergé et l'enseignement de la parole chrétienne. Aussi, parallèlement à la réforme doctrinale, l'autorité apostolique lance-t-elle des initiatives centralisatrices qui vont conduire l'Église à évoluer vers le modèle de la monarchie pontificale.

Durant près de quatre siècles, la papauté multiplie les décrets destinés à réorganiser les structures ecclésiastiques dans toute l'Europe. Pour s'affirmer face aux pouvoirs séculiers, elle pousse les autorités cléricales à renforcer la hiérarchie de commandement à tous les échelons de la vie religieuse. Elle institue tout d'abord la distinction entre « clercs » et « laïcs ». Si tous font bien partie de la communauté chrétienne, les clercs doivent se soumettre à la stricte discipline ecclésiastique et se voient conférés d'importants privilèges : ils ne relèvent que des tribunaux du clergé, échappent à certaines obligations fiscales et sont protégés contre les violences (par la menace d'excommunication de leurs éventuels agresseurs). Ils sont surtout les seuls à pouvoir accéder aux charges ecclésiastiques.

Plus largement, les diocèses (à la tête desquels les évêques exercent leur ministère) deviennent les sièges autour desquels s'organise toute la vie religieuse. Librement élus par le clergé depuis 1122 (concordat de Worms), les évêques jouent le rôle de juridiction ecclésiastique ordinaire et disposent d'un pouvoir hiérarchique sur le diocèse (à l'exception du clergé monastique qui conserve son autonomie). De moins en moins liés aux rois et aux seigneurs locaux, ils deviennent des instruments essentiels de la centralisation de l'Église, d'autant plus qu'à partir du XIV^e s., ils sont désignés directement par le Saint-Siège.

La centralisation des ordres monastiques œuvre dans le même sens. Dès le XI^e

s., la papauté encourage le regroupement des monastères sous la direction d'abbayes-mère. Elle soutient le mouvement bénédictin rattaché à Cluny. Elle ne s'oppose pas, néanmoins, à la naissance de nouveaux ordres dès lors qu'ils s'organisent en communautés hiérarchisées et disciplinées. Ainsi naît l'ordre de Cîteaux (1098) suivi, au début du XII^e s., de l'ordre des Templiers (1119) et des ordres hospitaliers pour soutenir les croisades et la lutte contre les « infidèles ». Au XIII^e s., la critique de la richesse accumulée par certaines abbayes pousse à la création d'ordres « mendiants », comme celui des Franciscains (1209) ou des Dominicains (1216). Ces ordres exercent une influence intellectuelle considérable au point de menacer l'autorité des évêques dans leur diocèse. Des conflits éclatent, favorisant ainsi le pouvoir d'arbitrage du pape qui n'hésitera pas à placer les grandes abbayes sous l'autorité de Rome, en leur accordant une exemption de juridiction (les libérant de la justice épiscopale).

En plein essor, l'Église romaine doit faire face à de nombreux mouvements de résistance qui critiquent ouvertement la réorganisation hiérarchique du clergé et l'autoritarisme pontifical en matière de doctrine. Ainsi, la papauté doit lutter contre plusieurs hérésies mettant directement en cause la légitimité du pape à diriger l'Église. La menace viendra en particulier des « Cathares » (ou « Albigeois ») au milieu du XII^e s. L'Église devra également surmonter le « Grand schisme d'Occident » (1378-1417) qui la brisera en deux, puis en trois obédiences. Mais dans l'ensemble, l'entreprise est un succès : aux XIII^e-XIV^e s., le gouvernement de l'Église a pris la forme d'une monarchie absolue dirigée par le pape. Elle réalise ce tour de force avec plusieurs siècles d'avance sur les premières grandes monarchies temporelles. Elle a d'autant plus de facilité à imposer son autorité que les pouvoirs séculiers sont dispersés et que les frontières fluctuent au gré des allégeances. À la tête des États pontificaux, elle contrôle désormais la vie ecclésiastique. Elle dispose d'innombrables biens mobiliers et immobiliers qu'elle n'aliène jamais. Elle renouvelle le droit de chaque paroisse à percevoir la « dîme » (impôt religieux). Elle exerce son autorité sur quelques puissantes seigneuries ecclésiastiques. Sa juridiction suprême est incontestée. Sa législation centralisée, le droit canon, lui permet de donner un caractère universel à cette ambition théocratique.

2. La production du droit canonique

Le renouveau de l'Église à la fin du Moyen Âge prend appui sur la production d'un corps de doctrine bien spécifique : le droit canon. Depuis le VI^e s., le droit

universel des Romains s'est rapidement enlisé dans la brutalité des royaumes barbares, au point disparaître *quasiment* dans l'univers féodal (certains principes romains sont incorporés aux usages locaux et subsistent ainsi de manière disséminée). Au x^e s., la vie seigneuriale est entièrement réglée par les coutumes locales. Il faut toute l'ambition grégorienne de rassembler la communauté des chrétiens sous la loi de l'Église pour voir ressurgir une législation à vocation universelle.

L'entreprise de codification à laquelle participe la papauté est indissociable de la redécouverte du droit romain. C'est en effet à Bologne, à l'endroit même où la législation romaine est à nouveau étudiée par les savants, que les premiers canonistes entreprennent d'édifier un corps de droit ecclésial. Les deux démarches vont de pair : elles s'inscrivent dans le mouvement de renouveau intellectuel du XII^e s. où s'exprime un intérêt de plus en plus marqué pour une conception scientifique du droit (voir [section 2](#)). C'est d'ailleurs en puisant allègrement dans les notions et les modes de raisonnement du droit romain que les canonistes établissent le nouveau code de l'institution chrétienne.

La réforme grégorienne élargit les bases du droit canon et en étend la portée. Jusque-là, les règles de l'Église s'inspiraient des Livres saints, des *dicta* (écrits des Pères de l'Église) et des « canons » (décisions solennelles des conciles). À partir du XI^e s., les « décrétales » pontificales (directement adoptées par le pape) deviennent une source essentielle du droit canon. C'est sur cette base qu'est réalisée une première grande codification : le *Décret* du moine bolonais Gratien, forgé à partir de recueils rédigés peu après la réforme (notamment les « collections » d'Yves de Chartres et Burchard de Worms). Adopté par le Saint-Siège, le *Décret* (1140) renferme près de 4 000 canons et expose de façon méthodique les fondements assez divers de l'ancien droit canon. Par la suite sont réalisées de nouvelles « collections » (les *Décrétales de Grégoire IX* en 1234, le *Sexte* en 1298, les *Clémentines* en 1317, les *Extravagantes de Jean XXII* et les *Extravagantes communes* de 1500 et 1503). Rendues nécessaires par la croissance rapide de la doctrine de l'Église, elles sont toutes officiellement adoptées par la papauté. Elles seront groupées dans un même recueil au XVI^e s. et formeront l'ossature du droit canon jusqu'à la réforme de 1917.

Le système de droit forgé par les canonistes devient une discipline à part entière, enseignée dans les universités médiévales par de grands maîtres (Hugues de Pise, Jean l'Allemand, Bernard de Parme...). Il constitue très vite un édifice juridique autonome. À l'image du *Corpus juris civilis* de Justinien pour le droit romain, on prend l'habitude de l'appeler, dès le XIII^e s., le *Corpus juris canonici*.

Il se présente comme un formidable instrument d'unification de la chrétienté. Il permet de conforter l'indépendance de l'Église à l'égard des pouvoirs temporels. Il favorise également le renforcement de la concentration du pouvoir religieux à Rome. Il donne à la papauté le moyen d'accomplir le rêve de monarchie pontificale.

3. Les récupérations de la symbolique royale

Les prétentions temporelles des papes à régner sur la chrétienté conduisent enfin le Saint-Siège à s'identifier aux puissances temporelles. L'activité de la papauté est ainsi d'une profonde ambiguïté : alors que la réforme de l'Église est tout entière destinée à asseoir l'indépendance du glaive spirituel vis-à-vis des pouvoirs laïcs, les papes cherchent dans le même temps à parer leur institution des signes du pouvoir séculier.

C'est notamment pour contrer la sacralisation de la fonction impériale réalisée dans le Saint empire depuis Othon, que l'évêque de Rome réagit. Ce dernier s'empare ainsi des grands symboles de la dignité impériale : le manteau rouge, le cheval blanc, la tiare (triple couronne, symbole de souveraineté à Byzance) et la fêrule (crosse droite, emblème d'autorité qui rappelle le sceptre royal). L'organisation même du couronnement papal traduit la volonté d'imitation du pouvoir impérial : l'élection d'un nouveau pape est suivie par une acclamation populaire (fondement de la légitimité du pouvoir séculier) ; lors de la « cavalcade blanche » (cortège conduisant le pape et les prélats de la curie de la basilique Saint-Pierre au palais de Latran), le sénateur et le préfet de Rome, en signe de soumission, suivent le nouveau Pontife à pied en tenant les étriers de son cheval ; au cours du festin de clôture des festivités, le pape est servi par la noblesse laïque.

Cette appropriation est légitimée par un texte apocryphe, vraisemblablement rédigé au IX^e s., connu sous le nom de *Donation de Constantin*. Par ce texte, l'empereur Constantin (IV^e s.) aurait fait don au pape Sylvestre de son pouvoir sur Rome. La *Donation* attribue au pape les insignes du pouvoir impérial, lui reconnaît les droits et privilèges de l'empereur, et accorde au clergé romain le droit et les honneurs des sénateurs de Rome. Le faux sera exploité par le Saint Siège pendant plus de cinq siècles (il n'est dénoncé qu'au XV^e s.). Mais il se révélera une arme à double tranchant pour l'Église. En effet, la donation étant présentée comme une *concession* de l'empereur à l'évêque de Rome, elle permettra aux adversaires de la papauté de justifier la supériorité du trône

impérial sur l'autel pontifical. Le texte servira donc les deux camps.

La thèse chrétienne de la dualité des sphères s'impose donc en Occident sur fond de conflit entre la papauté et les pouvoirs séculiers. D'une manière générale, l'Église grégorienne s'efforce d'affirmer qu'il existe une hiérarchie entre les sphères. Mais le thème de la dualité contribue aussi à forger l'idée que le politique ne doit pas être associé aux questions spirituelles. Cette idée va marquer profondément la pensée occidentale. Elle sera la principale source de justification du mouvement de sécularisation de la vie politique dans les États européens. Les trois derniers siècles du Moyen Âge (XII^e-XIV^e s.) en constituent la première étape : la redécouverte de la philosophie antique et du droit savant contribue à une première émancipation intellectuelle de la pensée politique qui, désormais, peut explorer l'univers de la pensée profane.

Section 2

Le tournant du « second Moyen Âge » (xii^e-xiv^e s.) : la philosophie et le droit, de nouveaux défis pour la théologie

À bien des égards, la pensée du xii^e s. prolonge celle des siècles précédents. L'écriture reste le privilège des ecclésiastiques. Les livres manuscrits viennent alimenter les trésors des églises ou de riches particuliers, mais ils restent extrêmement rares et ne circulent quasiment pas. Surtout, la plupart des écrits sur le pouvoir témoignent du respect pour les Écritures et reconnaissent, sur fond de réforme grégorienne, la supériorité de la loi divine sur les lois humaines. Les esprits les plus instruits ont encore une connaissance très faible des quelques philosophes « païens » (antiques) auxquelles ils osent, avec parcimonie, faire référence. La théologie reste la reine des sciences ; elle rayonne sur l'ensemble des connaissances ; toute réflexion savante porte forcément sur les références chrétiennes.

Le xii^e s. est donc bien « le siècle des théologiens ». Mais il est aussi le temps d'un remarquable renouvellement de la vie intellectuelle, lui-même favorisé par le changement des structures sociales. Certains érudits contribuent en effet à l'évolution de la pensée en insérant dans la réflexion théologique des références tirées de disciplines nouvelles. S'aidant de notions et de raisonnements savants, ils contribuent insensiblement à modifier le regard porté sur l'homme et la société. On ne peut certes guère parler de « révolution intellectuelle », mais les historiens n'hésitent plus, depuis Charles H. Haskins (1927), à évoquer une « renaissance » médiévale pour décrire les importantes transformations intellectuelles qui affectent la société au xii^e s., puis la rupture épistémologique du xiii^e s., qui accompagne la redécouverte des principes éthiques et politiques d'Aristote.

Au total, si l'on doit reconnaître que cet « autre Moyen Âge » (J. Le Goff) ne

présente aucune innovation politique majeure, c'est durant cette période que se forment de nombreuses catégories de pensée qui seront utilisées plus tard par la réflexion moderne pour établir une connaissance rationnelle du monde et, notamment, envisager une lecture sécularisée du gouvernement politique.

§ 1 BOULEVERSEMENTS SOCIAUX ET MUTATIONS INTELLECTUELLES

Le renouveau de la pensée est étroitement lié aux transformations sociales qui ouvrent le « deuxième âge féodal » au XII^e s. La naissance des villes et la constitution des universités sont les deux grands moteurs qui contribuent à l'éclosion de nouveaux champs du savoir et à la renaissance de l'activité intellectuelle.

A. L'essor des villes et la naissance des « intellectuels »

Les premiers temps de la féodalité (fin IX^e-X^e s.) avaient vu se multiplier les communautés villageoises. Placées sous l'autorité d'une paroisse et protégées par un châtelain moyennant le paiement d'une contribution, ces communautés étaient devenues les principaux lieux de la vie sociale. Les XI^e-XII^e s. sont marqués par le développement sans précédent du monde de la ville. Le mouvement est particulièrement précoce dans le *regnum italicum* (province impériale regroupant les régions italiennes situées au nord des États pontificaux) : des révoltes bourgeoises donnent naissance à des « cités-Etats » qui parviennent à s'affranchir de la tutelle impériale. L'urbanisation gagne ensuite le nord de l'Europe au fur et à mesure que se développe l'économie marchande. Ces nouveaux foyers urbains sont à la fois d'importants centres de négoce et des lieux d'éclosion des idées nouvelles. Les villes s'affirment ainsi rapidement comme de nouveaux espaces où se concentrent les richesses et,

surtout, des univers sociaux ouverts échappant en partie au contrôle direct des châteaux et des établissements ecclésiastiques. L'essor des villes s'accompagne de changements sociaux majeurs : la naissance d'une nouvelle organisation humaine, l'apparition de nouvelles couches sociales et de nouvelles professions (avocats, juges, notaires, enseignants...), un état d'esprit favorable au changement et la prise de conscience d'une coupure avec le monde rural. C'est dans cet univers, marqué par la mobilité et les recompositions sociales, qu'émergent les nouveaux savoirs savants. C'est de là, également, que partent les critiques les plus directes de l'ordre traditionnel féodal et chrétien.

1. La ville et la prise de conscience de la séparation

Le développement des villes s'accompagne, dès le XII^e s., d'une importante diversification sociale. Les activités de négoce y sont florissantes. Elles jouent un rôle attractif. Elles sont à l'origine d'un brassage social continu qui est un puissant facteur de changement des perceptions. La mixité sociale vient en effet brouiller l'imaginaire féodal d'une société éternelle hiérarchisée en trois « ordres » (*ordines*) : les prêtres (*oratores*), les guerriers (*belligerantes* ou *bellatores*) et les producteurs (*agricultores* ou *laboratores*). Avec l'apparition de nouveaux groupes sociaux urbains, ce schéma trifonctionnel, établi au IX^e s., perd une grande partie de son évidence.

La croissance des villes fait émerger en effet de nouveaux milieux dirigeants que les historiens appellent le « patriciat ». Cette oligarchie municipale, principalement issue de familles de roturiers fortunés, constitue très vite un groupe social puissant, dont l'influence inquiète la noblesse traditionnelle. Entre ceux qui font valoir le pouvoir de leur fortune et ceux qui revendiquent la légitimité de la naissance, les tensions sont de plus en plus fréquentes. S'ajoute, dans les cités-États de l'Italie en particulier, une vie politique tumultueuse opposant les patriciens et les couches les plus pauvres, formées par les « gens de métiers » (petits artisans et boutiquiers). Les inégalités sociales extrêmes y engendrent des affrontements récurrents entre le *popolo grasso* (le « peuple gras », maître de la fortune et du pouvoir) et le *popolo minuto* (le « menu peuple »). Pour contenir l'agitation populaire, les élites urbaines prennent conscience de la nécessité de déléguer certaines charges aux gens du peuple (à l'exception de Venise où le pouvoir reste entre les mains des patriciens). Enfin, aux conflits liés aux écarts de richesse viennent s'ajouter, dans l'Italie du XIII^e s., les divisions entre Guelfes (partisans du pape) et Gibelins (partisans de

l'empereur). Toutes ces tensions entre les différentes strates recomposées de la ville médiévale conduisent à de nouvelles expériences sociales nécessitant adaptation et souplesse. Elles mettent clairement en question la rigidité des règles coutumières léguées par le régime féodal.

Plus largement, dans les grandes cités médiévales, les citoyens acquièrent très tôt la conscience d'une vie communautaire. Ils conçoivent leur existence comme séparée des communautés traditionnelles qui dominent la vie sociale en milieu rural. Les dirigeants prennent l'habitude de présenter leur ville comme une *universitas*, c'est-à-dire une personne morale ayant des intérêts collectifs et s'incarnant dans des institutions spécifiques (prévôté, consulat, collège de magistrats). Les citoyens se définissent comme des « bourgeois » (*burgenses*) et désignent les habitants vivant autour des enceintes de la ville comme des « citoyens » (*cives*).

Cette prise de conscience de la séparation incite les bourgeois à exprimer des revendications inédites. Elle est à l'origine du « mouvement communal », ensemble dispersé de révoltes et de contestations urbaines dirigées contre les seigneuries (fin XI^e-XII^e s.). Les citoyens, le plus souvent, ne cherchent pas à arracher l'autonomie politique, mais plutôt à obtenir des privilèges économiques. Les villes entendent ainsi être reconnues par les seigneurs et les évêques comme des communautés d'intérêts, comme des « associations de bourgeois », beaucoup plus rarement comme des gouvernements libres (en Italie du Nord essentiellement). Au XII^e s., la plupart d'entre elles obtiennent à cet égard de nouveaux droits et des franchises (exemptions de taxes, mise en place de conseils représentatifs, etc.), voire une autonomie administrative établie dans des « chartes de commune ». L'univers des villes devient progressivement un monde à part. Il y règne une plus grande liberté, une forte mobilité sociale, mais aussi d'énormes inégalités économiques. Il ne correspond plus du tout à la représentation « fixiste » des trois ordres. Fort logiquement, c'est de là que partiront les premières critiques contre les privilèges de la société féodale.

2. Les Goliards

C'est dans ce contexte que se forme le mystérieux groupe des Goliards. La plupart de ses animateurs restent délibérément dans l'anonymat et maintiennent autour d'eux un halo de secrets et de légendes. On sait que ce groupe est composé de jeunes étudiants qui n'ont pas d'attaches sociales communes. La plupart vivent d'expédients. Tantôt mendiants, tantôt domestiques, tantôt

ménestrels, les Goliards refusent de s'attacher un domicile. Ils se déplacent de ville en ville au gré des opportunités offertes par tel ou tel maître. Ils forment ainsi une troupe dispersée de clercs laïques, sorte de prédicateurs itinérants qui se reconnaissent dans le refus des valeurs d'autorité héritées du Haut Moyen Âge. Ils acquièrent très vite une grande notoriété par la virulence de leurs critiques à l'égard des institutions féodales.

Les poésies et les récits goliardiques sont en effet d'une rare impertinence pour le XII^e s. Ils expriment un sentiment de révolte contre la société hiérarchisée et moralisatrice du Moyen Âge. Ventant les plaisirs de la chair, la force des sentiments, le goût du jeu et de la table, ils font de l'immoralisme et de la provocation un commerce particulièrement apprécié dans les tavernes. Les Goliards s'en prennent à l'ensemble des coutumes et des valeurs de la société médiévale. Ils tournent en ridicule ses grossiers paysans asservis. Surtout, ils n'hésitent pas à attaquer les deux figures d'autorité de la société féodale : le noble et l'ecclésiastique. Ils contestent le privilège de naissance des chevaliers féodaux, leurs manières brutales et leur goût pour les exploits guerriers. Ils leur opposent le mérite individuel, les vertus et la promotion des plus humbles. Ils vilipendent aussi les religieux pour leur hypocrisie morale et leur vénalité. Les moines sont leur cible préférée : en choisissant la vie contemplative, ceux-ci révéleraient leur goût pour la paresse et feraient peu de cas de la misère humaine dont l'Église fait pourtant son fond de commerce. Le pape et la curie romaine constituent une autre cible de choix. L'inspiration des Goliards est en effet anti-pontificale, opposée à la fois aux prétentions temporelles du pape et à la passion des dignitaires religieux pour le lucre, la pompe et les déguisements grotesques. Contre l'emprise de la hiérarchie ecclésiastique, leur poésie défend une morale laïque refusant l'emprise de toute religion.

La sensibilité goliardique présente, à bien des égards, un caractère subversif, pour ne pas dire révolutionnaire. Elle condamne pêle-mêle la bêtise, la vénalité des puissants, les compromissions intellectuelles et la violence. Son refus radical des hiérarchies lui donne même une teinte anarchiste. Elle s'attirera l'hostilité de la noblesse et, par-dessus tout, les foudres du Saint-Siège. Le pape multipliera les condamnations conciliaires. La tradition des Goliards n'en parviendra pas moins à se diffuser dans les écoles urbaines où elle subsistera jusqu'au XIII^e s., sous une forme moins outrancière.

3. La naissance des « intellectuels »

La ville est un univers social en mouvement. Les échanges économiques, en particulier, y créent de nouveaux besoins et favorisent l'émergence de nouveaux métiers. Ainsi naissent en Occident de nouvelles professions intellectuelles, notamment dans le domaine juridique (car la nécessité de réguler les activités marchandes et de trancher les litiges impose la création de règles impersonnelles). C'est dans ce contexte qu'apparaissent, au XII^e s., des « savants de métier » ou, pour reprendre une notion moderne, des « intellectuels » qui font de leur activité un commerce. Ces savants étudient, écrivent des manuscrits, enseignent dans les écoles urbaines et, bien souvent, se placent au service de familles fortunées. Ils viennent concurrencer la communauté ecclésiastique sur le terrain du savoir. Leur science, néanmoins, se distingue fondamentalement de la réflexion spéculative des clercs de l'Église. Ils étudient en effet les « arts libéraux », c'est-à-dire toutes les formes de connaissance qui ont une utilité technique et font appel à la raison : grammaire, dialectique, rhétorique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie et physique. Ces arts réalisent d'immenses progrès, notamment grâce à la multiplication des écrits en langues vernaculaires qui touchent des publics éduqués dont la formation s'est faite en marge des écoles religieuses. Les intellectuels urbains concourent ainsi à l'émergence d'une réflexion nouvelle, loin de l'enseignement traditionnel de l'Église, dont le succès est d'autant plus fulgurant qu'elle rencontre une forte demande sociale.

Cette nouvelle élite intellectuelle prend rapidement conscience de son existence collective, d'autant plus qu'elle s'intègre assez mal dans le schéma des trois *ordines*. Dans les villes, elle forme une nouvelle classe sociale dont la particularité est de ne pas être sélectionnée selon les deux critères traditionnels de l'hérédité et de la fortune, mais selon la procédure inédite de l'examen (qui apparaît en Occident pour la première fois à cette époque). Cette ascension rapide inquiète l'Église. Non seulement les nouveaux savoirs n'utilisent pas le langage de la théologie et sont susceptibles de contredire les vérités absolues et incontestables du christianisme. Mais surtout, les clercs urbains brisent le monopole que détenait le clergé catholique dans la production et la transmission du savoir. Le risque est grand, pour l'Église, de ne plus pouvoir contrôler la conscience des fidèles.

Aussi, la hiérarchie ecclésiastique décide-t-elle très tôt de combattre cette nouvelle menace venue des villes et de dénoncer toutes les activités intellectuelles qui ne suivent pas la voie de la théologie. Elle associe les nouveaux savoirs à une perversion des hommes. Ces savoirs ne peuvent que semer le doute sur la parole des Évangiles et répandre de fausses vérités. Bernard

de Clairvaux en est l'un des contempteurs les plus virulents. L'influent abbé considère les arts libéraux comme le résultat direct de la corruption des esprits qui sévit dans le monde dépravé de la ville. Il voit dans l'attraction exercée par Paris l'un des pièges tendus par le Malin. Il exhorte les étudiants à quitter cette ville qui corrompt les âmes les plus pures. Seul un retour à la sérénité du cloître peut conduire, selon lui, à la recherche de Dieu.

Le Saint-Siège multiplie à son tour les condamnations. Le pape s'insurge contre les « marchands de mots ». Il considère l'intrusion de la *disputatio* en théologie (exercice scolastique consistant, dans les universités, à mettre publiquement en discussion un sujet, sous la direction d'un maître) comme une violation des textes sacrés. Selon lui, l'exercice de la dialectique en matière de religion conduit directement au blasphème. La lecture des livres impies mène les fidèles à la dépravation et aux pires turpitudes morales. Le discours pontifical est sans équivoque : la foi requiert l'innocence du cœur, non l'avilissement de l'esprit. Elle suppose de « recevoir » la parole du Christ, non de soumettre celle-ci à la discussion. La recherche de la grâce divine implique le recueillement, la vie simple et le respect des préceptes chrétiens. Elle suppose de ne pas enchaîner les mystères de la Trinité aux interrogations de la raison. En un mot, pour l'Église, seuls les ecclésiastiques et les théologiens sont aptes à interpréter les textes sacrés et en donner le sens. Malgré ses positions fermes et la fermeture de ses bibliothèques aux savants venus des villes, l'Église se révèle bien incapable, dans les faits, de contenir l'irrésistible essor la « science nouvelle ».

B. Les universités, nouvelles cathédrales du savoir

Les premières années du XIII^e s. sont marquées par la naissance des universités. Jusque-là, l'enseignement académique en milieu urbain était principalement assuré par les écoles monastiques et épiscopales. Les universités naissent de la transformation de ces écoles. Elles sont le résultat de la professionnalisation des clercs. Comme tous les métiers à cette époque, les enseignants aspirent en effet à s'organiser en corporations. Aussi, maîtres et élèves décident-ils initialement de s'associer dans des *universitas* (le nom désigne alors toute forme de regroupement humain). La plupart acquièrent des franchises et privilèges qui leur assurent une certaine forme d'autonomie. Ainsi

naissent les premières grandes « universités » à Bologne, à Paris ou à Oxford. Celles-ci prennent l'habitude de distinguer les disciplines étudiées et s'organisent en plusieurs « facultés » (théologie, droit romain et droit canon, médecine, arts libéraux). Elles regroupent les étudiants par affinité de langue ou d'origine géographique (les « nations »).

Rassemblant des maîtres et des étudiants dont le statut est encore ecclésiastique, les premières universités se placent logiquement sous l'autorité des évêques. Mais elles sont néanmoins très tôt l'objet de nouvelles convoitises. Les rois ne sont pas insensibles au prestige qu'elles apportent à leur royaume et y voient un vivier extraordinaire de futurs conseillers et fonctionnaires. Les bourgeois à la tête des autorités communales s'indignent également de ne pouvoir exercer leur juridiction sur le monde de l'université. Tous ces jeux de pouvoir entre évêchés, monarques et autorités communales poussent alors de nombreuses corporations universitaires, désireuses de s'affranchir des pressions locales, à rechercher la protection directe du Saint-Siège. Ce choix permet assurément aux grandes universités de renforcer leur autonomie, car elles obtiennent souvent de nouveaux privilèges d'exemption. Mais il a un coût très important pour les maîtres d'université, car les corporations passent pour de nombreuses années sous la coupe du pape et de ses légats régionaux, alors même que les nouvelles disciplines étudiées les incitent de plus en plus à prendre leurs distances à l'égard de la pensée religieuse.

Malgré la dépendance envers Rome, les universités deviennent très rapidement les principaux foyers du renouveau intellectuel. Certes, la théologie reste l'enseignement majeur. C'est elle qui fait le prestige inégalé de l'université de Paris. Mais la diffusion des nouvelles sciences, en particulier les arts libéraux, la philosophie et le droit romain, stimule considérablement le champ des connaissances, un champ qui est désormais soumis à la concurrence des disciplines. De même, le rayonnement des grandes universités encourage, en province, la création de nouvelles entités qui construisent leur réputation autour d'une discipline majeure (la médecine à Montpellier, les arts à Chartres, le droit à Orléans et Toulouse).

Surtout, alors même que les universités cherchent à renforcer leur autonomie face aux autorités locales (laïques ou cléricales), leurs diplômés participent de plus en plus aux jeux de pouvoir. C'est là que sont recrutés les clercs et les conseillers chargés de bâtir les doctrines irréfutables qui permettront de défendre les ambitions politiques du pape, des rois ou des grands seigneurs féodaux. De nombreux intellectuels se mettent au service des ambitions temporelles, ce qui leur permet à la fois d'accroître leur prestige, de s'assurer une protection et

d'obtenir une rente confortable. Partisans de la monarchie pontificale (théologiens et canonistes) y côtoient les tenants de la monarchie royale (légistes et philosophes). Loin d'être des lieux de neutralité, les corporations universitaires sont ainsi traversées par d'âpres débats. C'est là que les grands esprits, inspirés par la philosophie aristotélicienne ou par le droit romain, forgent les grandes notions de la pensée politique moderne.

§ 2. LA THÉOLOGIE SOUS L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE

D'une manière générale, la pensée savante qui se développe dans les villes du XII^e s. reste largement sous l'emprise de la théologie. L'enseignement, principalement consacré à l'étude des textes sacrés, est marqué par le conservatisme doctrinal. Néanmoins, la redécouverte de textes antiques engendre des innovations intellectuelles majeures qui préfigurent le renouveau éclatant de la pensée au XIII^e s. La réflexion sur le pouvoir s'en trouve désormais modifiée : la légitimité de l'édifice social et politique est pour la première fois mise en discussion.

A. L'irrésistible essor de la pensée rationnelle

Dans le contexte du XII^e s., nombre de voix s'élèvent contre l'usage des sources non chrétiennes dans la réflexion savante. À l'exception de l'œuvre juridique de Justinien (redécouverte à la fin du XI^e s.), les doctrines politiques de l'antiquité sont d'ailleurs à l'époque très peu connues. Tout au plus les savants disposent-ils de quelques fragments des écrits de Platon ou de Cicéron, ainsi que de quelques commentaires dispersés. Les philosophies anciennes, d'une manière générale, restent condamnées pour leur nocivité. Dans l'esprit de l'Église renaissante, seule la fidélité à la tradition « patristique » (c'est-à-dire aux écrits

des Pères de l'Église) peut faire avancer le chrétien sur le chemin de la connaissance vraie. Les textes profanes, tout comme les arts libéraux, contribuent à corrompre la parole du Christ. Mais au milieu du XII^e s., l'initiation à la lecture d'écrits laïcs et la naissance de nouveaux champs du savoir dans les villes rendent l'infléchissement de la pensée inéluctable.

1. L'inflexion des connaissances

Les traductions jouent un rôle-clé dans la transformation de la pensée. Un nombre important de traités philosophiques et scientifiques grecs ou arabes ramenés des écoles et bibliothèques musulmanes (principalement de l'Espagne maure et des croisades) sont transcrits en latin par des équipes de traducteurs (dont la plus réputée est celle de Pierre le Vénérable, de l'abbaye de Cluny). Ainsi sont assimilées des connaissances fondamentales venues d'Orient : l'algèbre, les chiffres arabes, le vocabulaire commercial, des encyclopédies médicales, botaniques ou astronomiques. Mais surtout, l'incorporation de la pensée orientale permet de redécouvrir des fragments essentiels des œuvres de la pensée hellénique : celles d'Euclide (mathématique), de Ptolémée (astronomie), d'Hippocrate et de Galien (médecine), puis un peu plus tard, celle d'Aristote.

L'Occident redécouvre ainsi la richesse des connaissances de l'antiquité. Cette ouverture culturelle pousse quelques savants audacieux à croiser les références philosophiques anciennes avec le contenu de la révélation chrétienne. L'autorité des Écritures n'est certes pas contestée, mais elle est désormais exposée à des interrogations inédites sur l'homme, la société et la nature.

Pierre Abélard (1079-1142) est l'un des tous premiers à soumettre les vérités de l'Église au crible des connaissances « profanes ». L'histoire de la passion sentimentale qui le lia à sa jeune élève Héloïse, dramatiquement achevée par son émasculatation par les gens du Chanoine Fulbert (l'oncle d'Héloïse), l'a rendu célèbre. Mais il est avant tout l'un des professeurs les plus réputés de Paris. Spécialiste de dialectique, il est aussi un remarquable théologien et un infatigable contradicteur se mêlant à tous les débats de son temps. Sans renier les convictions essentielles du christianisme médiéval, il affiche ouvertement son anti-traditionalisme. Il se moque publiquement du bavardage des vieux théologiens incapables de recourir aux ressources de l'esprit, comme Guillaume de Champeaux ou Anselme de Laon.

Abélard est surtout l'un des premiers intellectuels à tenter de concilier l'héritage philosophique antique avec l'éthique chrétienne. Il considère ainsi,

dans sa *Théologie chrétienne*, que la « loi naturelle » inscrite dans le cœur des hommes s'accorde parfaitement avec « la loi de Dieu » révélée par le Christ. L'enseignement des penseurs gréco-romains sur la nature n'aurait ainsi fait qu'anticiper la révélation chrétienne. La pensée d'Abélard démontre à cet égard que les conceptions morales des anciens s'ajustent parfaitement à l'éthique chrétienne (la quête de la justice, le souci du bien commun, la pratique de la fraternité). Plus avant, il défend volontiers l'idée que les règles de la vie commune sous l'Antiquité (celles de la cité platonicienne ou de la république cicéronienne) rejoignent les règles de la société chrétienne (le primat donné à la vie communautaire et à la recherche du salut commun).

Le cloître de Saint-Victor (Paris) obtient la célébrité au même moment grâce au travail de Hugues de Saint-Victor (fin XI^e s-1141). Celui-ci entreprend de rédiger une encyclopédie des connaissances compatible avec les lois enseignées par l'Église. Son *Disdascalion* procède à une classification des sciences faisant une large place aux disciplines nouvelles, notamment aux arts libéraux. Hugues opère surtout une distinction majeure, au sein des disciplines de la pratique, entre les domaines du « politique », de « l'éthique » et de « l'économique », alors que la tradition chrétienne estimait depuis Saint Augustin que l'ensemble des connaissances pratiques relevait du seul champ de l'éthique (c'est-à-dire de la morale individuelle). Le théologien français renoue ainsi avec l'inspiration aristotélicienne faisant du politique un ordre de connaissances séparé.

Enfin, l'Anglais Jean de Salisbury (1115-1180) rédige quelques années plus tard un traité d'éthique, le *Policratus* (1159). Le théologien et moraliste y défend avec ferveur l'intérêt des nouvelles disciplines. Il entend associer des disciplines considérées auparavant comme séparées : la théologie, l'étude du droit (canon et romain) et la philosophie (qui désigne alors la pensée des moralistes de l'antiquité). Le but du *Policratus* est d'inciter les princes au respect de la morale chrétienne dans la conduite des affaires temporelles. Sans pour autant identifier un domaine politique, il est l'un des premiers à intégrer, dans une réflexion théologique, des éléments de droit romain et des arguments tirés de Platon et Cicéron. Il donne ainsi une lecture profondément moderne de la société de son temps. Selon Jean de Salisbury, en effet, l'homme n'est pas totalement dépossédé de dispositions sociales (comme l'ont laissé entendre jusque-là les récits bibliques, notamment celui du Pêché originel). Au contraire, il dispose bien d'une « faculté naturelle » à vivre en société et à rechercher la justice. Renouant ainsi avec la tradition cicéronienne, le *Policratus* estime que la raison humaine permet aux hommes de se donner des règles de vie, dès lors qu'elles respectent les lois de Dieu. Dans le *Metalogicon* (1159), Jean reconnaît même

l'aptitude des hommes à forger une loi morale là où la loi chrétienne n'apporte aucune réponse. Le propos est révolutionnaire : les hommes ne sont plus entièrement prisonniers d'un ordre qui les dépasse ; ils sont en mesure de prendre en main une part de leur destin.

2. Le développement de la pensée scolastique et la querelle des universaux

Au-delà de l'audace intellectuelle de quelques esprits libres, le siècle est marqué plus généralement par la diffusion de méthodes de réflexion nouvelles qui font appel aux facultés de raisonnement de l'esprit humain. Les clercs découvrent en effet que l'utilisation de la raison peut donner un sens à la parole. Dans ce contexte, s'ouvre un vif débat sur le statut des grandes notions.

Le Bas Moyen Âge est marqué par le développement sans précédent de la « scolastique ». Ce terme désigne un enseignement et une démarche intellectuelle qui substitue à la simple reproduction des textes un nouvel outil de démonstration : la logique formelle. Sa diffusion doit beaucoup à la redécouverte de certaines œuvres de l'antiquité tardive, en particulier celle de Boèce (480-524) qui transmet une partie de l'héritage philosophique d'Aristote, et celle de Jean Scot Érigène (810-877) qui commente à la fois textes profanes et écrits patristiques. C'est paradoxalement dans les écoles ecclésiastiques qu'est réintroduite, au début du XII^e s., la méthode de pensée présente dans ces œuvres. La scolastique naît en effet au cœur de la théologie. Elle ouvre un dialogue entre la raison et la foi. Elle recourt à la dialectique, discipline qui enseigne les techniques d'exposition des idées. La démarche scolastique consiste à exposer un problème, donner un contenu précis aux notions, tenir compte de toutes les thèses en présence *pro* et *contra* (généralement tirées des textes et auteurs faisant autorité : Bible, Pères de l'Église, philosophes grecs, jurisconsultes romains...), et enfin convaincre de la justesse du raisonnement par l'enchaînement rigoureux des arguments (notamment par l'utilisation du syllogisme). Développée à l'université, la scolastique donne ainsi naissance à des méthodes de réflexion inédites recourant à la *lectio* (commentaire de texte), à la *quæstio* (mise en discussion du texte) ou encore à la *disputatio* (débat public contradictoire conduit par un maître de l'université). Désormais, les règles de la dialectique sont présentes au cœur de l'enseignement théologique.

Anselme de Canterbury (1033-1109) est considéré comme l'un des initiateurs de la scolastique. Sa méthode est résumée par une formule : « la foi en quête

d'intelligence » (*fides quærens intellectum*). Elle est reprise en France par Abélard qui défend ardemment la nécessité du raisonnement logique. Dans *Sic et Non* (1122), celui-ci démontre que la Bible et les écrits des Pères de l'Église présentent d'étonnantes contradictions. En conséquence, seule une exégèse intelligente peut permettre, selon lui, de déterminer les vérités chrétiennes : l'effort de la raison doit pouvoir éclairer la foi. Un siècle plus tard, le rayonnement des œuvres d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin consacreront avec éclat l'existence d'une nouvelle science théologique.

Cet essor de la scolastique est à l'origine de la plus grande dispute intellectuelle du Moyen Âge connue sous le nom de « querelle des universaux ». Pendant près de trois siècles, elle divise les milieux scolastiques en deux camps bien distincts : les « nominalistes » et les « réalistes ». Elle porte sur le statut des « universaux », c'est-à-dire les grands concepts généraux utilisés pour décrire le monde (par exemple : « homme », « animal », « arbre », etc.). Les réalistes (Anselme de Canterbury, Guillaume de Champeaux) considèrent que ces universaux sont la seule réalité effective. Pour eux, il n'y a pas de distinction entre les choses singulières et les notions qui permettent de les décrire. S'inscrivant dans la lignée de la philosophie idéaliste platonicienne, ils estiment que les universaux précèdent la matière. Pour les nominalistes, au contraire, les universaux ne sont que des concepts abstraits et non des réalités éternelles. Ils sont de simples produits de la pensée. Ils ne reflètent pas toute la réalité des « choses sensibles ». Ils ont un caractère relatif. L'interprétation des universaux est donc susceptible de varier selon l'usage que l'on en fait. Roscelin de Compiègne, initiateur du courant nominaliste, estime ainsi qu'ils ne sont qu'un *flatus vocis*, une émission de voix. Mais c'est surtout Abélard, son élève, qui forge l'attaque la plus solide contre les réalistes. Il montre que l'utilisation des concepts généraux conduit inéluctablement à des usages différents par les théologiens et les savants, et donc à des contradictions insurmontables. Il bouscule ainsi la doctrine de l'Église établie. En 1121, le concile de Soissons condamne d'ailleurs ses thèses et ordonne de brûler ses écrits.

Le débat n'est pas qu'intellectuel. Derrière cette querelle, c'est toute la vision du monde portée par l'Église qui est en question. Les réalistes sentent bien le danger de voir la théologie malmenée par quelques brillants esprits. En considérant les concepts généraux comme des réalités intangibles, indiscutables, fixées dans l'éternité, reflets de l'ordre du monde voulu par Dieu, ils souhaitent en fait interdire toute possibilité de les discuter, de les interpréter, voire de les critiquer. Bref, ils n'entendent pas soumettre les grandes notions au crible de la raison. Cela revient à dénier à l'homme toute capacité de jugement personnel. À

l'inverse, les nominalistes, en considérant les universaux comme des constructions de l'esprit indépendantes de la réalité, soutiennent clairement l'idée que chaque individu peut raisonner, donc chercher lui-même des vérités. L'homme a une autonomie de jugement : il n'est donc pas voué à demeurer dans l'ignorance et à accepter de façon inconditionnelle les interprétations des Écritures délivrées par la hiérarchie ecclésiastique. La thèse est révolutionnaire. Elle est combattue par l'Église conservatrice. Elle gagne néanmoins la sympathie d'une partie du clergé. Elle trouvera en Guillaume d'Occam son plus brillant représentant, deux siècles plus tard... alors que la querelle n'est pas encore éteinte (voir plus loin).

3. Le naturalisme chartrain et l'ouverture aux sciences

À la même époque, Chartres devient l'un des centres les plus actifs du renouvellement des idées. Alors qu'à la suite de l'agitation créée par Abélard, les écoles parisiennes empruntent une voie plus modérée, soucieuses de ne pas s'attirer les condamnations du pape, l'enseignement chartrain devient le principal foyer de la pensée rationnelle médiévale. Par rapport à Paris la théologienne, Chartres s'impose rapidement pour la vigueur de sa réflexion scientifique. Ses clercs sont réputés pour leur maîtrise des arts libéraux. Ils privilégient en particulier les arts du calcul (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) sur l'étude des mots (grammaire, rhétorique, dialectique). Ils sont épris de toutes les connaissances tirées de l'observation de la nature. Leur regard est résolument tourné vers le progrès. On trouve parmi eux les meilleurs interprètes des traités scientifiques gréco-arabes ramenés d'Orient. Ils doivent beaucoup, à cet égard, aux nombreuses traductions du philosophe et mathématicien Adélarde de Bath, infatigable voyageur et traducteur de textes arabes. Le grammairien Bernard de Chartres est l'un des meilleurs défenseurs de l'esprit chartrain. Il incarne à merveille cette nouvelle curiosité intellectuelle forgée par la relecture des textes « profanes » auxquels les théologiens ne s'intéressent pas. Il résume cet état d'esprit dans une formule restée célèbre : « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants [celles des philosophes antiques]. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non que notre vue soit plus aiguë ou notre taille plus haute, mais qu'ils nous élèvent, nous exhaussent par leur gigantesque stature ».

Insatiables scrutateurs, les savants chartrains deviennent les principaux représentants de la sensibilité « naturaliste » qui émerge au XII^e s. Leur goût pour

la connaissance empirique, associé à leur lecture des textes antiques, les portent en effet à exalter la Nature. Comme chez les « anciens », celle-ci est associée à un ordre créateur régi par des lois immuables. Aussi, les Chartrains souhaitent-ils concilier le message chrétien de la Toute-puissance de Dieu avec l'idée d'un « ordre naturel » stable, à partir duquel s'établit l'équilibre de l'univers. Il convient pour cela de compléter la lecture des Écritures par l'observation attentive des lois naturelles régissant le cosmos. Mieux, pour ses principaux représentants, Guillaume de Conches et Thierry de Chartres, il appartient de commenter la Bible à l'aide de la connaissance des lois de la Nature.

Cette confusion entretenue entre Dieu et la Nature a une portée politique considérable puisqu'elle associe au message de la Toute-puissance divine l'idée d'un ordre du monde établi sur des bases rationnelles. Elle sera vigoureusement condamnée par Rome et les tenants du traditionalisme (B. de Clairvaux, G. de Saint-Thierry). Mais elle constitue une étape décisive dans la marche des idées puisque, pour la première fois, la nature est pensée sous forme de « lois ». Elle n'est plus totalement assimilée aux mystères divins. Elle devient un objet d'investigation à part entière. Avec Chartres, les bases de la science moderne sont désormais posées.

Les philosophes chartrains ne se contentent pas de cette célébration de l'ordre naturel : leur méfiance à l'égard de la théologie classique les conduit à réviser en profondeur l'approche de l'humanité. Ils considèrent que l'homme n'est pas seulement une partie intégrante de la Nature : il est le centre de la Création. C'est pour lui que Dieu a créé le monde. L'homme est la mesure de toute chose. On ne saurait donc penser Dieu et la nature indépendamment de la société humaine. Les représentations s'inversent : les savants de Chartres ne regardent plus l'homme à travers Dieu, mais Dieu à travers l'homme.

Le regard porté par les Chartrains sur la raison corrobore cette vision optimiste de la nature humaine. Pour eux, les vérités ne sauraient découler exclusivement du message délivré par l'Église officielle ; elles sont le fruit de l'enseignement chrétien *tel qu'il est prouvé par la raison humaine*. L'autorité des Écritures n'est en aucun cas contestée, mais les vérités de la religion doivent pouvoir être défendues par la raison. L'homme peut ainsi être le médiateur de la vérité, puisque la raison vient guider la foi. Jean de Salisbury, en 1159, fera de l'autonomie du jugement dans la recherche de Dieu l'un des thèmes essentiels du *Metalogicon*. Quatre siècles plus tard, les chrétiens réformés ne diront pas autre chose. Là aussi, le magistère moral de l'Église est sévèrement contesté. La philosophie chartraine constitue un redoutable défi à son autorité.

La pensée chartraine n'a pas de retentissement majeur dans un XII^e s. encore largement dominé par la théologie. Mais elle est symptomatique de l'ouverture du Moyen Âge à la pensée. Sa foi dans la raison humaine, dans la nature et dans les nouvelles sciences constitue, à cet égard, une préfiguration étonnante des nouvelles interrogations philosophiques qui alimenteront, quelques siècles plus tard, la pensée de la Renaissance.

4. L'aristotélisme médiéval

Les XIII^e et XIV^e s. sont marqués par l'essor de l'« aristotélisme ». Le terme ne renvoie pas à un courant doctrinal particulier. Il sert plutôt à désigner l'influence exceptionnelle qu'exerce la pensée d'Aristote sur les théologiens du Moyen Âge dont une grande partie s'ouvre à la philosophie et prend ses distances avec la tradition augustinienne. Le terme « aristotélisme » n'est d'ailleurs pas en usage dans les écoles médiévales (il n'apparaît qu'au XVIII^e s.). Parmi les clercs, les partisans d'Aristote sont identifiés sous le nom de « péripatéticiens » (du grec *peripapeteïen* = se promener, terme rappelant l'habitude qu'avait Aristote de marcher avec ses élèves lors de ses leçons). Dans les premières décennies du XIII^e s., ces théologiens sont sévèrement condamnés par l'Église. Le pape brandit l'arme de l'excommunication. Mais la condamnation ne porte pas : en quelques années, l'étude d'Aristote s'impose un peu partout en Europe. Dès les années 1240, Aristote commence à être surnommé « le Philosophe ». Il devient une référence pour tous les savants, au point que même les théologiens fidèles à l'augustinisme ne peuvent l'ignorer : s'ils préfèrent l'exégèse des textes sacrés, ils doivent désormais connaître le langage de la philosophie profane.

Certes, avant le XIII^e s., Aristote n'était pas tout à fait méconnu des intellectuels. L'ampleur de son œuvre restait néanmoins encore largement ignorée. Seules quelques œuvres de logique (transmises essentiellement par Boèce) circulaient parmi les théologiens. Le XIII^e s. est celui de la « redécouverte » de la philosophie morale aristotélicienne, par l'intermédiaire de textes gréco-arabes importés d'Espagne : les « commentaires » d'Al-Farabi (872-950), d'Avicenne (Ibn Sina, 980-1037) et surtout d'Averroès (Ibn Ruchid, 1126-1198). Al-Farabi tente une synthèse d'Aristote et du néo-platonisme. Avicenne associe dans une même philosophie logique et métaphysique (son œuvre trouve d'admirables commentateurs chrétiens : Albert le Grand, Roger Bacon, Duns Scot). Mais c'est bien Averroès qui permet la diffusion complète de la pensée d'Aristote dans l'Occident chrétien.

Le respect d'Averroès pour l'œuvre du « Philosophe » est si fort que le savant arabe est souvent lui-même surnommé « le Commentateur » par les théologiens du XIII^e s. Sa pensée n'en présente pas moins une certaine originalité. Elle défend notamment l'idée que la philosophie (celle d'Aristote) et la loi divine (celle du Coran) s'éclairent mutuellement et se complètent. On ne peut donc opposer raison et tradition religieuse. L'idée est forte. Elle séduit de nombreux théologiens chrétiens. Elle conduit même en Occident à l'affirmation de deux courants, l'un dit « averroïste », l'autre « péripapéticien ». Ces courants revendiquent l'héritage d'Aristote, mais ils s'opposent sur un point précis. Pour le premier, la philosophie et la révélation divine sont deux expressions distinctes de la vérité. Les deux domaines sont bien complémentaires, mais ils doivent rester séparés (car la raison naturelle n'est pas capable de saisir le sens profond de la parole de Dieu). Siger de Brabant (vers 1235-vers 1281), professeur à la faculté des arts de Paris, prend en 1272 la tête de ce mouvement averroïste latin. Il ouvre une violente polémique avec Thomas d'Aquin lorsqu'il diffuse sa thèse de « l'éternité du monde » (qui refuse de considérer la Création comme l'origine du monde). Ses idées sont officiellement condamnées par l'Église en 1277.

La majorité des philosophes et théologiens aristotéliens préfèrent suivre le second courant, inspiré par les docteurs dominicains Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Leur souhait est bien de *croiser* et *combiner* les contenus de la philosophie et de la révélation chrétienne. Albert le Grand (1193-1280) est l'un des premiers à introduire l'enseignement des philosophes grecs et arabes dans l'enseignement scolastique, en particulier celui d'Aristote. Évêque, professeur de théologie, de philosophie et de sciences naturelles à Paris, puis à Cologne, il fait preuve d'une rare curiosité intellectuelle. Son érudition et son prestige en Europe sont si grands qu'il est appelé par ses pairs le « Docteur universel ». Auteur de nombreux commentaires et traités à visée encyclopédique, il milite tout au long de sa carrière pour le développement de la méthode aristotélienne fondée sur l'observation et la connaissance du réel. Selon lui, la philosophie donne accès à un savoir autonome (portant sur l'ordre naturel), distinct de la théologie (traitant de la transcendance). Cette conviction sur la distinction des savoirs l'empêche sans doute de construire un système de pensée combinant réellement aristotélisme et christianisme (sa théologie ne fait pas preuve d'une grande originalité). Mais Albert n'en affirme pas moins la compatibilité des connaissances profanes et des vérités chrétiennes. Son élève Thomas d'Aquin osera franchir le pas et réalisera la première grande synthèse philosophico-religieuse du Moyen Âge.

B. La synthèse de Thomas d'Aquin

L'œuvre de Thomas d'Aquin (1225-1274) est considérée comme la plus féconde et la plus décisive de l'ensemble du Moyen Âge tant elle contribue à faire évoluer la doctrine chrétienne. Elle constitue une étape essentielle dans la marche vers la pensée moderne. Elle propose de bâtir une « théologie nouvelle » conciliant la révélation chrétienne et les sources philosophiques païennes. À cet égard, en réalisant une distinction nette entre ce qui relève de l'ordre divin et ce qui relève de l'ordre de la nature, elle permet à la pensée occidentale de s'affranchir des confusions entretenues par l'augustinisme médiéval entre spiritualité et politique.

Thomas est originaire de la petite cité d'Aquino en Italie méridionale. Il étudie à la faculté des arts de Naples et entre dans l'ordre mendiant des Dominicains contre l'avis de sa famille. Il entame alors une longue carrière universitaire consacrée à l'étude et à l'enseignement, ponctuée de nombreux voyages. Il se rend à Paris où il devient l'élève d'Albert le Grand. Il suit ce dernier à Cologne, avant de revenir dans la cité capétienne en 1252. Il y devient maître de l'université de théologie en 1256. Reparti en Italie, il revient à Paris en 1268 où il participe activement à la « querelle de l'aristotélisme » (1268-1272) qui permet l'entrée officielle de l'étude d'Aristote à l'université. Il reste actif jusqu'à la fin de sa vie, à la fois comme clerc de l'Église et proviseur de la faculté napolitaine de théologie.

Surnommé le « Docteur angélique », Thomas d'Aquin est un homme de foi. Il adhère au renouveau de l'Église impulsé par la réforme grégorienne, mais il est également séduit par la culture antique. Aussi, toute son œuvre est-elle orientée vers un but : montrer la complémentarité fondamentale de la théologie chrétienne et des grandes doctrines juridiques et philosophiques anciennes. Ses ouvrages réalisent une impressionnante synthèse intellectuelle, s'inspirant à la fois des références bibliques, des Pères de l'Église, des Stoïciens, d'Aristote (qu'il préfère à Platon), de Cicéron et, enfin, du droit canon et des sources du droit romain intégrées dans le *Décret* de Gratien. À cet égard, la pensée thomiste est loin de se limiter à la question de l'organisation de la société chrétienne. Sensible aux œuvres profanes, elle conduit inéluctablement à intégrer dans le raisonnement théologique des hypothèses philosophiques nouvelles traitant de la vie sociale.

Ses propos politiques apparaissent de façon disséminée dans ses œuvres. L'analyse de la cité, du pouvoir légitime, de l'obéissance, de la morale et de la

justice constitue le cœur d'un traité, *Du Royaume (De Regno ou De Regimine Principum)*, mais apparaît aussi dans ses *Commentaires d'Aristote* et dans son œuvre magistrale rédigée en pleine controverse sur l'aristotélisme, la *Somme théologique*.

1. La réhabilitation de l'idée de nature

De ses lectures philosophiques, Thomas d'Aquin se forge une conviction : la réflexion païenne sur la nature est conciliable avec de nombreux principes chrétiens. À cet égard, le Dominicain prend très tôt ses distances avec la conception augustinienne selon laquelle l'homme et la nature sont sous l'emprise totale du *Deus ex machina*. Selon la théologie classique, en effet, l'homme a perdu sa liberté naturelle après avoir péché. Il a chuté et il est désormais plongé dans l'ignorance. La nature ne peut plus donner de sens à son existence. Pour être sauvé, l'homme doit s'en remettre totalement à la volonté de Dieu. Seule la grâce peut le conduire au salut éternel (car seul Dieu est capable de discerner le bien du mal).

Thomas nuance cette conception en y intégrant des idées tirées de la pensée antique sur l'ordre naturel. Il affirme ainsi que la nature n'a pas été totalement anéantie par le Péché originel. Certes, la recherche du salut ne saurait trouver de réponse dans la nature, mais le rachat n'implique pas pour autant d'écarter l'homme de la vie naturelle. Bien au contraire, selon Thomas, la grâce de Dieu doit permettre à l'homme de rétablir ses dispositions naturelles qui ont été corrompues par la Chute, en particulier l'autonomie de la raison et le libre-arbitre. Dans cette vision, la grâce n'a plus vocation à détourner l'homme d'une nature irrémédiablement associée au péché : elle doit permettre à l'homme de rechercher son salut en renouant avec une vie naturelle vertueuse consacrée à la recherche du bien. Le renversement est total : la nature ne s'oppose plus à la grâce de Dieu ; elle peut au contraire devenir le prolongement de la réalisation divine.

Ce retournement de perspective est fondamental car il autorise désormais la construction d'un projet humain lié à la vie naturelle. Avec Thomas, la société (l'ordre propre à la vie humaine) peut désormais exister en elle-même et par elle-même. Elle n'est plus envisagée exclusivement comme le résultat de la Création et de la Providence divines : elle constitue un ordre autonome, procédant certes de la volonté de Dieu, mais disposant de son propre dynamisme. Autrement dit, en détachant l'idée de nature du péché originel, Thomas met fin à la

représentation hiérarchique des sphères entretenue par l'augustinisme politique depuis le v^e s. et redonne à la société humaine une nouvelle légitimité.

Fort de sa nouvelle conception de la nature, l'Aquinate peut ainsi développer une réflexion politique. Reprenant avec une grande fidélité l'argumentation exposée par Aristote dans *les Politiques*, il présente la cité comme le creuset de la vie naturelle. « L'homme est *par nature* un animal politique » dont l'existence se réalise pleinement dans la vie communautaire. Thomas introduit néanmoins dans son raisonnement deux points complémentaires. Tout d'abord, la réalisation de la nature, chez l'homme, suppose une existence réglée par la raison. C'est ce qui différencie « l'animal civique » des autres animaux. Chez ces derniers, le regroupement est le résultat de l'instinct. La société humaine, à l'inverse, est une multitude organisée par la raison, c'est-à-dire par la recherche d'une justice consentie par tous et réglée par des lois qui lui sont propres. Ensuite, la société n'est pas seulement le lieu de réalisation de la liberté, comme l'estimaient les Grecs : elle est aussi le reflet d'une nature « ordonnée en vue du bien commun ». Dans la pensée aristotélicienne, la nature était un principe organisateur de l'univers. Dans la réflexion thomiste, elle est désormais finalisée. Elle rejoint les principes chrétiens : dans la cité, l'homme recherche son salut éternel ; autrement dit, la vie naturelle ici-bas est destinée à la vie heureuse dans le ciel, délivrée par la grâce.

2. Loi éternelle, loi naturelle, loi humaine

Le recours à la philosophie naturaliste d'Aristote conduit Saint Thomas à opérer un magistral basculement entre deux perspectives. À la conception « primordialiste » de l'Église augustinienne (qui fait de la Création le fondement de tout l'univers), il associe systématiquement une réflexion sur les fins, une pensée « téléologique » où la réalisation du bien guide la justice, la morale et la politique. La *Somme théologique* fait d'ailleurs la distinction entre ces deux approches, puisque la première partie est consacrée à l'étude de Dieu comme « principe », la seconde considère Dieu « du point de vue des fins ». Certes, chez Thomas d'Aquin, le changement de perspective n'est encore qu'une *conciliation* entre deux modes de pensée, l'un théologique, l'autre philosophique. Mais le Docteur angélique ouvre une voie : celle d'une pensée sociale moderne orientée vers les finalités de la vie commune, une pensée qui se traduira quelques siècles plus tard par le rejet des systèmes « fixistes » qui prônent le principe de la reproduction éternelle d'un ordre établi dans l'origine.

Au centre de ce basculement, on retrouve à nouveau la distinction entre l'ordre divin et la nature, la foi et la raison. Cette distinction s'exprime d'abord dans l'attitude intérieure des hommes, dans la sagesse de leur vie morale (les « vertus »). Thomas évoque à cet égard trois vertus « théologiques » (la foi, l'espérance et la charité). Elles sont guidées par l'amour, orientées vers le salut et accessibles par la seule grâce de Dieu. Il les distingue des quatre vertus « cardinales » (prudence, justice, force, tempérance) qui sont la perfection des facultés naturelles. La portée politique de la distinction entre l'ordre de Dieu et celui de la nature prend toute sa mesure néanmoins dans « les principes externes des actes humains » : la « loi » et la « grâce ». À cet égard, le cœur de la pensée politique et juridique thomiste est sa réflexion sur la loi. Elle est contenue dans un texte majeur de la *Somme* intitulé le *Tractacus de Legibus*.

Ce *Traité des lois* appréhende l'équilibre du monde comme une œuvre de législation. La loi est entendue par Thomas d'Aquin dans une acception moderne comme une « œuvre de raison ordonnée en vue du bien commun ». Elle est définie par les fins de la communauté (le bien), non par une source primordiale. À cet égard, le docteur dominicain distingue quatre grands types de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine. Les trois premières sont clairement inspirées par la pensée antique ; la quatrième reprend les principes fondamentaux du christianisme.

La « loi éternelle » (*lex æterna*) incarne la raison divine qui ordonne le monde. Elle est la sagesse de Dieu qui s'impose en toutes circonstances. C'est d'elle que découle l'ensemble des autres lois (qui ne peuvent entrer en contradiction avec le gouvernement divin). Elle traduit le dessein de Dieu et s'exécute au moyen de la Providence. Thomas puise ici une grande partie de l'argumentation dans la pensée stoïcienne qui appréhendait l'univers comme un vaste ensemble organique réglé par une sagesse universelle.

La « loi naturelle » (*lex naturalis*) est le prolongement de la loi éternelle dans la société humaine. Elle est l'œuvre de la nature qui, par son dynamisme propre, participe à la réalisation des projets divins. Elle s'incarne en tout premier lieu dans la raison naturelle, car les hommes sont des « êtres raisonnables » naturellement enclins, par la vie morale, à rechercher le bien et à discerner la vérité. La loi naturelle définit des « préceptes universels », mais elle n'est pas suffisante pour guider les hommes dans leur vie quotidienne. Ces derniers ont besoin d'un droit positif qu'ils élaborent eux-mêmes.

La « loi humaine » (*lex humana*) est ce droit positif qui permet aux hommes d'adapter les principes généraux de la loi naturelle aux circonstances diverses et singulières de la vie terrestre. En effet, s'ils ont bien une disposition naturelle à

la vertu, les créatures humaines ont besoin de la développer et de l'entretenir ici-bas par une éducation (*disciplina*) qui les empêche de faire le mal. Le rôle de la loi humaine (ou positive) est de parfaire ce besoin d'éducation. Elle donne ainsi des règles précises aux hommes. Elle leur permet de vivre conformément aux vérités universelles de la nature. Aussi, le rôle du droit positif est-il de les contraindre à ne point mal agir et, de la sorte, d'assurer la paix sociale sur terre. Bien sûr, la loi humaine étant réalisée par des créatures parfois portées au vice, elle risque toujours de s'écarter de la recherche de la vertu. C'est la raison pour laquelle elle n'est légitime que si elle est juste et poursuit le bien commun, c'est-à-dire si elle est conforme aux lois éternelle et naturelle.

À ces trois lois hiérarchisées, Saint Thomas ajoute la « loi divine » (*lex divina*). Le Dominicain, ici, dans un souci de mesure et d'équilibre, prend ses distances avec la tradition aristotélicienne et renoue avec la théologie. La loi divine est la « loi révélée » par les Livres saints. Elle a pour origine la volonté de Dieu, mais cela ne la distingue pas des lois éternelle et naturelle qui sont aussi de source divine. Ce qui la différencie est qu'elle est « délivrée » aux hommes directement par Dieu. Elle gouverne le chrétien dans sa foi et le dirige vers le Royaume des cieux. Elle a été annoncée en deux temps, ce qui permet à Thomas de la décomposer en deux lois. La « Loi ancienne » a été définie par l'Ancien Testament. Elle est une première étape de la révélation : en annonçant la « Terre promise », elle appelle chaque individu à rechercher son salut. Elle apprend aux hommes l'existence de Dieu, instaure des normes morales (le *Décatalogue* ou « Dix commandements »), établit des règles de culte et, enfin, forge des préceptes « judiciaires » (sociaux et politiques) relatifs à la vie en communauté. Il faut néanmoins attendre la « Loi nouvelle » révélée par le Christ, celle de l'Évangile, pour que la grâce de Dieu rejaillisse pleinement dans le cœur de tous les hommes. Elle annonce clairement l'existence d'un Royaume des cieux (lieu du salut éternel) et complète l'enseignement de la foi. Elle est le signe de la perfection divine.

Avec ce découpage des différentes lois, Thomas d'Aquin réalise une synthèse entre deux traditions là où ses contemporains (les augustinien comme les averroïstes) voyaient une contradiction fondamentale. En reconnaissant l'existence d'un domaine de la nature et de la raison, il forge les outils intellectuels qui permettront de penser la société comme un ordre autonome. Il ouvre la voie, plus avant, à l'identification d'un espace politique autonome que les philosophes, quelques siècles plus tard, appelleront « l'État ».

3. Le meilleur régime : de la monarchie au gouvernement mixte

La réflexion politique de Thomas d'Aquin ne résulte pas uniquement de son système théologique. Dans le droit-fil de la tradition aristotélicienne, il parsème ses écrits de propositions plus concrètes. Il en vient même à se prononcer sur la nature du bon régime.

Entre 1265 et 1267, Thomas entame un petit ouvrage, *Du Royaume (De Regno)*, destiné à l'éducation du jeune roi de Chypre Hugues II. Il ne le terminera pas. L'opuscule sera achevé bien plus tard par son élève Ptolémée de Lucques. Thomas s'y prononce clairement en faveur du régime monarchique. Dès son ouverture, il précise que toute cité doit être dirigée par une tête capable d'en maintenir l'unité et l'harmonie. L'explication s'inspire d'exemples divers empruntés à la nature, à la théologie et à l'histoire. L'ordre de la nature est éloquent, car il privilégie toujours l'unité sur la multitude : « le meilleur est de tirer le modèle de l'office de roi de la forme du gouvernement naturel » affirme Thomas. Les abeilles se donnent une reine. Le corps n'a qu'un seul cœur. Tandis qu'un seul Dieu domine tout l'univers. L'histoire montre pour sa part que l'absence de roi entraîne les pires querelles et le déclin de la communauté. Pour toutes ces raisons, le pouvoir qui semble le plus légitime est la monarchie, car celle-ci se conforme au « gouvernement commun de la nature ». Le rôle du roi est d'œuvrer ainsi dans le sens de l'unité, sans jamais perdre de vue la recherche du bien commun. Si le pouvoir devient tyrannique, la monarchie perd toute légitimité.

Cette thèse, dont on sait qu'on ne la doit pas seulement au Docteur angélique, doit être nuancée. Les propos tenus quelques années plus tard dans la *Somme théologique* paraissent en effet bien plus mesurés, en tout cas en phase avec une philosophie thomiste constamment à la recherche de l'équilibre. Dans la lignée d'Aristote, Polybe et Cicéron, Thomas y privilégie systématiquement le principe du « régime mixte ». Celui-ci est issu d'une synthèse des trois formes de gouvernement : monarchie, aristocratie et démocratie. Le roi doit être choisi pour sa vertu. Il est la tête de la cité. Il gouverne grâce au conseil de quelques hommes, choisis également pour leur vertu. Le peuple, quant à lui, n'est pas dépossédé car il a pour tâche d'élire les gouvernants. Ceux-ci, de surcroît, sont choisis dans la multitude pour leurs talents ; ils ne doivent pas être issus d'une élite de naissance. Cette position sur le gouvernement mixte est réaffirmée dans d'autres textes, notamment dans les *Commentaires d'Aristote*.

La pensée thomiste doit sa postérité au fait qu'elle ne rompt pas avec la thèse de la grâce (l'homme pécheur a besoin de l'aide de Dieu pour obtenir son salut).

Thomas procède simplement à une révision de la doctrine de l'Église. Néanmoins, en cherchant à promouvoir l'idée de nature, il ouvre un espace de réflexion propre à la société. Il reconnaît que les hommes doivent se fixer des lois positives. Il restera la principale référence philosophique de la fin du Moyen Âge, aux côtés des anciens, jusqu'à ce que le cartésianisme soumette définitivement la quête de vérité à la raison des hommes. Elle retrouvera une actualité au début du xx^e s. dans la pensée de Jacques Maritain dont le « néo-thomisme » cherche à forger une philosophie spiritualiste inspirée de l'éthique chrétienne.

§ 3. L'ÉMERGENCE DU DROIT SAVANT ET LES NOUVELLES INTERPRÉTATIONS DU GOUVERNEMENT POLITIQUE

L'une des évolutions majeures du « second âge féodal » est l'apparition et le développement d'une conception savante du droit. À partir du début du XII^e s., deux familles de savants donnent en effet une solide assise intellectuelle aux disciplines juridiques. La première est celle des canonistes. Placés au service de la réforme grégorienne et des ambitions temporelles du pape, ils s'attellent à l'élaboration d'un vaste corpus juridique propre à l'Église (voir p. [93](#)). La seconde est constituée par tout un ensemble de maîtres qui redécouvrent les grands textes romains. En quelques décennies, ces « romanistes » forment une nouvelle discipline qui séduit de plus en plus de clercs et acquiert une véritable autonomie dans les grandes universités médiévales. Elle est très vite stimulée par les « légistes », serviteurs discrets et efficaces des intérêts royaux. Au total, dans le domaine de la pensée, le droit contribue à la redéfinition du pouvoir dans une perspective plus descriptive et rationnelle. Comme la philosophie profane, il représente un formidable défi pour la théologie.

A. L'affirmation d'une conception savante du droit

Le XII^e s. est marqué par le prodigieux renouveau du droit dans son contenu, dans ses modes d'élaboration et dans son application. Le progrès est fulgurant. Il prend néanmoins sa source dans les forces libérées quelques décennies plus tôt par la réforme grégorienne.

1. Le long enlèvement du droit universel (v^e-x^e s.)

On aurait tort d'imaginer qu'au cours des époques antérieures au xi^e s., l'idée de droit disparaît totalement. Le Haut Moyen Âge n'est pas dépourvu de règles comme en atteste l'existence de « lois barbares » (*leges barbarorum*), de capitulaires carolingiens et de quelques legs juridiques romains. Néanmoins, à la différence du droit romain, dont la plus grande partie a disparu avec les restes de l'Empire, le droit des v^e-x^e s. demeure limité dans sa portée comme dans son application. Premièrement, il n'a plus aucune validité universelle. Il se confond essentiellement avec les coutumes des peuples germaniques. Il a un caractère régional. Deuxièmement, le droit barbare ne puise pas sa source dans le travail de juristes professionnels, mais dans les décisions des rois, des princes, des *missi* et des clercs versés dans la connaissance jurisprudentielle. Troisièmement, ce droit n'est pas appliqué par des juges spécialisés et formés à cette pratique, mais par des particuliers faisant office d'hommes de loi. Enfin, de larges pans de la vie économique et sociale ne sont plus réglés par des lois écrites. Le droit cesse de s'appuyer sur le texte : il est reproduit essentiellement par transmission orale. « Partout, note l'historien Marc Bloch, une même autorité décid[e] finalement du sort réservé au patrimoine juridique de l'âge précédent : la coutume, alors la seule source vivante du droit et que les princes, lors même qu'ils légifèr[ent], ne prétend[ent] guère qu'interpréter » (*La société féodale*, p. 168). La coutume établit ainsi un système normatif fondamentalement traditionaliste, fondé sur la reproduction des règles anciennes et non sur un travail de raison. Elle est néanmoins loin de demeurer immuable : faute d'être stabilisée par l'écriture, elle évolue fréquemment ; elle est souvent adaptée, remaniée, interprétée en fonction des besoins nouveaux et de l'évolution des mœurs.

Malgré ce mouvement de régression des normes universelles, le Haut Moyen Âge est donc loin d'être un âge sans droit. Celui-ci ne cesse d'être étudié, résumé, glosé et commenté. À titre d'exemple, la conception romaine d'une *potestas* puisant sa légitimité dans la *lex* fait toujours l'objet de nombreux commentaires. Ainsi, Isidore de Séville (v. 560-636), docteur de l'Église et fondateur de l'Église d'Espagne, rappelle-t-il dans ses *Sentences*, que les princes sont tenus de respecter les lois qu'ils adoptent pour leurs sujets. Deux siècles plus tard, l'archevêque Hincmar de Reims (v. 806-882), théologien et réformateur de l'Église carolingienne, puise de nombreux arguments dans le droit romain pour fustiger les rois qui violent leurs propres lois.

Les premières années du xi^e s. voient émerger quelques signes précurseurs de la pensée juridique savante, au moment même où le féodalisme contribue à la

disparition des règles de l'ancien empire carolingien. C'est notamment dans l'entourage de la toute nouvelle dynastie capétienne que deux dignitaires de l'Église jouent un rôle important. Le premier est l'évêque Adalbéron de Laon (? -1030). Théoricien des « trois ordres » (*ordines*), il porte un regard désabusé sur l'anarchie féodale. Contre celle-ci, il entend restaurer l'ordonnancement hiérarchique de la société humaine. Il rappelle à cet égard que le prince est le garant de la paix entre les trois ordres. Il doit l'assurer par le biais des lois humaines, conformes aux lois divines. Le second est l'évêque Fulbert de Chartres (v. 960-1028). Bon connaisseur des écrits de Porphyre et de Boèce, détenteur d'une large culture sur la *lex romana*, rénovateur de l'école cathédrale de Chartres (qui brillera au XII^e s. — voir §2), il s'inspire du droit romain pour réaffirmer le principe de la soumission du *rex* à la *lex*.

2. Droit canon et droit romain (XI^e-XII^e s.)

Au-delà de ces premiers tâtonnements, le développement de l'esprit juridique doit beaucoup à la grande réforme grégorienne des XI^e-XII^e s. Celle-ci donne un formidable élan à la production d'un vaste corps de règles écrites associant droit canon et droit romain. C'est en effet le souci de reprendre en main le clergé et d'unifier la chrétienté qui pousse la papauté à appuyer l'élaboration d'un droit ecclésiastique universel. C'est la même impulsion qui incite les clercs instruits — certains favorables à Rome, d'autres hostiles — à redécouvrir le droit romain et contribuer à l'apparition rapide d'un droit séculier universel. Ainsi, les deux types de droit se développent en même temps, souvent dans les mêmes universités. Les clercs tendent à se spécialiser sur l'une ou l'autre matière, mais combinent parfois les deux. Cette hybridation par le droit des connaissances théologiques et païennes est telle qu'il est bien difficile de savoir si le XII^e s. contribue à la codification de la morale chrétienne ou à la christianisation du droit antique.

Toujours est-il que le renouveau religieux stimule avec force la redécouverte du droit romain. Dans la Querelle des investitures (voir p. 90), ce dernier est utilisé tout autant dans les libelles visant l'empereur que dans les pamphlets dénonçant le pape. On ne doit pas penser, à ce titre, que les canonistes œuvrant dans l'ombre du Saint-Siège bâtissent leur corps de doctrine dans l'ignorance des codes romains. Bien au contraire, en incorporant de nombreuses dispositions juridiques du droit antique dans le droit canon, ils participent à l'effort de redécouverte du premier et en renforcent la légitimité.

C'est le cas notamment d'Yves de Chartres (v. 1040-1116). Brillant canoniste travaillant à la réforme de l'Église, il est l'un des premiers à réaliser une vaste synthèse associant le droit ecclésiastique et les sources romaines traitant du pouvoir du prince et de la coutume. Il s'appuie pour cela sur la relecture d'Isidore de Séville et, surtout, sur le *Code* et les *Institutes* de l'empereur Justinien (VI^e s.). Il soutient qu'il existe un vaste ordonnancement juridique du monde dont il entend préciser la hiérarchie. Il considère tout d'abord, dans la lignée de l'augustinisme politique, que les lois impériales et royales doivent rester étroitement subordonnées à la loi de Dieu (les Évangiles) et aux lois ecclésiastiques (textes canoniques). Ces lois séculières, en revanche, doivent rester supérieures à la coutume. En effet, cette dernière ayant généré une profonde instabilité dans le contexte féodal, elle ne doit s'appliquer que là où la loi humaine fait défaut. De même, il peut exister de mauvaises coutumes que le prince a pour devoir de corriger. Enfin, Yves reprend les positions d'Adalbéron et de Fulbert en réaffirmant que le prince doit toujours respecter les lois qu'il édicte pour son peuple. Pour le canoniste français, cet édifice juridique a l'immense avantage de garantir la paix dès lors que ces lois sont « honnêtes », « justes » et « nécessaires », adaptées au lieu où elles s'appliquent et conformes aux préceptes divins.

3. La formation du droit comme discipline savante (XII^e-XIV^e s.)

À la suite de ces premiers efforts, s'accomplit un prodigieux développement des commentaires du droit romain. Dès le début du XII^e s., sous l'impulsion d'Irnerius et Pepo, la ville de Bologne devient le principal centre d'étude des sources du droit. Elle se forge une réputation internationale grâce à ses glossateurs réputés (Placentin, Azon, Accurse) dont le travail bénéficie de la divulgation de l'ensemble du *Corpus juris civili* de Justinien. La nouvelle discipline juridique y acquiert rapidement le statut de science morale. Elle réunit des clercs de plus en plus nombreux, formés à la matière par des « maîtres » de l'université dont l'autorité égale celle des théologiens.

Aux cours des XII^e et XIII^e s., le droit romain gagne du terrain. Les spécialistes du droit se professionnalisent. Ils gagnent en prestige et en influence au point de se positionner dans les strates sociales supérieures de la société. Certains exigent de ne plus être simplement appelés « docteurs », mais *domini* ou seigneurs. En moins d'un siècle, ils sont reconnus comme nouvelle chevalerie, la *militia legum*, à côté des deux existantes, celle des chevaliers d'armes (*militia armata*)

et celle des clercs (*militia celestis*). Ils pénètrent dans les entourages princiers et se font entendre jusqu'à la cour des rois. Ils se voient confiés, dans les villes, l'administration de la justice, ce qui donne naissance à de nouvelles professions attachées non plus seulement au rang social, mais aussi à la formation juridique (sénéchal, bailli, juge, notaire, avocat, officier de justice...).

Mais le plus important est sans doute la transformation du mode de production du savoir : dans les universités, la glose juridique favorise l'essor d'un nouvel esprit méthodique et rationnel. En effet, la difficulté d'interprétation du droit dont les règles sont multiples, complexes, parfois contradictoires, incite au développement de démarches fondées sur l'analyse, le commentaire et la critique. Rapidement, le droit devient une discipline « savante ». Il exige un apprentissage de plusieurs années. Il fait appel à des techniques de raisonnement nouvelles comme la déduction logique, la méthode dialectique, la comparaison des sources, la justification argumentée des énoncés et la quête d'une « solution » rationnellement établie (appelée *dicta*). Le droit romain, enfin, acquiert une autonomie disciplinaire. Ses spécialistes recourent en effet de moins en moins aux préceptes du christianisme. Ils s'appuient sur un *corpus* composé des règles laïques antiques, des lois positives (législation princière) et de la coutume. Ainsi, parallèlement aux arts libéraux, s'affirme au cours du deuxième âge médiéval une conception scientifique du droit qui tranche singulièrement avec le mode de raisonnement spéculatif de la théologie chrétienne.

B. Le droit et la légitimation de la puissance royale

Siècles de renaissance de la pensée juridique, les XII^e et XIII^e s. s'accompagnent également de la reconstruction des pouvoirs royaux. Un tel lien ne doit rien au hasard : les rois et les grands princes contribuent vigoureusement à l'essor du droit savant dont ils se servent comme d'une arme pour affirmer leur légitimité temporelle face à la puissance pontificale d'une part, pour étendre leur autorité sur les seigneurs féodaux d'autre part. La diffusion des connaissances juridiques s'opère en effet dans un cadre politique soumis à d'incessants jeux de pouvoir entre les autorités établies. Or, une grande partie de ces affrontements se noue sur le terrain intellectuel. Arsenal d'idées et de normes dépouillées de toute référence à Dieu, le droit romain peut aisément être mis à profit par les grands

pouvoirs séculiers pour servir leurs ambitions politiques. Au total, le développement rapide de la pensée juridique contribue sur le long terme à l'essor d'une réflexion laïque sur le pouvoir à la fin du Moyen Âge.

1. Le savoir des légistes, une arme au service du pouvoir

L'aspiration des princes à l'autonomie à l'égard de la papauté, mais aussi le processus de renforcement de la prérogative royale, mettent en question les fondements de la pensée théocratique : d'une part, la théologie maintient les princes dans la dépendance morale de l'Église ; d'autre part, l'enseignement chrétien, par son universalisme, ne permet guère de défendre l'idée d'une centralisation du pouvoir à l'échelle des territoires royaux en formation (cas de la France et de l'Angleterre). Dans ce contexte, le succès du droit romain dans les entourages princiers doit beaucoup au fait qu'il est un droit laïc, un « *jus* », distinct du « *fas* » qui régit les relations entre les hommes et la puissance divine. Il le doit aussi, comme le souligne Jean Gaudemet, au rare équilibre auquel le « génie romain » a su parvenir en combinant dans un même *corpus* « un souci très concret des besoins pratiques et l'insertion du droit dans un cadre de pensée doctrinale » (in Braudel et DUBY, *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*, p. 55).

Dès le milieu du XII^e s., la cour de l'empereur germanique, celles de France et d'Angleterre, mais aussi la curie romaine, s'entourent de « légistes ». Spécialistes du droit romain, serviteurs zélés agissant dans l'ombre du pouvoir, ces derniers jouent un rôle décisif dans les querelles doctrinales qui opposent les puissants. Leur mission est clairement de justifier, à l'aide de formules bien frappées, la légitimité temporelle de leur protecteur. Ils participent activement à la réactivation de l'idée monarchique. Déjà, dans la lutte opposant l'empereur Henri IV et le pape Grégoire VII, les « impérialistes » s'étaient mis à recourir à la *lex regia* et à la *lex de imperio* pour défendre la cause impériale. En 1115, le commentateur Irnerius avait apporté son aide à Henri V. Mais c'est sous Frédéric Barberousse qu'est forgée, pour la première fois, une doctrine du pouvoir absolu et universel de l'empereur à partir des maximes romaines. En 1158, quatre docteurs bolonais proclament en effet sa « toute-puissance » en dressant une liste de droits seigneuriaux (*regalia*) qui font de lui, à l'instar de l'empereur romain d'autrefois, la *lex animata* (« loi vivante »). Selon ce principe, l'empereur est capable de faire et défaire les lois.

Dans ce mouvement, les rois de France et d'Angleterre ne sont pas en restes.

Inquiets de la restauration des thèses « impérialistes » qui les placent dans l'orbite du souverain germanique, Louis VII, Philippe Auguste et Henri II de Plantagenêt s'attachent à défendre leur autorité en recourant aux légistes les plus en vue — obtenant dans le même temps, paradoxe de l'histoire, le soutien de nombreux canonistes proches du pape mais soucieux d'appuyer l'idée monarchique contre les visées universelles de l'empereur germanique. Ainsi, en France, les spécialistes de la *lex romana* travaillant pour les Capétiens répandent très tôt l'idée que « le roi est empereur en son royaume », estimant en toute logique qu'il n'a pas ainsi à prêter allégeance à l'empereur. Outre-manche, le traité du juge Bracton sur « les lois et coutumes d'Angleterre » (milieu du XIII^e s.) témoigne bien de la culture romaniste qui inspire l'édifice doctrinal de la monarchie des Plantagenêt.

Tous les monarques découvrent ainsi les vertus du droit romain. Les antiques maximes deviennent des armes idéologiques utilisées par les grands pouvoirs séculiers pour asseoir leurs ambitions politiques. Le droit savant donne surtout à la domination politique un fondement autonome en la dégageant peu à peu des préceptes religieux. Certes, les juristes des XII^e et XIII^e s. continuent d'appréhender la *lex humana* dans un ordre dirigé par la main de Dieu. Philosophes, juristes et théologiens s'efforcent de rappeler sa subordination à la *lex naturalis*, elle-même inscrite dans le cadre de la *lex divina*. Néanmoins, dès le XII^e s., le travail assidu des légistes permet de dégager un « droit positif » (*jus positivum*) relevant explicitement de la société humaine et destiné à régler les relations entre le roi et son peuple. Les lieux de la vie terrestre, la cité (*civitas*), la « chose publique » (*res publica*) ou le royaume (*regnum*) sont des entités inscrites dans l'ordonnement divin du monde, mais n'en sont pas moins appréhendés désormais comme des espaces d'action autonome soumis à un système de règles temporelles, le *jus*, embrassant à la fois la loi forgée par le législateur humain (la *lex*) et les principes d'origine coutumière (la *consuetudo*). D'abord inscrite dans les *dicta* des juristes médiévaux, cette nouvelle « lecture » de l'ordre social se diffuse d'autant plus rapidement dans la société que le droit savant s'étend dès le XII^e s. à de nombreuses activités sociales. Il contribue à l'apparition de « pays de droit écrit » (régis par le droit romain et que l'on distingue désormais des « pays de droit coutumier »). C'est bientôt l'ensemble des mentalités qui évoluent sous l'impact du droit savant.

2. Le roi et la loi : l'interprétation absolutiste, le droit naturel et le rôle du peuple

Dès le XII^e s., le développement du droit laïc introduit un lien de plus en plus évident entre le *rex* et la *lex*. Le roi est en effet considéré par la plupart des juristes comme l'unique législateur temporel : il lui est reconnu la capacité de « faire et défaire » les lois humaines, dans le respect des lois de Dieu. Une question cruciale reste néanmoins en suspend : quelle est l'étendue de son pouvoir dans la cité ? En d'autres termes, s'il est bien la source de la loi, peut-il tout faire ? Quelles sont les limites de son autorité ? Doit-il lui-même se conformer aux lois qu'il édicte ? Pour reprendre une formule alors en vogue : est-il « au-dessus de la loi » ou « au-dessous de la loi » ?

La philosophie médiévale, sous l'influence des relectures d'Aristote, fait de cette question le cœur de la réflexion sur le gouvernement politique. Mais ce sont bien les spécialistes du droit, parce qu'ils agissent souvent directement dans les entourages des princes, qui sont les premiers impliqués dans la discussion sur l'étendue des pouvoirs de celui qu'ils nomment le « législateur ». Dès le XII^e s., s'ouvre ainsi un débat sur la puissance royale qui se poursuivra pendant sept siècles (voir [chapitre 3](#)). Il oppose partisans de l'absolutisme et défenseurs d'une conception modérée du pouvoir.

« *Princeps legibus solutus* »

Jusqu'au XI^e s., la subordination du prince à la loi ne souffre d'aucune discussion. La loi étant d'essence divine, elle s'impose absolument à toutes les autorités séculières. De façon paradoxale, ce sont les canonistes œuvrant pour la réforme de l'Église qui, par leur soutien à la doctrine de la plénitude du pouvoir pontifical, s'affranchissent les premiers de cette conception traditionnelle. Leur volonté d'affirmer la suprématie temporelle du pape les incite en effet à développer de nouveaux arguments en faveur de l'absolutisme monarchique. Ils soutiennent notamment le droit du pontife à s'opposer aux législations princières et à la coutume, au nom d'un pouvoir qui lui a été directement attribué par Dieu (à la différence de l'empereur et des rois dont le pouvoir est conféré, selon eux, par le peuple). Ils n'hésitent pas pour cela à puiser dans les idées antiques pour composer leurs sentences canoniques, faisant par exemple du pape la *lex animata* du monde chrétien. Ce sont eux qui forgent l'expression « pouvoir absolu » (*potestas absoluta*) pour convaincre du caractère incontestable de la volonté papale ; elle obtiendra un succès immédiat auprès des théoriciens de la monarchie, trop heureux de pouvoir l'utiliser au profit du roi.

La redécouverte des écrits romains permet aux légistes de poursuivre cette

révision des conceptions du pouvoir entamée par les canonistes. Soucieux de défendre la cause impériale ou monarchique, ils ne tardent pas à trouver dans les écrits de Justinien des arguments pour affirmer la puissance princière. De là à considérer le pouvoir normatif du législateur temporel comme incontestable, il n'y a qu'un pas. Celui-ci est vite franchi. Les légistes libèrent en effet les princes de tout scrupule en s'appuyant sur deux formules célèbres du grand jurisconsulte romain Ulpien (II^e-III^e s.) : « le prince est délié des lois » (*princeps legibus solutus est*) et « ce qui a plu au prince possède force de loi » (*quod principi placuit legis habet vigorem*). Ils ont tôt fait de considérer, sur cette base, que le pouvoir séculier a non seulement pour fonction de légiférer, mais qu'il peut pour cela agir *contra jus*, c'est-à-dire déroger à toute norme antérieure écrite ou non-écrite (droit romain, loi humaine, coutume) qui lui semblent mauvaise. La volonté du prince étant la source de la loi, celui-ci a donc toute liberté pour gouverner selon son bon vouloir.

La voie de l'absolutisme doctrinal est désormais ouverte. Certes, les maisons royales ne parviendront à imposer leur autorité dans leur royaume qu'au terme d'un long processus historique marqué par l'affaiblissement de l'autorité pontificale et, surtout, par le déclin des structures politiques féodales. Mais les sources intellectuelles qui permettront aux théoriciens de l'absolutisme et de la raison d'État d'affirmer la suprématie du prince sur ses sujets, au XVII^e s., sont déjà en germe dans les débats du Moyen Âge.

Les limites assignées au pouvoir du prince

L'affirmation des premières doctrines absolutistes, à la cour du pape ou dans les entourages royaux, n'empêche pas une bonne partie des glossateurs de souligner les incohérences évidentes contenues dans le droit romain. Ces derniers insistent notamment sur une sentence du Code de Justinien, la *Digna vox*, qui affirme qu'« il est de la majesté de celui qui gouverne que le Prince se proclame lui-même soumis à la loi ». Ils mettent également en évidence la contradiction patente entre les maximes *princeps legibus solutus est* et *princeps legibus alligatus est* (« le prince est lié par les lois »). Ainsi, les mêmes sources antiques qui justifient le développement de la doctrine absolutiste permettent-elles de défendre l'opinion opposée, celle de la nécessaire limitation du pouvoir royal : selon cette dernière, le prince est bien l'unique source des lois, mais il doit se soumettre volontairement à elles, en particulier à celles qu'il a lui-même édictées. Ainsi se forge, dans la pensée juridique laïque en plein essor, le modèle

du « prince respectueux des lois » légué par Isidore de Séville et transmis par les théologiens du XI^e s (Adalbéron de Laon, Fulbert et Yves de Chartres).

Cette position hostile aux arguments absolutistes incite les juristes médiévaux à identifier deux grandes limites à l'autorité législative du prince.

La première réside dans l'origine populaire du pouvoir. On trouve en effet dans le droit romain l'idée que le peuple (*populus*) est le dépositaire originel de la faculté de légiférer et qu'il la transmet au prince par le biais de la *lex regia* (« loi royale »). L'idée a une conséquence importante : le prince ne peut légiférer contre les intérêts de ceux qui lui ont confié le pouvoir. Son autorité a donc une limite. L'argument est initialement utilisé par les partisans du pape contre l'empereur : il leur permet de justifier la hiérarchie entre le pouvoir papal, absolu car conféré directement par Dieu, et le pouvoir impérial, limité parce qu'accordé par les hommes. Il est néanmoins repris par de nombreux légistes favorables à l'empereur. Certes, pour des raisons bien compréhensibles, ces légistes affirment que le pouvoir impérial est d'essence divine. Mais ils tentent de concilier cet argument avec l'idée d'une origine populaire. De façon étonnante, leur analyse débouche sur des arguments assez variables. Certains l'utilisent pour asseoir définitivement le pouvoir de l'empereur : ils interprètent la *lex regia* comme un transfert définitif de *l'imperium* au profit du prince et, ainsi, reconnaissent que la volonté de ce dernier est incontestable, même lorsqu'elle contrevient aux lois antérieures et à la coutume. D'autres glossateurs adoptent une position plus modérée : ils estiment que le transfert du pouvoir de légiférer est révoquant lorsque le prince change à son gré les lois et les coutumes pour des raisons qui ne relèvent ni de la « justice » ni de la « nécessité ». Agissant de la sorte, il agit contre le peuple ; il perd donc sa légitimité. Certes les glossateurs ne tirent pas toutes les conclusions d'un tel argument (le prince doit-il partir de lui-même ? être renversé ? réparer sa faute ?). Mais l'apparition de l'idée de consentement populaire, déduite du droit romain, donne naissance à un courant doctrinal durable opposé à l'absolutisme princier. Des théologiens ou philosophes des XIII^e et XIV^e s., comme Thomas d'Aquin ou Marsile de Padoue, se feront les porte-parole de cette idée du pouvoir modéré.

L'autorité du prince est bornée, en second lieu, par l'idée du « droit naturel » (ou « loi naturelle »). Ici, les commentateurs du XII^e s. forgent une pensée qui inspirera nettement la philosophie aristotélicienne du siècle suivant. Des exégètes du droit romain comme Hugolinus ou Placentin, sans s'opposer clairement aux thèses absolutistes, n'en rappellent pas moins que l'autorité du prince ne peut être respectée que s'il agit lui-même conformément au *jus*

naturale, c'est-à-dire à l'ensemble des lois et des principes immuables découverts par la raison, conçus au Moyen Âge comme le prolongement sur terre des lois divines. Cet argument conduit à développer le principe de l'auto-limitation du législateur. Les juristes considèrent en effet que le respect du droit naturel repose sur la seule sagesse du prince. Ils ne prévoient pas de contrôle extérieur à sa volonté. L'impact de la doctrine juridique sur la pensée politique médiévale est ici particulièrement important car le respect de la loi, en particulier la loi naturelle, devient l'un des critères centraux permettant de distinguer, à partir du XII^e s., le prince vertueux du tyran. Un siècle plus tard, Thomas d'Aquin, dans sa tentative de synthèse des connaissances antiques et chrétiennes, reproduit cette vue en faisant du respect de la *lex naturalis* la condition du bon gouvernement. La volonté du tyran, dans cette perspective, n'est pas la loi ; elle est la perversion de la loi. En moins d'un siècle, les jalons d'un principe de légalité sont ainsi posés.

Au total, le droit savant contribue de façon substantielle au renouvellement des idées politiques médiévales. S'appuyant sur des catégories rationnelles et un mode de pensée logique, il forge un discours profane qui est un des principaux vecteurs de la nouvelle pensée savante.

L'évolution des perceptions affecte tout particulièrement le rôle du prince. Durant le Haut Moyen Âge, la confusion croissante opérée entre le roi (*rex*) et le prêtre (*sacerdos*) avait contribué à l'émergence du modèle de la royauté liturgique, centré sur l'image du Christ (le roi comme *vicarius Christi*). À partir des XII^e-XIII^e s., l'essor de la science juridique favorise une approche plus concrète, plus impersonnelle et moins religieuse du pouvoir politique. Le prince n'existe plus simplement comme figure de Dieu, personnage légendaire et charismatique ; il devient aussi le titulaire d'une « charge royale » qui lui préexiste et lui impose des devoirs. Le recours croissant aux notions antiques de *res publica* (pour évoquer la monarchie) et de *persona publica* (pour désigner le roi) traduit bien l'essor de cette conception dépersonnalisée de la royauté. C'est ainsi toute l'image du *rex* qui évolue sous l'impact du droit : le traditionnel *rex justus*, qui n'était que l'interprète et le protecteur des lois divines, cède lentement la place au *rex legislator*, créateur de normes, détenteur d'une volonté propre.

Au-delà du prince, la sécularisation des idées politiques affecte la représentation de la collectivité humaine. La notion de *societas humana* s'impose dans le vocabulaire philosophique. Elle désigne une communauté humaine régie par des lois et des coutumes qui lui sont propres, attachée à un roi

qui légifère en son nom. Elle ne se confond plus avec la *societas christiana*, communauté des croyants réunis par la foi et dont la tête est le pape. Elle forme désormais un « corps » politique, appréhendé par diverses formules abstraites : la « cité » (*civitas*), le « royaume » (*regnum*), la « communauté du royaume » (*communitas regni*), la « chose politique » (*res politica*), le « peuple » (*populus*).

Enfin, l'essor de la science juridique, associé au renouveau de la philosophie du XIII^e s., joue un rôle important dans la transformation des critères moraux définissant le « juste » et le « bien ». À la doctrine chrétienne qui fondait l'ordre terrestre et ses valeurs sur la révélation divine, le droit substitue une pensée morale où le primat de la loi et la vertu du prince sont désormais les gages du bien commun. L'explication surnaturelle n'est plus suffisante pour justifier la puissance et la hiérarchie dans la société humaine. C'est toute la conception de la justice humaine qui est appelée à être redéfinie sur des bases nouvelles.

§ 4. LA JUSTICE, LE PEUPLE ET LA RAISON

La « redécouverte » de la philosophie antique, on l'a vu, contribue activement à l'ouverture d'un débat sur la légitimité du pouvoir. Alors que la théologie faisait de toute hiérarchie le reflet d'un ordre éternel fixé par la Création, un nombre croissant de clercs sensibles aux idées nouvelles osent poser la question « *qu'est-ce qu'un pouvoir juste ?* », à partir de critères qui ne sont plus exclusivement religieux. Derrière cette question se dessine un débat d'une ampleur considérable exposant la théologie classique aux premières ébauches de la pensée humaniste. Là où le peuple était considéré comme une foule ignorante, certains esprits libres y voient au contraire un corps capable de consentir à l'ordre politique. Là où l'homme était vu comme un sujet passif, voué à l'impuissance et à l'obéissance dans l'attente de la grâce éternelle, la pensée nouvelle innove en lui reconnaissant une faculté de jugement et d'autonomie. La définition traditionnelle de la justice s'en trouve totalement bouleversée.

A. Le juste pouvoir, le droit de résistance et la question du consentement populaire

Avec la relecture des textes antiques, le thème de la justice (*justicia*) ressurgit. Il devient un sujet central de la pensée scolastique qui ose interroger, désormais, les « fondements » et la « nature » des puissances temporelles. Dissocié des mystères divins, le pouvoir politique perd une partie de sa dimension sacrée, inaccessible et indiscutable. Il est conçu comme une construction humaine. N'étant plus l'œuvre directe de Dieu, il n'est plus justifié par l'éternité : il peut logiquement apparaître injuste, arbitraire, despotique.

1. La question de la servitude humaine dans la théologie classique

Pour la théologie classique, expliquer la souffrance humaine sur terre constitue un redoutable défi. La parole du Christ affirme en effet que « Dieu est amour ». Elle affirme aussi que l'homme le plus humble, quel que soit son rang social ou son origine, peut gagner son salut dans l'au-delà grâce à la miséricorde divine (« les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers », Matthieu, 20 ; Luc, 13). Comment justifier alors l'inégalité fondamentale régnant entre les êtres humains sur la terre ? Comment expliquer la violence, la pauvreté et l'injustice, le maintien des privilèges des puissants, la servitude des faibles, alors même que Dieu est bon et que son Fils Jésus enseigne une morale de l'amour et de l'égalité entre les hommes ? Comment expliquer que Dieu, alors qu'il est « tout-puissant », ne réalise pas sur terre la cité idéale qu'il annonce dans le Royaume des cieux ? Les questions sont trop fortes pour ne pas être posées. Aussi, l'Église n'a jamais pu les éluder.

Jusqu'au XII^e s., la réponse apportée à la question du pouvoir est essentiellement religieuse : elle repose sur l'allégorie du Péché originel. Les théologiens justifient en effet la condition humaine comme la conséquence logique de la Chute : Adam ayant osé manger le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, il a été chassé du Paradis terrestre. Dieu l'a créé libre, mais il a chuté. Il est désormais condamné à se racheter. Les Pères de l'Église ont tiré une interprétation politique du mythe biblique : la domination, les inégalités, la

violence entre les hommes sont présentées comme le juste châtement imposé par Dieu à la suite de la faute d'Adam. Ainsi, si le monde terrestre n'est plus à l'image du Royaume des cieux, c'est en raison de la culpabilité des hommes. À cette justification, Grégoire le Grand (fin VI^e s.-début VII^e s.) ajoute un second argument qui deviendra central dans le discours de l'Église. Selon lui, la puissance coercitive est un mal nécessaire dans la cité terrestre pour réprimer les excès des hommes pécheurs, en particulier de tous ceux qui vivent dans la licence et ignorent le jugement de Dieu. Le pouvoir autoritaire est donc juste, car il permet de combattre la corruption des mœurs.

L'idée que le péché est la source de la souffrance et des inégalités entre les hommes ne disparaît pas à la fin du XII^e s. Mais deux facteurs bien différents incitent une minorité de clercs à s'écarter du récit de la Création pour identifier les fondements du pouvoir. La réflexion est dynamisée, tout d'abord, par les mouvements de contestation qui grondent d'une part dans la bourgeoisie urbaine qui supporte de moins en moins bien la domination des seigneurs féodaux et, d'autre part, dans le clergé qui doit endurer la politique autoritaire de Rome. Certes, personne n'ose mettre en question le système des ordres (sauf dans les villes de l'Italie du Nord). Mais un peu partout, l'idée se répand que le principe hiérarchique ne saurait s'appliquer de manière abstraite. Son existence est légitime, mais il ne saurait porter préjudice à la communauté dans son ensemble. En d'autres termes, l'obéissance des faibles, la coercition des forts, doivent nécessairement trouver des justifications morales.

Le renouvellement de la réflexion sur la servitude humaine est favorisé ensuite par la renaissance de la philosophie profane. L'aristotélisme du XIII^e s. justifie en effet le commandement et les hiérarchies dans la société sans recourir à la doctrine chrétienne du péché. Ce sont les « fins morales » du gouvernement qui justifient l'obéissance au pouvoir établi. Ce renversement des fondements, où c'est désormais la finalité du pouvoir — et non plus son origine — qui établit sa légitimité, ouvre une réflexion moderne sur le pouvoir *tel qu'il devrait être* (conformément aux buts poursuivis par les hommes) et non plus sur le pouvoir *tel qu'il est* (imposé par Dieu et par la Nature).

Une idée nouvelle de la justice se généralise ainsi : le pouvoir n'a de légitimité que s'il vise à réaliser une fin morale, inscrite dans la vie terrestre, qui se rapporte (sous des expressions diverses) à la recherche du « bien commun ». Selon cette conception, la frontière entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent est justifiée lorsque la société dans son ensemble en tire avantage. Autrement dit, le pouvoir du prince rencontre une limite : l'intérêt du plus grand

nombre. Lorsqu'il ne respecte plus cet intérêt, qu'il se transforme en une « puissance brute », il devient « arbitraire » et perd toute légitimité. De là à penser que le peuple peut s'opposer au pouvoir lorsque celui-ci devient tyrannique, il n'y a qu'un pas. Plusieurs penseurs médiévaux n'hésitent pas à le franchir et forgent l'idée du « droit de résistance » à l'oppression.

Bien sûr, pour la majorité des clercs sensibles aux idées nouvelles, la justice qui doit guider la main du prince reste indissociable de la volonté de Dieu. Pour Jean de Salisbury, Pierre le Chantre ou Thomas d'Aquin, la justice des hommes n'est que le prolongement sur terre de la justice divine. Néanmoins, avec Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam, la pensée politique s'ouvre lentement à l'idée d'une justice propre à la cité. Elle fait du consentement du peuple (et non plus de la volonté de Dieu) la nouvelle pierre angulaire du gouvernement politique.

2. Le pouvoir subordonné à la justice de Dieu

L'idée que le pouvoir est institué pour la promotion de la justice est contemporaine du renouveau intellectuel des XII^e-XIII^e s. Elle naît sous la plume de théologiens inquiets de la concentration du pouvoir séculier.

Jean de Salisbury ou le roi comme ministre de Dieu

L'anglais Jean de Salisbury est le premier à proposer une réflexion sur les limites du pouvoir princier. Élève d'Abélard et de Guillaume de Conches, ami de l'archevêque de Canterbury Thomas Becket, il est banni d'Angleterre en 1163 pour ses idées hostiles à la monarchie autoritaire de Henri II. Son *Policratus* (1159) est le premier grand traité politique du Moyen Âge. Il analyse de façon lumineuse les mœurs de la cour royale d'Angleterre et établit des comparaisons avec les gouvernements de l'antiquité. Réquisitoire à peine voilé contre la politique impérieuse de Henri II, le *Policratus* poursuit un double objectif : condamner les abus du pouvoir temporel et, dans la lignée des philosophes antiques, définir les conditions d'un bon gouvernement. Après s'en être pris aux mœurs corrompues des courtisans des rois (livres I-III), Jean y expose une théorie présentant les devoirs du roi authentique. Elle établit un lien étroit entre le pouvoir royal et la loi (livre IV). Il prend pour cela le contre-pied des partisans de la monarchie qui, s'appuyant sur les écrits des jurisconsultes romains (notamment Ulpian), estiment que le prince est « au-dessus de la loi ». Jean de

Salisbury considère que le souverain temporel, pour édicter les lois humaines, dispose d'un sens inné de la justice qui le porte à respecter la *lex divina* (et son prolongement la *lex naturalis*). Ainsi, lorsqu'il édicte le droit, le roi n'agit qu'en « ministre » de Dieu ; il n'exprime en aucun cas sa volonté privée. Une telle conception est classiquement théocratique : le roi n'a d'autre légitimité que celle qui lui est conférée par Dieu, par le truchement du sacre royal. Néanmoins, contre l'augustinisme politique, Jean refuse l'idée d'une soumission naturelle du pouvoir séculier au pouvoir religieux : l'harmonie universelle repose bien plus sur un effort d'« union » entre le prince et le clergé (livres v et vi). Ces derniers doivent s'assembler dans un équilibre parfait aussi étroitement que « l'âme » est unie au « corps ». Il est aussi nécessaire que les autres classes (les juges et les nobles d'une part, les paysans et les marchands d'autre part) ne soient pas exclues de cette union.

Jean reprend la distinction entre le « roi » et le « tyran », formulée avant lui par Isidore de Séville (v. 560-636) dans ses *Sentences*. Selon lui, le souverain est un *rex* (le terme dérive du latin *recte regendo*, qui signifie « gouverner droitement ») tant que sa législation exprime la justice divine (c'est-à-dire respecte la loi de Dieu). Il est alors le serviteur du bien. Il se transforme en tyran lorsqu'il opprime le peuple par une domination violente. Jean rappelle à cet égard que la frontière séparant le prince vertueux du tyran capricieux est très étroite, comme l'atteste le comportement de César dans la Rome antique. De cette distinction, il n'hésite pas à tirer des conclusions radicales lorsqu'il aborde, à la fin du livre III, la question du tyrannicide. Puisque le tyran transgresse la loi divine, il devient fatalement un ennemi de Dieu. Tous les hommes qui servent la cause de l'Église chrétienne ont alors pour devoir de résister à son autorité. Plus que cela, ils sont mêmes autorisés à « prendre les armes contre celui qui désarme les lois ». Ainsi, Jean de Salisbury forge-t-il abruptement l'une des premières formulations de la thèse du « droit de résistance », qui sera affinée par Pierre le Chantre, puis reprise un siècle plus tard par Thomas d'Aquin.

Pierre le Chantre et la recherche de l'équilibre entre le prince, l'Église et le peuple

Pierre le Chantre (v. 1110-1197) est un théologien appartenant à la mouvance réformiste de l'Église. Il pousse encore plus loin la condamnation du tyran et propose une doctrine défendant le principe d'une participation active du peuple à la vie politique. Entre-temps, l'archevêque Thomas Becket a été assassiné par

Henri II (1170) pour s'être vigoureusement opposé aux *Constitutions de Clarendon* (1164) qui plaçaient l'Église sous la dépendance du roi. Le meurtre du prélat a profondément choqué les consciences et suscité de nombreuses condamnations du despotisme princier. C'est dans ce contexte que Pierre le Chantre forge sa critique. Pour limiter le pouvoir coercitif du chef temporel, il reprend l'exégèse biblique et inverse la problématique du péché. Selon lui, si la *potestas* peut légitimement s'exercer sur l'homme en état de péché, elle perd sa justification dès lors que l'être humain se conduit droitement et consacre sa vie à l'amour de Dieu. En d'autres termes, l'inégalité entre les hommes n'est là que pour corriger *temporairement* les fautes commises par ceux qui s'opposent à la volonté de Dieu. Ce qui justifie le pouvoir est bien la « nécessité » (*necessitas*), celle de combattre les errements de l'âme. En revanche, l'égalité originelle entre les hommes doit s'imposer pour tous ceux qui ne sont pas souillés par le péché.

De cette réflexion découle une critique sévère de la concentration de l'autorité. Pierre s'inquiète de la centralisation du pouvoir, tant dans les systèmes séculiers que dans l'Église romaine. Dans l'ordre temporel, il estime que le prince doit faire preuve de modération. Il doit n'utiliser ses prérogatives qu'avec mesure, dans les seuls cas où il est tenu de corriger les actions immorales de ses sujets. Le théologien va toutefois plus loin : le *populus* (encore appelé *multitudo* ou *plebs*) ne peut être écarté du système de gouvernement. Certes, Pierre ne conteste pas le rôle politique revendiqué par l'Église : en consacrant le roi par le sacre, celle-ci a bien vocation à exercer son magistère sur la fonction royale. Néanmoins, pour lui, le peuple a vocation à se réunir en assemblée et à être écouté par le prince. Une telle position est radicalement nouvelle : contre la hiérarchie ecclésiastique qui considère que seule l'Église peut exercer un magistère moral sur tout pouvoir, Pierre affirme que les *minores* (les « plus petits ») situés au bas de l'édifice social portent autant les vérités de Dieu que les *majores* (les « plus grands »). Ainsi, c'est de l'équilibre entre le roi, l'Église et le peuple que peut naître le juste gouvernement.

Dans ces conditions, le prince qui abuse de son pouvoir et opprime ses sujets n'est plus habilité à les diriger ni à les juger. Par conséquent, il est logique que le peuple puisse intervenir pour faire cesser l'injustice dont il est victime. Pierre le Chantre reconnaît ainsi non seulement au peuple un droit de critique et de résistance *passive* à l'égard du roi lorsque celui-ci devient tyrannique, mais il va même jusqu'à imaginer, dans la lignée de Jean de Salisbury, la possibilité d'une résistance *active* lorsque le roi commet des actions criminelles qui enfreignent les lois de Dieu.

Thomas d'Aquin et la résistance au pouvoir tyrannique

La formule avancée par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* résume à elle seule son avis sur les limites du pouvoir temporel : « Le devoir du roi est d'être le gardien de la justice ». La puissance, pour viser le bien, exige la tempérance. Elle doit non seulement veiller à la conservation de la cité, mais aussi aider le chrétien à obtenir son salut dans le Royaume des cieux. « Le devoir de celui qui gouverne n'est pas seulement de conserver la chose en elle-même, mais, en plus, de la conduire à sa fin ». Aussi, est-il nécessaire de veiller à ce que le gouvernement ne devienne pas tyrannique.

Dans le *De Regno*, Thomas évoque clairement les dérives de la monarchie. Assurément, le petit opuscule a vocation à louer les vertus du roi. Mais l'analyse du pouvoir du point de vue de ses fins morales et spirituelles conduit le dominicain à envisager la possibilité de destituer le roi. Thomas estime en effet qu'il est méritoire de renverser les tyrans dont les lois bafouent la raison naturelle. Certes, reconnaît-il, les individus n'ont aucun droit *personnel* à déposer ou à tuer un monarque devenu despotique. L'Évangile et les Pères de l'Église condamnent d'ailleurs toute révolte du chrétien face à l'autorité séculière : la fidélité à Jésus Christ suppose de vivre dans l'amour de Dieu et de ne point se mêler des affaires temporelles. Néanmoins, Thomas justifie la révolte contre le tyran dès lors qu'elle est engagée par une autorité publique. En effet, celle-ci ne constitue alors plus une initiative personnelle. Par son caractère public, elle est portée par le peuple tout entier : « s'il est du droit d'une multitude de se donner un roi, cette multitude peut sans injustice destituer le roi qu'elle a institué ou réfréner son pouvoir, s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal ».

Thomas ne soutient pas ici le principe de la participation active du peuple : l'intervention de ce dernier doit rester exceptionnelle. La résistance n'est justifiée que si elle n'entraîne pas des « conséquences pires que le mal », ce qui laisse clairement entendre que le peuple ne doit pas s'opposer à la volonté du prince si sa désobéissance engendre désordres et troubles. Néanmoins, avec Thomas, le peuple apparaît à la fois comme un pouvoir instituant (il désigne le roi) et comme un pouvoir de contrôle (il peut destituer le roi).

Chacun à sa manière, Jean de Salisbury, Pierre le Chantre et Thomas d'Aquin ouvrent la voie aux théories de la résistance à l'oppression (que l'on retrouvera, au XVI^e s., au cœur de la doctrine politique des « monarchomaques »). Mais ils préparent surtout les consciences à une idée nouvelle : avec eux, le consentement du peuple apparaît bien comme une source essentielle de la légitimité politique. Cette idée deviendra l'une des pierres angulaires de la pensée politique moderne.

3. Le pouvoir subordonné à la justice humaine

Sous l'influence de la philosophie antique, les auteurs des XII^e-XIII^e s. ont le mérite d'élaborer les premiers contours d'une définition politique du peuple, d'identifier la société à un ordre autonome régi par les lois naturelles et de faire du bien commun la fin du pouvoir politique. Néanmoins, leurs idées restent encore largement arrimées à la théologie chrétienne ; leur conception de la « justice naturelle » demeure d'essence divine ; le gouvernement royal reste pour eux le prolongement du gouvernement de Dieu. Une nouvelle étape est franchie, au début du XIV^e s., avec Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam dont les arguments forgent une conception de la justice humaine réellement émancipée des préceptes divins.

Une idée nouvelle de la justice

Depuis deux siècles, la papauté n'a cessé de renforcer son autorité. Avec la bulle *Unam sanctam* (1302), sa prétention au pouvoir absolu est à son comble. Mais à l'intérieur même de l'Église, l'idée d'une monarchie chrétienne dirigée par le pape suscite un malaise de plus en plus grand. Les critiques se multiplient. C'est à la faveur d'une nouvelle querelle entre le sacerdoce et l'empire que la controverse sur les pouvoirs de l'Église éclate. Plusieurs rois germaniques décident en effet de ceindre la couronne impériale sans passer par la consécration du Saint-Siège (Louis IV de Bavière en 1328, Charles IV de Luxembourg en 1355). Ils accèdent ainsi à l'idée que le pape n'exerce plus aucune autorité sur les rois. Ce coup de force impérial est soutenu par des clercs en rupture avec l'Église institutionnelle qui, pour l'occasion, forgent une conception laïque de la justice impériale. Loin des préceptes bibliques, celle-ci serait portée par une morale issue des lois de la nature et des principes que les hommes se seraient eux-mêmes donnés.

L'idée qu'il existerait deux justices distinctes, l'une « naturelle » ou « humaine », l'autre liée au jugement de Dieu, exerce des effets politiques ambivalents. D'un côté, elle permet de reconnaître le pouvoir séculier dans sa plénitude. Le monarque acquiert une autonomie plus grande puisque l'Église n'est plus habilitée à le juger. Mais d'un autre côté, le roi perd la caution divine qui faisait de son ministère une charge d'essence surnaturelle. Son pouvoir sur le peuple apparaît donc moins absolu. Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam constituent les deux initiateurs de cette nouvelle pensée politique favorable à la

reconnaissance de l'idée d'une justice séculière.

Marsile de Padoue ou le peuple comme source de la légitimité royale

Marsilius Patavinus (v. 1275/80-v. 1343) est originaire d'une grande famille padouane appartenant au parti guelfe (partisans du pape). Dès ses jeunes années, Marsile supporte mal la montée en puissance des grands principats qui, en Italie du Nord, minent la *libertas italica* acquise par les institutions communales depuis deux siècles. Le jeune Padouan, qui suit des études de droit et de médecine à l'université, n'a alors que dégoût pour les tyrannies princières. Il affiche aussi une hostilité résolue aux ambitions monarchiques du pape. Il rompt alors avec son milieu et s'engage dans le parti gibelin (partisans de l'empereur). C'est néanmoins à Paris qu'il acquiert une première notoriété comme recteur de l'université. La rencontre avec l'averroïste Jean de Jandun l'incite alors à rédiger un réquisitoire contre la violence princière et contre la papauté : *Le Défenseur de la Paix (Defensor Pacis, 1324)*.

Marsile y réfute les prétentions du pape à exercer la *plenitudo potestatis* sur le monde chrétien. Il enjoint le souverain pontife à renoncer à tout pouvoir et à retrouver l'idéal de pauvreté et de renoncement prôné par le Christ. De même, seule « l'Église universelle » dispose d'une autorité spirituelle. Or elle ne se limite pas à l'institution ecclésiastique, encore moins à la curie romaine : elle est constituée par la « communauté des fidèles » (associant prêtres et laïcs). Mais surtout, Marsile prend la défense de la cause impériale en affirmant l'indépendance absolue du souverain temporel à l'égard de la « partie sacerdotale » (*pars sacerdotalis*) formée des prêtres et des évêques. Le prince, comme « ministre de Dieu » sur terre, a vocation en effet à régner à la fois sur ses sujets et sur les clercs de l'Église. Sa mission est d'assurer le bien-être matériel de son royaume, de défendre la paix et d'aider les chrétiens à gagner leur salut. Les prêtres sont ses ministres ; leur office consiste simplement à assurer le culte et l'enseignement de la parole du Christ. Marsile prend ainsi le contre-pied de la pensée augustinienne : il refuse d'un bloc le modèle dualiste opposant *potestas* et *auctoritas*. Pour lui, le monde social est une totalité. Le prince chrétien y dispose de tous les pouvoirs. Le clergé, au contraire, n'en est qu'une « partie » cohabitant avec d'autres ordres (la partie gouvernante, les métiers, les talents). Ce schéma moniste vaudra à son auteur d'être accusé d'hérésie et excommunié par le pape Jean XXII. La cour de l'empereur Louis de

Bavière constituera dès lors son unique refuge.

On aurait tort de voir chez Marsile l'un des premiers défenseurs de l'absolutisme royal. Car l'indépendance du prince ne veut pas dire que celui-ci peut tout faire. Son pouvoir est nécessairement limité. À ce niveau, la thèse marsilienne présente sa plus grande originalité. Elle n'envisage à aucun moment, en effet, la recherche des règles du bon gouvernement sous l'angle d'une morale transcendante déterminée par les impératifs de la vie céleste. Elle s'appuie au contraire sur les nécessités immanentes de la vie matérielle, celles qui touchent l'existence humaine ici-bas. Elle repose en particulier sur les *fins* de la « cité » (*civitas*) qui sont le « vivre et le bien vivre » (*vivere et bene vivere*).

À cet égard, Marsile donne clairement sa préférence à une « monarchie élective ». Dans un tel régime, le roi puiserait sa légitimité dans le consentement populaire. Le peuple sortirait ainsi de sa passivité. Il deviendrait le « législateur », car il serait désormais capable d'exprimer sa volonté par le biais d'une assemblée de citoyens (*cives*) ou par l'intermédiaire de sa « partie prépondérante » (*l'honorabilitas*, formée des notabilités représentant le peuple). Cette volonté s'exprimerait dans la « loi » (*lex*) qu'aucun prince ne pourrait ignorer. À ce titre, Marsile considère que si le roi s'écarterait gravement ou durablement de la loi, il appartiendrait alors au législateur de trouver les moyens de le sanctionner. Le *Defensor* reste toutefois très imprécis sur les solutions permettant de corriger de telles dérives. Il n'évoque d'ailleurs pas explicitement le principe de la « résistance à la tyrannie ».

Marsile ne prône pas la démocratie dans les faits, car il est bon que le peuple puisse déléguer tout ou partie de son pouvoir à ses meilleurs représentants. Son projet est néanmoins révolutionnaire. Il est bien plus qu'une simple doctrine du consentement populaire. Il fait tout d'abord du peuple la source de la légitimité du gouvernement royal. Il pose ensuite le principe inédit de la soumission du gouvernement à une justice proprement séculière. En un mot, aucun monarque vertueux ne peut se passer du soutien des citoyens et enfreindre la loi que ces derniers se donnent. Le discours de Marsile a déjà les traits essentiels de la pensée moderne : la société politique y est vue comme un ordre sécularisé, fondé sur la relation entre le peuple et ses gouvernants. La référence au divin disparaît.

Guillaume d'Occam et l'autonomie du pouvoir temporel

Guillaume d'Occam (v. 1290-v. 1349) est contemporain de Marsile de Padoue. Sa contribution à la réflexion sur l'autonomie de la société humaine est

tout aussi décisive. Le franciscain anglais est connu pour être le grand rénovateur du « nominalisme » (voir p. [103](#) la querelle des universaux) : comme Abélard en son temps, il défend le principe d'une autonomie du jugement humain dans l'appréciation des réalités sensibles. Il est surtout considéré comme l'initiateur de la *via moderna* (« voie moderne ») qui, au XIV^e s., met en question la doctrine scolastique du siècle précédent. Comme Marsile, Guillaume considère la théologie et la philosophie comme deux ordres de connaissances distincts. Il entend néanmoins concilier la vérité des Écritures avec l'enseignement philosophique. À cet égard, il n'expose pas de thèses proprement politiques ; celles-ci restent disséminées dans des écrits divers.

Ses premières réflexions sur le pouvoir et la justice sont directement inspirées par ses démêlés avec le pape Jean XXII. Inquiet de l'évolution d'une Église de plus en plus avide de puissance et de richesses, il publie en effet des textes de théologie assez critique à l'égard du Saint-Siège. Très vite, les écrits sont présentés en 1325 à la censure du pape installé en Avignon. Accusé d'hérésie (sans être excommunié), il s'enfuit et rejoint la cour de Louis de Bavière où il cohabite avec Marsile de Padoue. S'ouvre alors une violente polémique avec le pape qu'il accuse d'hérésie et de forfaiture. Jusqu'à sa mort, il multipliera les libelles féroces fustigeant les prétentions papales à la souveraineté absolue dans les affaires temporelles et spirituelles (*Breviloquium de principatu tyrannico*, 1339-1340).

Sa critique des idées théocratiques repose sur un argument central : la toute-puissance de Dieu. Guillaume affirme en effet que la volonté divine est infinie et qu'elle ne souffre d'aucune médiation sur terre. En un mot, l'ordre du monde est tout entier institué par Lui. Sa loi est absolue. Aussi, Dieu n'a-t-il jamais confié à l'Église un quelconque pouvoir. Le Christ a toujours refusé d'être un « roi ». L'apôtre Pierre, quant à lui, n'a hérité à Rome d'aucune royauté séculière. Arguer de la *plenitudo potestatis*, comme le font les papes depuis Grégoire VII, est donc contraire aux Écritures. Le souverain pontife mérite d'être condamné pour hérésie.

Guillaume énonce trois conclusions radicales qui convergent avec les thèses marsiliennes. Tout d'abord, le pape n'est aucunement fondé à intervenir dans le domaine séculier. Son autorité n'est pas « infaillible ». Il n'est qu'un « pasteur » chargé d'appliquer la loi évangélique. Ensuite, la véritable « Église chrétienne » n'est pas incarnée par la hiérarchie épiscopale, encore moins par la cour pontificale : elle est le rassemblement des croyants, clercs et laïques, riches et pauvres, docteurs et illettrés, qui communient dans la foi de Dieu. Elle est le lieu de perfection spirituelle. Elle dépend directement de Dieu et non du pape. Enfin,

dans le domaine temporel, le prince jouit d'une totale autonomie par rapport à Rome et à ses évêques. Il n'a de compte à rendre à aucune autorité spirituelle.

Encore reste-t-il à Guillaume à justifier le pouvoir politique. Il le fait d'une façon originale, hors des catégories universelles proposées par la théologie classique. Il établit pour cela une distinction entre la tradition théologique qui permet d'identifier la source de la *potestas* et une approche plus pragmatique qui permet de concevoir l'organisation concrète de la société politique. Sur le premier plan, il affirme que le pouvoir royal est directement attribué par Dieu et qu'il s'appuie sur la raison naturelle (celle-ci étant classiquement entendue comme une manifestation de la volonté divine). Néanmoins, contre l'augustinisme, l'occamisme affirme le caractère profondément contingent du monde. Rien n'est éternel sur terre. Les règles et les principes de la vie terrestre ont un caractère relatif. Dans le domaine politique, il n'existe pas d'essence immuable fixant le pouvoir. Celui-ci est de l'ordre du probable. Aussi, il convient de reconnaître que les gouvernements, les lois humaines et les principes éthiques qui les guident varient selon les circonstances historiques. Cette appréciation a une conséquence importante : le pouvoir n'étant pas l'expression d'un ordre éternel, il s'impose simplement à la société comme une « nécessité ». Autrement dit, Dieu a permis aux hommes de l'instituer pour répondre à leurs besoins sur terre.

Avec Guillaume d'Occam, la voie est ouverte à une réflexion philosophique sur la *societas humana*. L'autorité civile devient l'objet d'une explication rationnelle. À ce niveau, le franciscain anglais introduit une réflexion sur le consentement populaire. Celle-ci repose sur une idée centrale : Dieu ayant laissé aux hommes la possibilité de se doter d'un pouvoir, la légitimité de tout gouvernement repose fort logiquement sur leur adhésion. Sans pour autant développer une véritable thèse du contrat social, il expose l'idée que la société humaine, contrairement au postulat aristotélicien, est issue de la volonté des hommes ; elle n'existe pas comme une donnée naturelle. Ce sont les êtres humains qui s'entendent pour définir des lois et remettre le pouvoir à un monarque. La seule autorité légitime est donc celle qui est octroyée par le peuple.

La portée de cette affirmation reste néanmoins ambiguë chez Guillaume. En effet, s'il rappelle que c'est bien le peuple qui consent au pouvoir et que le prince a pour devoir de défendre le bien commun, il se refuse à accorder clairement au premier le droit de résistance ou de sanction à l'égard du pouvoir tyrannique, sauf dans les circonstances exceptionnelles où celui-ci commet des crimes d'une rare gravité. De même, à la différence de nombreux théologiens

sensibles à la pensée de Thomas d'Aquin, Guillaume a du mal à considérer le droit naturel comme une limitation efficace aux débordements du pouvoir royal. Les lois humaines, quant à elles, restent des conventions passées entre les hommes. Elles sont contingentes et varient selon les nécessités du moment. Elles ne garantissent donc pas la justice. Cette méfiance de Guillaume à l'égard du droit s'explique ici largement par sa suspicion à l'égard de la législation canonique qui, selon lui, n'a pour but que de servir les visées temporelles du pape. Si l'occamisme ne parvient pas à identifier une justice proprement humaine, il n'en pose pas moins les fondements d'une société politique désormais gouvernée par des principes séculiers.

Malgré leur radicalité, les thèses de Marsile et de Guillaume reçoivent un écho favorable chez de nombreux savants. Elles contribuent à l'émergence rapide d'un nouvel « esprit laïc » (G. de Lagarde) qui ose désormais clairement considérer la société humaine indépendamment de l'ordre divin. Contre le schéma dualiste, elles défendent une conception unitaire de la société, base intellectuelle qui permettra le développement de l'État. Enfin, contre une pensée de l'Église qui était jusque-là universaliste et providentielle, elles expriment un relativisme qui reconnaît volontiers la diversité des sociétés. L'influence des deux clercs s'étend très vite à toute l'Europe. Ils inspirent les adversaires acharnés de la papauté, comme l'universitaire anglais John Wyclif (1320-1384), précurseur de la réforme, défenseur de la séparation de l'Église et de l'État lors du Grand schisme d'Occident de 1378 (*De Officio Regis*), ou le prédicateur tchèque Jan Hus (1370-1415). Leurs thèses sur le consentement populaire seront également reprises et développées par le théologien Pierre d'Ailly (1350-1420) et le philosophe Jean Gerson (1369-1429).

B. L'homme et la faculté de jugement

Parallèlement aux réflexions centrées sur la loi, le prince et le peuple, la société médiévale s'ouvre à des interrogations nouvelles sur l'être humain et ses facultés. Ces interrogations ne portent pas précisément sur des questions relatives au pouvoir (la royauté, les lois, les droits du peuple, la séparation des ordres...). Elles naissent de surcroît au cours d'une période (XII^e-XIV^e s.) largement dominée par de grandes synthèses philosophico-religieuses dans lesquelles l'homme occupe une place résiduelle : théologiens et philosophes

conçoivent encore le monde comme un vaste « système » régi par des lois universelles. Malgré cela, la fin du Moyen Âge voit naître les premiers arguments philosophiques reconnaissant à l'homme une capacité de juger (appelée « raison »). Elle est la première étape vers la reconnaissance d'une existence *individuelle*, une existence propre à *chaque* être humain et qui ne se rapporte plus à la volonté de Dieu ou aux forces de la nature.

1. L'homme, la raison et la parole

On l'a vu, l'Église augustinienne porte une vision pessimiste de la nature humaine. Certes, l'homme était bien libre dans le paradis terrestre. Mais il a péché. Il est désormais marqué par ses fautes et sa vie tout entière est vouée au rachat de son âme. Il doit pour cela s'en remettre totalement à Dieu, prier et vivre de façon exemplaire (bonté, charité, obéissance, pauvreté, chasteté) dans l'espoir de trouver sa miséricorde et d'être sauvé. Non seulement l'homme ne sait rien, mais son ignorance est considérée comme le gage de sa totale remise de soi. Il ne peut qu'écouter la parole du Christ enseignée par les apôtres et transmise par l'Église. Face à la toute-puissance de Dieu, il n'a aucune maîtrise de son existence ici-bas.

Les théologiens du second Moyen Âge ne rompent bien évidemment pas brutalement avec la théologie classique. Néanmoins, certains savants entreprennent de libérer l'homme d'une ignorance qui n'est plus forcément vue comme un gage de piété. Anselme de Canterbury (1033-1109), père de la scolastique et initiateur de la querelle des universaux, est le premier clerc à tenter de faire dialoguer la foi et la raison. Reprenant l'adage « Je crois afin de comprendre » (*credo ut intelligam*) de Saint Augustin, il forge une ambition nouvelle : confronter la vérité logique issue de la connaissance humaine et la vérité morale livrée par les Écritures. Mais c'est surtout avec les progrès importants du XII^e s. — amélioration des techniques agraires, recul de la violence, développement des « arts libéraux » (grammaire, dialectique, rhétorique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie, physique) — que des clercs instruits sont tentés d'exprimer leur confiance dans la capacité de l'homme à raisonner. Sous l'influence de l'enseignement scolastique et la diffusion, dans les universités, de nouvelles formes contradictoires d'exposition des idées, l'aptitude à élaborer une argumentation logique devient même pour beaucoup de savants l'une des voies de la progression individuelle (voir p. [102](#) et suiv.).

Une nouvelle fois, Jean de Salisbury apparaît comme l'un des pionniers du renouvellement des idées. Il est l'un des premiers à voir dans la « faculté de jugement » l'une des dispositions naturelles de l'être humain. Ce n'est pas dans le *Policratus*, mais dans le *Metalogicon* (1159), qu'à partir d'une vigoureuse défense des arts libéraux, il élabore l'une des thèses les plus audacieuses de son temps. Prenant appui sur les écrits de Cicéron, il y défend une conception de la nature humaine définie par sa capacité à exercer deux principales facultés : la raison (*ratio*) et la parole (*oratio*).

Ces deux dispositions sont fondamentalement liées : « de même que l'éloquence est non seulement téméraire et aveugle si la raison ne l'éclaire pas, de même l'entendement aussi, quand il ne profite pas de l'usage de la parole, est non seulement débile, mais d'une certaine façon manchot » (I, 1). La raison est bien la condition de la sagesse, « la mère, nourrice et gardienne de toutes les vertus ». Mais elle ne vit que de l'éloquence qui porte à la lumière les jugements de l'esprit. Les deux facultés font de l'homme un être supérieur à tous les autres êtres vivants. Elles sont aussi les conditions essentielles de la vie communautaire car sans elles, il n'y aurait pas de contact entre les hommes. Enfin, elles ne sont pas en contradiction avec la foi. Bien au contraire, la raison et la parole sont des biens nécessaires à la vie chrétienne, car en permettant de rapprocher les hommes, elle leur permet de ne point entrer en rivalité et de se consacrer à la prière. Avec Jean, l'individu n'est plus tenu de vivre dans l'ignorance pour être un bon chrétien. Il peut librement progresser sur la voie de la raison.

Ainsi, naît au XII^e s. une volonté de bâtir « une foi en quête d'intelligence », pour reprendre la formule d'Anselme. Cette ouverture à la raison provoque un véritable engouement pour les nouveaux savoirs. Elle conduit un nombre croissant de théologiens à s'initier à la philosophie antique.

2. La pensée franciscaine : la confrontation de la foi et de la raison

La pensée des grands docteurs franciscains marque une nouvelle étape dans l'émergence du sujet individuel. Avant eux, les averroïstes ont ouvert une première brèche : ils ont rompu avec la conception « anselmienne » et proclamé que la foi et de la raison donnaient accès à deux ordres de vérité distincts. Ils ont dénoncé la synthèse du christianisme et de l'aristotélisme proposée par Thomas d'Aquin. Les Franciscains reprennent cette critique : ils en tirent des arguments politiques inédits.

C'est d'abord le théologien écossais John Duns Scot (v. 1266-1308) qui conteste les risques de confusion des savoirs. Le « Docteur subtil » affirme que la théologie est la « vraie science », celle qui permet l'éclairage des lumières divines. La philosophie naturaliste, quant à elle, est impuissante à déterminer les vérités de la destinée surnaturelle. Certes, Duns Scot défend ici des positions conservatrices. Mais sa doctrine présente un caractère « moderne » en ce qu'elle consacre pleinement la séparation entre les deux ordres de savoir. Guillaume d'Occam, bien qu'éloigné des positions du scotisme (il est hostile à l'augustinisme), achève quelques années plus tard de séparer la philosophie et la théologie. Il distingue pour cela la connaissance « abstraite » (domaine de la discussion logique et des lois de l'expérience) et la connaissance « intuitive » (domaine de la révélation qui permet de saisir les vérités telles qu'elles existent).

C'est surtout sur le terrain de la pensée politique que les Franciscains tirent des conclusions particulièrement audacieuses de cette distinction entre philosophie et théologie. Pour eux, la société ne trouve pas d'explication dans la religion, car elle n'est pas un ordonnancement divin et naturel. Elle n'est qu'un rassemblement d'individus qui se groupent pour ne pas vivre en solitaire. Duns Scot établit l'idée que les hommes, libres par nature, se lient par des « pactes » afin de forger une communauté et de se donner une autorité politique chargée de défendre leur liberté. Occam poursuit dans cette voie : il affirme que le consentement des individus est à l'origine de la société. De même que la véritable Église chrétienne est le rassemblement des fidèles souhaitant communier dans l'amour de Dieu, la cité est le ralliement des individus désireux de se donner un pouvoir pour assurer leur liberté. Les deux théologiens mettent en cause la pensée thomiste selon laquelle toutes les communautés (cités, Église, familles, métiers...) sont des entités naturelles.

Les incidences politiques des prises de position franciscaines sont fondamentales : elles ouvrent la *via moderna*, la voie d'un individualisme philosophique qui sera au cœur de la pensée occidentale. Pour eux, en effet, l'individu constitue la seule réalité humaine ; il précède la communauté. Certes, les deux théologiens ne bâtissent pas encore une véritable théorie du contrat social. Mais l'idée de pacte (Duns Scot) et de consentement au pouvoir (Occam) rend cette vision désormais possible. Ils font de la liberté, de surcroît, l'une des valeurs essentielles de l'existence humaine : tant la liberté chrétienne dans l'Église que la liberté naturelle dans la société font obstacle à l'asservissement des hommes à l'égard de tout pouvoir. C'est ce principe de liberté qui, selon Occam, autorise les fidèles à s'élever contre un pape hérétique. C'est aussi lui qui oblige le prince à se faire le protecteur des droits de chaque chrétien.

Les idées franciscaines, surtout dans leur version « occamiste », connaîtront au XIV^e s. une fortune exceptionnelle (les interprétations tirées dépassant souvent, à cet égard, la pensée de leurs auteurs). Elles ouvrent la voie à deux traits caractéristiques des idées politiques occidentales. Tout d'abord, la définition d'un domaine de la raison séparé de la vie spirituelle renforce considérablement l'idée que l'homme est doté d'une aptitude naturelle : la faculté de comprendre. Pour les Franciscains, celle-ci est un instrument essentiel pour progresser dans l'exercice de sa foi. Le regard porté deux siècles plus tard par la doctrine protestante sur l'autonomie de la foi ne fera, à cet égard, que systématiser des intuitions déjà présentes chez Occam. Ensuite, la doctrine franciscaine fait évoluer la définition de l'univers : alors que dominait depuis l'antiquité une métaphysique religieuse où le Tout divin prévalait sur les parties, la pensée nouvelle peut désormais partir de l'individu et de sa volonté pour comprendre le monde. Elle ouvre la voie à la reconnaissance de la société humaine comme une communauté d'individus, et non comme le seul reflet de l'ordre cosmique ou de la nature. Avec elle, l'universel n'est plus inéluctablement « au-dessus des hommes ». Il peut être dorénavant recherché dans tout ce qui définit la nature humaine.

3. La résistance au mouvement des idées

L'essor des connaissances philosophiques et la lente dégradation de la théologie classique, bien évidemment, ne sont pas sans susciter de profondes résistances doctrinales chez tous ceux qui y voient une atteinte aux hiérarchies établies. En forçant le trait, on pourrait dire que l'histoire intellectuelle du Moyen Âge, à partir du XII^e s., est l'histoire des luttes entre d'une part un monde de savants et de clercs sensibles aux sciences nouvelles et, d'autre part, les ordres ecclésiastiques rattachés à Rome, défenseurs de l'héritage augustinien et partisans de la suprématie de l'exégèse biblique sur toutes les autres formes de pensée. Les auteurs traditionalistes ne jouent à l'évidence pas un rôle moteur dans la transformation des idées. On aurait néanmoins tort de les imaginer victimes d'une impuissance politique et doctrinale. Bien au contraire, bénéficiant du soutien actif de la papauté, ils obtiennent régulièrement la condamnation des interprétations « hétérodoxes » des Écritures. Actifs dans les États pontificaux et dans les grands monastères, ils restent particulièrement influents sur la scène intellectuelle.

Aux XII^e s., on l'a vu, Bernard de Clairvaux est l'adversaire le plus redouté des

premiers « rationalistes ». À la tête de l'ordre cistercien, il est peu disposé à s'engager dans de sibyllins débats de doctrine. Il lutte contre l'hérétique et l'infidèle par la manière forte : la condamnation. Défenseur de l'ordre féodal chevaleresque, il soutient inconditionnellement les croisades et appuie la création des ordres religieux militaires. Il est l'un des ennemis les plus acharnés du mouvement universitaire naissant. Adeptes du contrôle de l'enseignement religieux par les écoles monastiques, il fustige les nouveaux centres intellectuels urbains, lieux de corruption de la vie morale. Aux maîtres et étudiants de Paris, il lance : « Fuyez du milieu de Babylone, fuyez et sauvez vos âmes. Volez tous ensemble vers les villes du refuge, où vous pourrez vous repentir du passé, vivre dans la grâce [...] et attendre avec confiance l'avenir. Tu trouveras bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres t'apprendront plus que n'importe quel maître ». Seules la réclusion, la vie dépouillée, la solitude, la prière ouvrent les portes du Royaume des cieux. Bernard obtient la condamnation d'Abélard par le Saint-Siège. Il s'en prend également au mouvement chartrain. Sa croisade contre l'hétérodoxie dans l'Église est secondée par d'autres clercs comme Guillaume de Saint-Thierry, Absalon de Saint-Victor, Pierre de Celles. Tous affichent le souci de défendre la « théologie spirituelle » contre les tenants des nouvelles méthodes scolastiques.

Au XIII^e s., l'essor de l'aristotélisme, mais aussi le succès de l'averroïsme, doivent faire face aux réactions violentes des théologiens traditionalistes. Durant tout le siècle, le Saint-Siège lance des offensives contre le naturalisme et condamne la plupart des œuvres qui se revendiquent d'Aristote. Le pape Grégoire IX rappelle en 1228 que « la foi est sans mérite si la raison humaine lui prête ses ressources ». Les tenants de l'orthodoxie augustinienne (Jacques de Viterbe, Agostino Trionfo, Alvaro Pelayo...) préfèrent opposer l'autorité de Platon à celle d'Aristote, dont la prose métaphorique paraît moins suspecte que la philosophie rationnelle du « Philosophe ». Après la mort de Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris (Étienne Tempier) et l'archevêque de Canterbury (Robert Kilwardby) lancent une grande attaque contre l'aristotélisme (1277). Ils rédigent alors un syllabus condamnant pêle-mêle toutes les positions jugées contraires aux enseignements scripturaux. Ils réussissent à décapiter le parti averroïste de Siger de Brabant. L'aristotélisme, néanmoins, n'est pas atteint.

Les XIV^e et XV^e s., enfin, voient émerger une théologie « fidéiste » (de *fides*, la foi) qui récuse les nouveaux usages de la raison. Alors que les héritiers d'Occam ont tendance à s'enfermer dans l'étude de la logique formelle et l'analyse des notions (poursuite du nominalisme occamien), la théologie est marquée par le déclin de la scolastique et le retour à la voie mystique. Le fidéisme est alors

moins une doctrine morale qu'une attitude religieuse. Ses défenseurs ne récusent pas les avancées scientifiques des derniers siècles. Certains, comme Nicolas de Cues (1401-1464), partisan de la « docte ignorance », sont mêmes des savants ouverts aux mathématiques, à l'astronomie ou à la mécanique. Mais ils partagent une même attitude religieuse : le mysticisme. Ils excluent que les vérités de la foi puissent être soumises aux démonstrations logiques de la philosophie. Seule la révélation divine et la foi absolue en Dieu peuvent être sources de vérité. Les efforts entrepris par la pensée aristotélicienne du XIII^e s. pour introduire la raison profane dans la connaissance spirituelle ne peuvent apparaître, dans cette vision, que suspects.

Comparée à l'intense production doctrinale des années 1150-1350, la pensée savante de la fin du Moyen Âge paraît bien terne. Certes, la science expérimentale connaît des premiers développements qui annoncent l'explosion des savoirs de la Renaissance, notamment avec l'étude du mouvement des corps et l'astronomie (Jean Buridan, Nicolas d'Autrecourt, Albert de Saxe, Nicolas Oresme). Mais l'enseignement de la scolastique s'étiolé. La connaissance philosophique ne suscite plus guère d'engouement. Le pape, au faîte de sa puissance, envoie des légats dans toute l'Europe éteindre les dernières flammes du rationalisme.

Mais surtout, les universités entrent dans une phase de déclin. Alors qu'elles étaient devenues les principaux foyers du renouveau intellectuel des XII^e-XIII^e s., elles passent au XIV^e s. sous l'autorité des princes. Elles perdent non seulement leur autonomie, mais aussi le caractère international qui avait contribué à en faire des lieux de circulation des savoirs. Les grandes universités urbaines sont de plus en plus des espaces politisés où théologiens et légistes travaillent à construire la légitimité monarchique. Elles sont bientôt concurrencées par de nouvelles structures beaucoup plus élitistes, les « collèges », installés dans de riches demeures éloignées des centres urbains et regroupant des savants possédant désormais titres et biens.

De plus, l'intégration des clercs aux structures politiques fait considérablement évoluer leur rôle : alors qu'ils étaient recrutés naguère dans les couches modestes de la société et que leur humble condition leur permettait de conserver une relative indépendance à l'égard des puissants, ils ont désormais tendance à se placer sous la coupe de riches mécènes (ecclésiastiques ou laïques) et à être recrutés selon la règle de l'hérédité. Ils intègrent l'entourage des princes

et mènent une vie de courtisan. Les docteurs de l'université se muent ainsi en aristocrates : ils se donnent des titres nouveaux (« nobles hommes », « principaux citoyens », « seigneurs juristes »...) et se comparent de plus en plus à la noblesse de titre. En un mot, l'intellectuel quitte le monde de la ville pour entrer dans celui de la cour.

À la fin du XIV^e s., s'ouvre ainsi l'ère du prince. Celui-ci acquiert un ascendant sur les deux puissants ordres du clergé et de la noblesse. Les structures féodales disparaissent lentement à l'ouest de l'Europe ; elles sont progressivement intégrées à des entités princières plus vastes, elles-mêmes incorporées au domaine royal à la faveur des guerres et des alliances. L'Europe sort lentement du Moyen Âge féodal pour entrer dans l'âge des grandes monarchies séculières. Cette vaste transition historique, qui s'opère sur plus de trois siècles, est marquée par la naissance des théories du pouvoir absolu, auxquelles se mêlent indistinctement les premières réflexions sur le nouveau système de domination en formation : l'État.

Bibliographie

Œuvres citées

- AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
GUILLAUME D'OCCAM, « Sur l'universel », *Philosophie*, 30, 1991, pp. 3-28.
JEAN DUNS SCOT, *Signification et Vérité*, Paris, Vrin, 2009.
MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix*, Paris, Vrin, 1968.
SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994.
SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, Paris, GF-Flammarion, 2001.
THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Éd. du Cerf, 1997.
THOMAS D'AQUIN, *Du Royaume*, Paris, Egloff, 1946.

Pour aller plus loin

- BLOCH Marc, *La société féodale* [1939], Paris, Albin Michel, 1994.
BURNS James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, PUF, 1993.
CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, Pluriel, 2010.
CLAGETT Marshall, POST Gaines, REYNOLDS Robert (eds.), *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961.
DUBY Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 2013.
GANDILLAC Maurice (de), « Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e s. », in FLICHE A. et MARTIN V., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 13, Paris, Bloud et

Gay, 1956.

GAUDEMET Jean, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf, 1994.

GAUDEMET Jean, *Les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris, Montchrestien, 2006.

GAUDEMET Jean, « Le miracle romain », in BRAUDEL F., DUBY G. et al. (dir.), *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*, Paris, Champ-Flammarion, 2009.

GAUVART Claude, *Les élites urbaines au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.

GAUVART Claude, LIBERA Alain (de), ZINK Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2004.

GILSON Étienne, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1999.

GREUTE Georges (dir.), *Dictionnaire des Lettres françaises : Le Moyen Âge*, Paris, Fayard-Le Livre de Poche, 1992.

GUILLOT Olivier, RIGAUDIÈRE Albert, SASSIER Yves, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, Paris, A. Colin, 2 vol., 1994.

HASKINS Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

JERPHAGNON Lucien, *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1998.

KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.

KANTOROWICZ Ernst, « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », *Philosophie*, 20, 1988.

KRYNEN Jacques, RIGAUDIÈRE Albert (dir.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e-XV^e siècles)*, Bordeaux, PUB, 1992.

LAGARDE Georges (de), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge [1958]*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1970.

LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge [1957]*, Paris, Points, 2014.

LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.

LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, 2003.

LIBERA Alain (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997.

NEUSCH Marcel, *Initiation à Saint Augustin*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.

PAUL Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, A. Colin, 1973.

SASSIER Yves, « Le XII^e s. : un tournant de la pensée politique », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 3, 1996 (47-75) et 5, 1997 (77-96).

ARMAND COLIN. La photocopie non autorisée est un délit.

SENELART Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

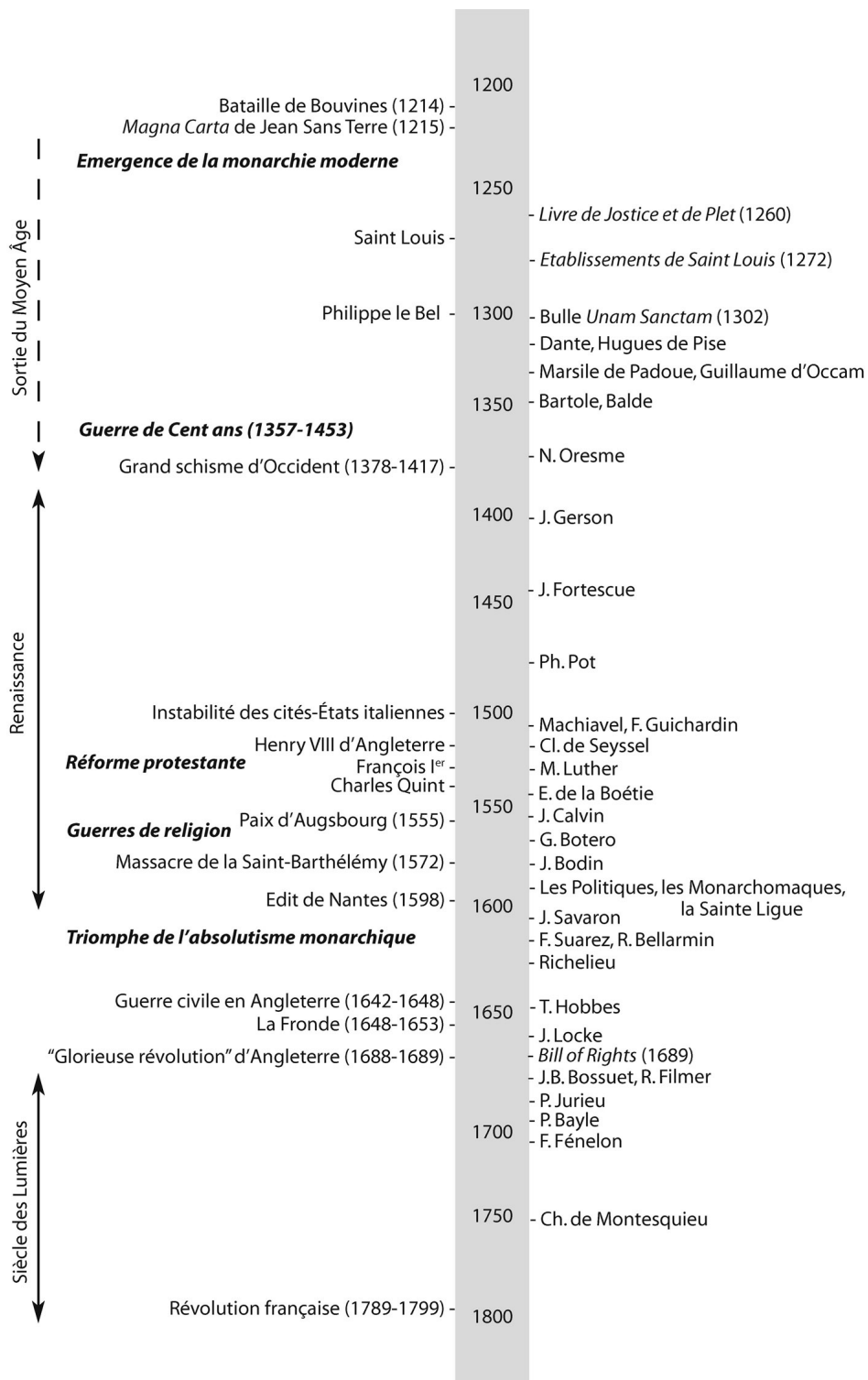
SKINNER Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

SUFFERT Georges, *Le pape et l'empereur*, Paris, De Fallois, 2003.

QUILLET Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

VERGER Jacques, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.

VERGER Jacques, *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997.



Chapitre 3

Les doctrines de l'État :

des théories absolutistes au modèle de la monarchie limitée

Au cours des siècles qui suivent le Moyen Âge, les royaumes se transforment en de vastes unités politiques à l'ouest de l'Europe. La monarchie s'y renforce grâce à l'unification territoriale et à la concentration du pouvoir, un double processus qui permet au roi de dominer les autorités concurrentes à l'intérieur du royaume. La couronne devient surtout une véritable institution politique encadrée par des règles et prolongée par un appareil administratif. L'ancienne « royauté féodale » se meut lentement en « monarchie moderne ». De son côté, le peuple commence également à prendre conscience de son attachement au royaume : son unité n'est plus simplement « chrétienne » ; elle découle aussi de l'appartenance des hommes à une communauté de destin vivant sous l'autorité du roi.

Cette évolution débute aux XIII^e-XIV^e s. Mais il faut attendre les XVI^e-XVII^e s. pour qu'elle fasse l'objet de grandes interprétations doctrinales, que l'on appréhendera ici sous trois angles. On verra tout d'abord que les doctrines de la monarchie, dans leur tentative de s'émanciper de la pensée médiévale, sont un creuset d'idées nouvelles d'où sortent les premières représentations intellectuelles de l'État moderne (section 1). On observera ensuite que la pensée monarchique puise son argumentation dans des œuvres diverses, tantôt d'inspiration religieuse, tantôt profanes, dont l'objectif est d'affirmer le principe de l'absolutisme royal (section 2). On verra enfin que la pensée monarchique ne

suit pas forcément une pente autoritaire. Si le pouvoir royal triomphe dans les faits, il suscite par réaction une riche littérature politique qui ne cesse de dénoncer les comportements arbitraires du prince. Des doctrines protestantes du XVI^e s. aux thèses libérales du XVIII^e s., cette littérature voit dans la modération du pouvoir le socle même de la justice humaine (section 3).

Section 1

L'édification de la monarchie et la pensée de l'État

La puissance royale s'affirme progressivement en Europe entre le XIII^e et le XVII^e s., à la faveur des crises successives qui secouent la société féodale et facilitent la centralisation du pouvoir. Ce mouvement vers la monarchie moderne est général. Mais il est lent et suit des temporalités différentes selon les pays. D'une manière générale, le renforcement des pouvoirs royaux résulte de deux principaux facteurs. Les guerres féodales, en premier lieu, contribuent à la concentration des ressources militaires, fiscales et administratives au profit des princes les plus puissants, dynamique dont le roi est le premier bénéficiaire. Les stratégies d'alliance matrimoniale et l'utilisation habile des règles de succession, en second lieu, permettent aux maisons royales de protéger leurs biens et, surtout, de faire entrer de nouveaux domaines dans le giron de la couronne.

À cet égard, si la construction de la monarchie moderne ne repose pas sur une doctrine large et cohérente — au moins jusqu'au XVII^e s. —, elle s'accompagne néanmoins d'une vaste transformation des représentations politiques. D'une manière générale, l'institution monarchique est de plus en plus envisagée comme un ordre politique stable et permanent. L'idée d'État n'est certes pas encore théorisée, mais elle apparaît déjà en filigranes dans de nombreux points de doctrine. Au début du XVI^e s., une nouvelle étape est franchie : Machiavel, en présentant le pouvoir séculier comme un ordre séparé de la religion et de la morale, établit les fondements proprement rationnels du pouvoir politique. Il faut attendre néanmoins la diffusion du principe de « souveraineté », puis les thèses de Jean Bodin à la fin du XVI^e s., pour que les principes de légitimité de l'État moderne soient définitivement forgés.

§ 1. L'ESSOR DE LA FONCTION ROYALE ET LA GENÈSE DE L'ÉTAT

La construction de l'État en Occident est indissociable de la montée en puissance monarchique. Le processus historique de concentration du pouvoir au profit du roi conduit en effet, sur plusieurs siècles, à l'édification d'institutions politiques centrales d'où sortiront les premières fondations de l'État moderne.

A. La consolidation de la monarchie à la fin du Moyen Âge

La monarchie moderne naît en France et en Angleterre entre le XIII^e et le XV^e s. Le roi parvient à y affirmer sa puissance à la fois sur le plan externe, en parvenant à réfuter les prétentions universelles de l'empereur, et sur le plan interne, en s'arrogeant un pouvoir de commandement sur l'ensemble des autorités concurrentes.

1. Le roi et l'empereur : la contestation de la thèse du dominus mundi

Dès la fin du XIV^e s., la papauté ne représente plus une menace importante pour les grands pouvoirs séculiers. Le souverain pontife était pourtant à son apogée au début du siècle : en 1302, il affirmait encore dans la bulle *Unam Sanctam* sa prétention à gouverner les princes temporels (voir chapitre 2). Le déclin ne sera pas provoqué par les puissances laïques. Il viendra de l'intérieur de l'Église. Le refus persistant d'une partie du clergé de se plier à la centralisation autoritaire imposée par le pape d'une part, puis la rivalité des clans à Rome qui conduit au Grand schisme de 1378 d'autre part, auront raison de la volonté du Saint-Siège à rayonner sur l'ensemble de la chrétienté. Au début du XV^e s. naît un puissant mouvement théologique, le « conciliarisme », qui entend ramener le pape au rang de « ministre de l'Église ». À partir du XVI^e s., les papes

sont tous originaires de la péninsule et se comportent désormais comme des princes italiens. Ils cherchent seulement à contrôler les territoires qui entourent Rome, même s'ils continuent, dans le domaine spirituel, d'incarner l'autorité morale de l'Église.

La principale menace pour les princes séculiers vient dorénavant du Saint Empire romain-germanique. Depuis la fin du XII^e s., l'empereur revendique la position de *dominus mundi* (« maître du monde ») évoquée dans le droit romain. Détenteur du titre impérial, il prétend exercer son autorité sur l'ensemble des territoires issus de l'empire carolingien, lui-même héritage de l'empire romain. Les partisans de l'empereur se font donc les héritiers du cosmopolitisme antique. Marsile de Padoue (*Defensor Pacis*, 1324) ou Dante (*De Monarchia*, 1310-1313) sont d'ardents défenseurs de l'idée d'un vaste empire réunifié. Leur but est bien de rassembler le monde chrétien sous une loi universelle. C'est essentiellement des rois capétiens que viennent les premières résistances au début du XIII^e s. Ils sont alors les seuls monarques dont les armées peuvent rivaliser avec celle de l'empereur. La double victoire remportée à Bouvines et à la Roche-aux-Moines (1214) par Philippe Auguste (1180-1223) sur la coalition militaire de l'empereur Othon IV et du roi anglais Jean sans Terre agit à cet égard comme un catalyseur : convaincus de la légitimité des Capétiens à régner sur le royaume de France, les légistes royaux commencent à élaborer de nouvelles thèses en faveur de l'indépendance politique du roi de France.

Les défenseurs de l'autorité royale s'appuient sur une sentence énoncée par des canonistes à la fin du XII^e s. et immédiatement reproduite par les légistes royaux : « le roi est empereur en son royaume » (*rex imperator in regno suo*). Cette formule affirme sans ambiguïté que le roi ne reconnaît, dans son royaume, aucune autorité supérieure. Il exerce l'intégralité des pouvoirs que le droit romain attribuait autrefois à l'empereur. Les légistes de Philippe le Bel (1285-1314) se chargeront d'en faire l'argument central de la couronne de France.

Assez paradoxalement, la papauté soutient cette thèse tout au long du XIII^e siècle. Certes, on l'a vu, elle ne ménage pas sa peine pour rappeler son droit à diriger les pouvoirs séculiers. Néanmoins, dans le même temps, le pontife romain voit dans la puissance de la royauté française le meilleur rempart contre son principal rival : l'empereur. En effet, les rois capétiens sont non seulement les seuls à pouvoir s'opposer aux armées du Saint Empire, mais surtout ils n'aspirent pas à prendre la tête d'une monarchie universelle. Ces motivations poussent le pape Innocent III à affirmer, dans une décrétale de pure circonstance (1202), que « le roi de France ne reconnaît pas de supérieur en matière

temporelle ». La formule finira par se généraliser au milieu du XIII^e s, sous le règne de Saint Louis (Louis IX, 1226-1270). Elle deviendra, deux ans après sa mort, une sentence officielle du royaume (*Établissements de Saint Louis*, 1272).

La récusation de l'autorité universelle de l'Empire sera largement reprise au XIV^e s. dans les cités indépendantes d'Italie du Nord qui entendent se doter d'un gouvernement « républicain ». Des légistes italiens commencent à défendre le droit des cités à s'autogouverner. Bartole de Sassoferrato (1314-1357), grand romaniste italien du siècle, est l'un des premiers à justifier cette position en soulignant l'écart entre le droit romain (plutôt favorable à l'empereur) et la réalité des faits qui montre que de nombreux peuples ne vivent pas sous son autorité directe. Son contemporain Balde (1327-1400) évoque le « droit coutumier » pour contester l'autorité universelle de l'empereur. Selon le canoniste, la coutume est un héritage juridique essentiel car étant acceptée de tous, elle est la meilleure traduction du consentement populaire.

2. Le roi et les seigneurs : la dynamique de monopolisation du pouvoir

L'essor de la monarchie moderne profite également du mouvement historique d'unification des royaumes de France, d'Angleterre et d'Espagne. On l'a vu, la formation du système féodo-vassalique (fin IX^e-XI^e s.) s'accompagne de la fragmentation des territoires royaux en de multiples entités seigneuriales. Tout en conservant leur charge royale et certains privilèges, les rois perdent au cours de cette période l'essentiel de leur pouvoir. Malgré leur titre de suzerain, ils sont alors bien incapables d'exercer une tutelle directe sur les puissants duchés, comtés ou baronnies. Ce n'est qu'à la faveur d'un long processus historique de concentration du pouvoir au profit de la couronne royale, que le roi parvient progressivement à s'élever au-dessus des pouvoirs seigneuriaux.

La montée en puissance du roi commence au XII^e s. Elle est parsemée d'obstacles, de crises et d'actions de résistance des princes les plus puissants. Elle n'aboutit réellement qu'au XVII^e s. Le processus est donc lent et renvoie à une diversité de facteurs économiques, culturels, politiques et militaires que l'on ne peut tous discuter ici. Parmi ceux-ci, les historiens attribuent néanmoins aux rivalités et aux guerres un rôle décisif. Les conflits internes au royaume tout comme les luttes externes concourent en effet largement, sur la période, à l'affirmation de la supériorité royale.

Les rivalités princières, tout d'abord, contribuent puissamment au processus de centralisation du pouvoir. En effet, depuis le x^e s., les seigneurs féodaux ont construit leur autorité sur la capacité à administrer un territoire et protéger les communautés qui y résident. Dans ce système féodal, où l'existence politique du prince dépend fondamentalement de sa puissance militaire, les pouvoirs séculiers font de la guerre et des conquêtes leur principale activité. Certes, de la fin du xi^e s. au xiii^e s., les croisades permettent de canaliser en partie cette aspiration à guerroyer. Mais l'esprit de conquête s'exerce aussi au sein de chaque royaume : les luttes entre seigneurs y sont brutales.

Norbert Elias fait de cette dynamique de concurrence féodale le principe explicatif de la formation des royaumes (*La dynamique de l'Occident*, 1939). Selon lui, l'histoire médiévale est marquée par un processus de « monopolisation » du pouvoir au cours duquel les « maisons » les plus puissantes, engagées dans des conflits militaires incessants, parviennent à éliminer leurs rivaux et à s'assurer le contrôle de territoires de plus en plus vastes. C'est en France, entre le xii^e et le xiv^e s., que cette dynamique est la plus forte. Les rois capétiens y guerroyent pour accroître le domaine royal, en concurrence avec les autres grandes « maisons » qui règnent sur les duchés de Bourgogne, d'Anjou, de Normandie, d'Aquitaine, et sur les comtés de Blois, de Flandre ou de Toulouse. Ils sont confrontés à de farouches adversaires, comme la famille Plantagenêt (duché d'Anjou) qui, au milieu du xii^e s., conquiert la couronne d'Angleterre. Ils bénéficient néanmoins d'atouts importants : outre leur puissance militaire, ils portent la charge royale héritée de la dynastie carolingienne, ce qui leur confère le titre de suzerain (ils ne sont les vassaux de personne) et donne à leur fonction un caractère sacré qui leur garantit le soutien de la hiérarchie de l'Église. Dans les premiers temps, ces particularités ne leur assurent guère de ressources. Mais dès le xii^e s., elles leur permettent de jouer un rôle de premier plan dans la conduite des coalitions militaires pour protéger le royaume ou mener des croisades en Orient. Elles leur permettent aussi d'accroître leur pouvoir de justice au-delà des limites du domaine royal. À partir du xiv^e s., les rois de France (représentés par les Valois à partir de 1328) combattent même leurs proches parents qui ont hérité de puissants domaines par le biais de la loi des apanages.

La situation est quelque peu différente en Angleterre où l'opposition féodale au roi n'est pas aussi violente. Trois facteurs y diminuent les risques de confrontation entre le suzerain et les princes féodaux : les conflits récurrents avec la puissante Église d'Angleterre, l'organisation de nombreuses expéditions

militaires sur le continent et, enfin, l'autonomie octroyée aux « barons » par la *Grande charte des libertés anglaises* de 1215 (liberté d'élire les évêques, obligation pour le roi de consulter ses vassaux et les dignitaires religieux pour lever certaines taxes). Malgré quelques incertitudes au cours du XIII^e s., la montée en puissance de la monarchie et l'unification du territoire s'opèrent dans un contexte de relatif apaisement et d'équilibre (qui ne sera réellement troublé qu'au moment des « guerres civiles » du milieu du XVII^e s.). La construction de la monarchie en Espagne présente elle aussi des singularités. Aux XII^e-XIII^e s., la *Reconquista* contribue à la constitution d'une vaste coalition des princes chrétiens décidés à lutter contre la présence arabe. Au XIV^e s., les deux provinces les plus puissantes, la Castille et l'Aragon, sont unifiées et deviennent, au siècle suivant, le royaume d'Espagne. Profitant des richesses considérables rapportées des territoires découverts en Amérique du sud, la puissance royale s'impose totalement au XVI^e s. avec Charles Quint (1516-1556) et Philippe II (1556-1598).

Il faut enfin noter que le processus de monopolisation ne réussit pas partout. Dans le Saint Empire romain-germanique comme dans l'Italie du Nord, la sortie de la féodalité ne conduit pas à la constitution d'un véritable centre politique. Les dynasties impériales (les Hohenstaufen, puis les Habsbourg) ne parviennent pas à réaliser le projet d'empire universel. Non seulement les empereurs contrôlent des domaines trop restreints pour former un véritable royaume voué à s'élargir, mais ils s'enlisent dans d'incessants conflits avec la papauté (voir [chapitre 2](#)) et rencontrent une résistance durable du côté des principautés et des cités-états italiennes. Seul Charles Quint, au XVI^e s., aura suffisamment de puissance pour tenter de donner corps au vieux rêve d'empire chrétien universel. Mais confronté à la résistance des princes allemands et au maintien des divisions religieuses (catholiques/protestants), il échouera à construire une véritable unité politique. L'Empire demeurera un ensemble politique fragmenté jusqu'au XVII^e-XVIII^e s., au moment où le royaume de Prusse parviendra à émerger grâce à sa puissance militaire.

Les guerres engagées à l'extérieur des royaumes constituent, autant que la dynamique de concurrence féodale, un puissant ressort de la construction monarchique. Les conflits successifs opposant les Capétiens à la couronne d'Angleterre, la concurrence entre le roi de France et les rois germaniques dans la revendication du titre impérial, les multiples guerres de conquête (en particulier les croisades), ou encore la lutte espagnole contre l'occupant arabe, favorisent la montée en puissance des maisons royales. Les guerres externes nourrissent en effet des alliances militaires entre princes qui, le temps du conflit,

se rangent derrière la bannière royale. Elles justifient surtout l'accroissement des prélèvements financiers et la constitution d'une administration militaire contrôlée par le roi. Elles permettent à la Couronne, lors des succès, d'accroître sa légitimité à commander les princes du royaume. Elles permettent enfin et surtout d'annexer les territoires vaincus et de les rattacher au domaine royal. À cet égard, l'écrasante victoire de Bouvines apparaît bien en France comme un point de départ essentiel. Non seulement, elle permet d'éviter le démembrement du royaume et de « récupérer » les territoires jusque-là possédés par le roi d'Angleterre sur le sol de France, mais elle contribua incontestablement à accroître l'autorité du monarque.

La dynamique de monopolisation de la puissance, au-delà des rapports de force militaires, est stimulée en parallèle par les stratégies matrimoniales. Les alliances entre familles, par le biais du mariage, deviennent en effet déterminantes dès le XII^e-XIII^e s., au fur et à mesure que se développent les règles de succession patrimoniale. Inscrits dans la logique de concurrence à laquelle se livrent les rois et les grands féodaux, les mariages princiers permettent d'agrandir des domaines sans coup férir. Ils sont le prolongement des rapports de force militaires et de la diplomatie. Utilisés par toutes les familles royales, ils permettent de ramener dans le giron de la couronne des territoires qui lui échappaient.

C'est ainsi qu'au XII^e s., le mariage en seconde noce d'Eléonore d'Aquitaine avec Henri Plantagenêt (1152) constitue une importante menace pour la maison capétienne. Devenu deux ans plus tard roi d'Angleterre, Henri fait ainsi passer le duché de Guyenne sous l'autorité anglaise. Deux siècles de conflits militaires s'ensuivront. L'histoire connaît d'autres mariages d'une rare importance dans l'unification des royaumes. En 1469, c'est l'union de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille (« la Catholique ») qui ouvre la voie à l'unification de l'Espagne. En moins d'un demi-siècle, la monarchie vaincra les dernières résistances princières. Les mariages de la duchesse Anne de Bretagne avec le roi de France Charles VIII (1491), puis avec son successeur Louis XII (1499), permettront à la maison des Valois de rattacher l'un des plus importants duchés du royaume au domaine royal. Ces jeux d'alliance matrimoniale s'étendent à toutes les grandes dynasties royales. Ils ont de ce fait des répercussions politiques et territoriales à l'échelle européenne. C'est ainsi parce que Charles Quint, fils de l'archiduc d'Autriche et de la reine de Castille, hérite d'immenses et riches domaines (Flandre, Franche-Comté, territoires autrichiens des Habsbourg, Naples, Sicile) qu'il parvient à dominer toute l'Europe (à l'exclusion du royaume de France).

Le processus de monopolisation, on le voit, consolide l'autorité des rois dont l'autorité et le prestige s'accroissent considérablement dans leur royaume. En France, la « plénitude de juridiction » du roi devient le principal attribut de sa prééminence sur les autres seigneurs : selon le principe « toute justice émane du roi », l'ensemble des justices du royaume sont censées découler de sa personne, même s'il ne peut empiéter sur la justice spirituelle sous la tutelle de l'Église et se heurte encore à des justices seigneuriales.

B. La construction de l'État moderne et de l'unité nationale

La féodalité vassalique disparaît au cours du XIV^e s. La monarchie « tempérée » s'impose bientôt en Europe comme la forme la plus répandue de gouvernement, avant de se transformer en monarchie « absolue » en Espagne et en Angleterre à la fin du XVI^e s., en France au XVII^e s., puis un peu plus tard dans l'Europe centrale. C'est dans ce contexte d'essor monarchique moderne qu'émerge lentement un nouveau système de domination à caractère institutionnel que l'on appelle l'État.

1. Le roi et la « couronne »

La distinction entre le roi et la couronne est l'une des premières étapes dans la lente formation de l'idée d'État. Elle apparaît dans le langage savant lorsque la monarchie commence à être examinée comme une « institution » à part entière et n'est plus identifiée exclusivement à la personne du roi.

Cette distinction n'est pas nouvelle. Nous avons vu qu'elle était présente dès le Moyen Âge dans la théorie des « deux corps du roi », le premier étant considéré comme mystique et éternel, le second comme charnel et mortel (voir [chapitre 2](#)). Quelques termes abstraits, pour la plupart empruntés au vocabulaire antique, permettaient de surcroît aux clercs de désigner l'ordre politique dans son ensemble : la « chose publique » (*res publica*), la « cité » (*civitas*) ou le « royaume » (*regnum*). À partir du XII^e s., la notion de « corps politique » se généralise, l'idée faisant son chemin que le royaume représente bien désormais

une « communauté » (la *communitas regni*). Certains clercs, en France et en Angleterre, commencent à parler de la « couronne » (*corona*), symbole le plus visible de la royauté, pour évoquer le royaume et ses intérêts, considérés comme distincts des intérêts privés du roi. Plus rarement, ils emploient le terme « trône » (*thronus*) pour désigner de façon abstraite les lieux de gouvernement (celui des rois, mais aussi celui du pape). Malgré tout, la notion d'État (royal ou pontifical) n'existe pas au temps de la féodalité : non seulement les royaumes sont trop fragmentés pour que la monarchie puisse apparaître comme un ordre supérieur aux ordres seigneuriaux, mais la pratique du pouvoir, à tous les niveaux, est encore excessivement personnalisée. Le serment de fidélité et les obligations vassaliques relient encore des personnes privées, non l'attachement à une institution publique. Il faut attendre le xv^e s. pour que la notion d'État (*status*), entendue comme une puissance publique et impersonnelle, fasse son apparition dans le discours des légistes.

À partir des xv^e-xvi^e s., la distinction entre le roi de la couronne devient de plus en plus fréquente. Cette distinction ne relève pourtant pas de l'évidence car, au même moment, les rois pratiquent un véritable culte de la personnalité : la mythologie officielle et le cérémonial royal, en présentant le monarque comme un être doté de dons exceptionnels, ont bien tendance à réduire la puissance publique à la seule personne du roi. Malgré cela, l'idée d'État fait son chemin dans les milieux savants, s'adossant notamment à la notion de « souveraineté » qui connaît très vite une fortune exceptionnelle (voir plus loin). La couronne incarne l'institution monarchique dans sa permanence et dans sa primauté. Elle désigne l'ensemble des structures, des règles et des coutumes autour desquelles est organisée la monarchie. Elle signale l'existence d'un ordre de pouvoir supérieur et immanent, distinct de la personne changeante des rois. Elle reconnaît la permanence d'un espace bien identifié où s'exerce le pouvoir quels que soient les changements contingents qui affectent la politique des souverains ou l'équilibre des forces dans le royaume.

2. L'émergence de l'institution monarchique

L'idée d'État est rendue possible parce que la monarchie, après plusieurs siècles d'institutionnalisation, ne peut plus apparaître simplement comme le pouvoir d'un homme : elle est devenue dans les faits un ordre de pouvoir réglé par des lois et encadré par des structures qui résistent au temps. La naissance de l'État monarchique apparaît, à cet égard, comme le fruit d'un triple processus de

dépersonnalisation, de rationalisation et de sacralisation du pouvoir.

La dépersonnalisation du pouvoir

La formation de l'État monarchique est tout d'abord l'histoire d'une lente dépersonnalisation du gouvernement royal. Ce processus est le plus immédiatement visible dans le domaine symbolique. En effet, la construction du cérémonial royal, la création de signes et d'emblèmes monarchiques ou encore la diffusion de conventions dans l'entourage des rois assurent au sommet du pouvoir, par-delà les contingences humaines, la permanence des gestes, des représentations et des symboles de la royauté. Le roi perd progressivement la liberté de modifier comme il l'entend les usages monarchiques. Il est identifié aux règles codifiées et aux symboles de la monarchie plus qu'à son histoire personnelle.

La dépersonnalisation, néanmoins, ne se traduit pas simplement par une dissociation mentale entre le roi et la couronne. Avec le développement de la monarchie, elle prend des formes bien concrètes. Les « biens du royaume », à partir du XIII^e-XIV^e s., commencent à être distingués du « patrimoine du roi » (*dominium*). Ce mouvement de dépatrimonialisation du pouvoir royal commence en France au XIII^e s. avec Philippe le Bel (1285-1314), premier roi à établir une distinction entre ses biens et ceux du royaume. Il établit à ce titre un budget annuel de la couronne et perfectionne le fonctionnement du Trésor. Sa lutte contre l'ordre des Templiers est également motivée par le souci d'empêcher une excessive concentration de richesses au sein de l'Église qui, selon lui, met en péril l'indépendance du pouvoir séculier.

Enfin, la construction de la couronne doit beaucoup à l'institutionnalisation de « lois fondamentales » du royaume. Pour éviter les luttes de pouvoir entre prétendants au trône, un nombre limité de règles fondamentales garantissant la continuité de l'institution monarchique sont en effet progressivement adoptées en pratique puis, pour la plupart, inscrites dans les registres juridiques des légistes royaux. Ces règles concernent principalement la « dévolution » de la couronne (c'est-à-dire les principes essentiels de la succession monarchique). Leur force est telle qu'aucun roi ne peut y déroger. La première loi se généralise en France entre le XII^e et le XIV^e s. : elle impose le principe de la succession héréditaire par ordre de primogéniture (ou d'aînesse). D'autres principes viennent compléter ce premier édifice : la célèbre « loi salique » (1328) écartant les femmes et les parents par les femmes de la succession royale (elle est

inspirée par une lointaine règle des Francs Saliens excluant les femmes de l'héritage patrimonial) ; la règle de « l'indisponibilité » de la couronne (1419-1420) qui rappelle que celle-ci n'est point la propriété du roi, mais une charge qui s'impose à lui (elle lui interdit d'abdiquer ou d'écarter du trône son successeur légitime) ; la règle de « la continuité de la couronne » empêchant les périodes d'interrègne après la mort du roi (exprimée par la maxime « *Le roi ne meurt pas en France* » et, à partir de François 1^{er}, par la sentence prononcée au décès du monarque « *Le roi est mort, vive le roi !* ») ; la règle de « l'inaliénabilité du domaine » (1566) selon laquelle le roi ne peut céder librement tout ou partie du domaine royal ; enfin, le principe de « la catholicité du roi » (1589-1593) posé au moment des guerres de religion, au XVI^e s. (elle obligera Henri IV à abjurer avant de monter sur le trône).

La rationalisation du pouvoir

L'essor de l'État monarchique s'accompagne aussi du déclin de la conception féodale de la royauté qui s'appuyait sur le code de l'honneur et la coutume. Il se traduit par une plus grande rationalisation des activités politiques, que l'on peut saisir de deux manières : la codification des règles monarchiques et la bureaucratisation de l'appareil d'État. En France, l'œuvre des légistes est déterminante sur le premier plan. Au service du pouvoir, ceux-ci s'attellent à formuler les bases d'un droit public séculier. Ils multiplient les arguments de doctrine protégeant la puissance monarchique contre les ambitions temporelles des papes et des empereurs germaniques. Ils participent au développement de la justice et de la fiscalité royales. Ils incitent enfin de plus en plus le roi à contrôler la coutume, ce qui contribue insensiblement à la limitation de l'autonomie des droits seigneuriaux.

Le mouvement de bureaucratisation est plus lent et plus tardif. Il caractérise particulièrement la France où l'extension du pouvoir monarchique à l'ensemble du royaume oblige le roi à développer un appareil administratif dans les grands domaines placés sous sa charge : la justice, l'armée et les finances. Les « officiers du roi » (prévôts, baillis et sénéchaux) incarnent à ce titre le socle d'une administration qui, au cours des siècles, sera amenée inexorablement à étendre ses fonctions. La concentration du pouvoir oblige également le roi à mettre sur pied de nouvelles institutions politiques intégrant les « grands » du royaume. Ces institutions prennent d'abord la forme de « conseils » ou de « cours » composés de grands féodaux et de clercs qui se réunissent de façon

informelle et ne représentent qu'eux-mêmes. La *curia regis* conseille le roi sur les affaires du royaume. Elle joue aussi un rôle de cour de justice. À partir du XIV^e s., elle se scinde en plusieurs institutions spécialisées (« Conseil du roi », « parlement » et « chambre des comptes »). D'autres institutions voient le jour (« Chancellerie royale », « assemblée des trois états »). En Angleterre, la *Magna Carta* de 1215 est généralement considérée comme le point de départ de la naissance d'un système « représentatif » permettant au roi de rechercher le soutien des barons. Toutes ces institutions sont les premières expressions concrètes de l'État monarchique.

La sacralisation du pouvoir

On a vu combien la personne du roi, dès le IX^e s., est l'objet d'une intense mythification. Différents récits font du monarque un personnage sacré dont la mission est inspirée par Dieu. En France et en Angleterre, le « sacre » du roi permet d'authentifier le caractère quasi-divin de sa fonction (voir [chapitre 2](#)). Toute cette mythologie royale a pour but de placer le roi au-dessus des autres seigneurs temporels. Dans le contexte fragmenté de la féodalité, elle a pour avantage de maintenir une hiérarchie symbolique entre le suzerain et les grands vassaux qui lui disputent son pouvoir.

Dès le XIV^e s., les mythes entourant la personne du roi et sa fonction se perfectionnent. Les clercs au service de la couronne entretiennent activement l'imaginaire féodal et l'idée de la royauté sacrée. Mais ils font de plus en plus appel, désormais, à des symboles profanes et à des récits historiques. Là où, au XIII^e s., les conseillers royaux vantaient essentiellement les « vertus chrétiennes » du roi (l'équité, l'indulgence, l'humilité, la quête de la paix), les théoriciens de la monarchie moderne élaborent des références nouvelles. Dans les « miroirs des princes » (ouvrages chargés d'éclairer les futurs rois sur le bon gouvernement) ou les biographies officielles des monarques, les auteurs renouent avec les valeurs antiques : la puissance et la force, la raison et la sagesse, la prudence et la domination des passions. À cet égard, toute une littérature royale, en France, puise son inspiration dans les exemples glorieux de l'antiquité. La monarchie française entend notamment porter l'héritage de l'*Imperium romanum* qui incarne, dans sa version magnifiée, la grandeur de la civilisation. La référence au modèle impérial est riche de sens : non seulement elle permet au roi de France de revendiquer le pouvoir quasi-illimité des anciens empereurs et de contourner ainsi les limitations qui lui sont imposées par le droit féodal, mais elle sert

également la cause de la monarchie face à l'empereur germanique qui, lui aussi, revendique l'héritage romain et se considère comme successeur de Charlemagne.

Les clercs travaillant pour la couronne commencent également, dès le ^{xiv}^e s., à s'intéresser à l'histoire du royaume. Ils s'attellent à sélectionner les événements du passé qui magnifient la vie des anciens rois, témoignent de leur force et de leurs vertus morales, rappellent leur rôle dans la construction de l'unité du royaume. L'histoire est ainsi « réinventée » au bénéfice de la monarchie, mêlant souvent les faits historiques aux légendes les plus diverses. Les clercs présentent la royauté comme un gouvernement idéal, juste et puissant. Ils rappellent son enracinement dans l'origine des temps, faisant de la succession dynastique depuis Mérovée (roi légendaire du peuple franc au ^v^e s.) le fil conducteur de l'héritage légué par la civilisation romaine, transmis par les dynasties carolingiennes et capétiennes jusqu'aux Valois. Désormais, chaque époque fait l'objet de chroniques officielles. Chaque roi est identifié par un trait de caractère et par sa contribution à la fondation du royaume. L'historiographie officielle devient peu à peu une discipline à part entière.

La construction de la monarchie s'accompagne enfin de la multiplication, à tous les niveaux de la société, de symboles et de rituels mettant en scène la puissance et la majesté du roi. L'effigie de ce dernier est diffusée dans tout le royaume par le biais de la monnaie et des médailles, de même que se multiplient les signes et les symboles de la monarchie dans les lieux publics et sur les bâtiments royaux (couronne, fleur de lys, blason, sceptre...). À partir du ^{xiii}^e s., les déplacements du roi dans le royaume font l'objet d'un cérémonial de plus en plus exigeant qui évoque la grandeur de la monarchie et le devoir d'obéissance qui lui est dû. C'est tout le rôle du rituel accompagnant les « entrées royales » dans les villes. Initialement simple, la mise en scène du « cortège royal » devient au fil des siècles de plus en plus élaborée : tout y est pensé pour montrer la prééminence du roi sur la noblesse féodale, son autorité sur les « corps constitués » de la ville (clergé, représentants des parlements et des cours souveraines, maîtres de l'université, officiers de justice, etc.), sa richesse, sa puissance et son pouvoir bienfaiteur. De même, le fonctionnement de la monarchie à son sommet ne doit plus rien au hasard. Le décorum règle bientôt la vie de la cour : nul ne peut y intervenir sans connaître ses usages, ses règles et ses convenances. Signe de l'édification de la monarchie institutionnelle : le roi lui-même peut de moins en moins échapper aux cérémoniaux et aux protocoles forgés par ses prédécesseurs. La vie à Versailles sous Louis XIV portera ces exigences à leur sommet.

D'une manière générale, les mythes, les symboles et les rituels traduisent bien l'enracinement de l'institution monarchique. Ils sont destinés à construire l'image d'une monarchie forte et indépendante, n'ayant aucun pouvoir concurrent à l'extérieur comme à l'intérieur du royaume. Ils ont pour fin de créer, chez ceux qui entrent en contact avec le roi, un sentiment d'humilité, de crainte et d'admiration. Ils visent à susciter l'adhésion à la monarchie. Mais surtout, ils inscrivent celle-ci dans un ordre de représentations abstraites qui dépasse largement la personne du roi : c'est désormais l'image de l'institution monarchique qui est diffusée dans tout le royaume.

3. L'unification du royaume et la construction du sentiment national

L'édification de l'État résulte enfin de la stabilisation des frontières des royaumes. Jusqu'au XIII^e s., les règles de succession féodale rendent impossible toute stabilité territoriale : le caractère privé des territoires seigneuriaux fait qu'au fil des victoires et des défaites militaires, des mariages et des héritages, les possessions territoriales passent sous le contrôle de nouvelles familles. Il est extrêmement fréquent qu'au gré de ces fluctuations, un même prince dispose de territoires disjoints dans le royaume voire, bien souvent, disséminés au sein de plusieurs royaumes. Dans ce contexte, les populations s'identifient plus facilement au seigneur auquel elles doivent allégeance, qu'au territoire politique sur lequel elles vivent.

À partir du XIII^e s., les règles de dévolution des héritages commencent à être remises en cause, en particulier sous l'effet des guerres répétées entre les couronnes de France et d'Angleterre. La source de ces conflits réside dans le statut ambigu du monarque anglais à l'égard de la couronne de France. C'est en effet Henri Plantagenêt, comte d'Anjou, duc de Normandie et d'Aquitaine, qui accède en 1154 au trône d'Angleterre. Fait inédit, il devient à la fois le nouveau roi d'Angleterre (Henri II) et, selon les règles féodales, demeure, par ses possessions françaises, le vassal du roi de France. Cette position de vassalité imposée à la couronne d'Angleterre étant intenable, elle devient très rapidement une source de discorde. Ainsi, s'ouvre une série de conflits militaires entre Capétiens et Plantagenêt qui durent plus d'un siècle (1154-1259) et permettent aux rois de France de reconstituer, grâce à leurs victoires, l'unité du royaume. Philippe Auguste, notamment, parvient à quadrupler le domaine royal. Après une période d'accalmie au début du XIV^e s., le conflit franco-anglais est rouvert

en 1337 : la « guerre de Cent ans » entre les deux maisons royales durera jusqu'en 1453.

Les ravages de cette guerre sans fin suscitent des haines tenaces envers « l'ennemi héréditaire » et forgent, de part et d'autre de la Manche, un sentiment croissant d'appartenance au royaume. Jusqu'au XIII^e s., une communauté de culture rapprochait encore les deux monarchies : les rois « anglo-normands » s'estimaient liés au royaume de France ; ils considéraient même qu'ils pouvaient accéder au trône selon les règles de succession féodale. La guerre de Cent ans sape définitivement ce lien. La durée exceptionnelle du conflit finit en effet par enraciner l'idée que la France et l'Angleterre sont bien deux entités distinctes, irréductiblement *étrangères* l'une à l'autre. Elle établit la légitimité du sacrifice de leurs hommes. Pour les penseurs médiévaux, note à cet égard E. Kantorowicz, il apparaît désormais justifié de « mourir pour la patrie » (*pro patria mori*) (cette notion désigne au Moyen Âge une communauté à caractère politique et religieux). L'attachement à la patrie est en train de naître, là où la pensée féodale ne connaissait que la société chrétienne (associée à l'ensemble de la civilisation) et les communautés locales. En France, rien ne forgera mieux le sentiment national que l'aventure héroïque de Jeanne d'Arc (1412-1431). Sa fin tragique la porte immédiatement, dans le royaume, au rang de nouvelle icône du sacrifice patriotique. À partir de ce moment, les populations de France et d'Angleterre commencent à se penser comme des communautés historiques distinctes par leur origine, leur destin, leur territoire et leur langue.

Ainsi se forment, dans le contexte de déclin de la féodalité, les trois attributs qui permettent l'émergence de l'État national aux XVI^e-XVII^e s. : une population partageant le sentiment d'appartenir à une même communauté de destin ; un territoire matérialisé par des frontières stables ; un gouvernement souverain régnant sur ce territoire. Jusqu'au XVIII^e s., le roi personnifie, aux yeux de ses sujets, l'unité du corps politique : « la nation ne fait pas corps en France ; elle réside tout entière dans la personne du roi » dira Louis XIV. Mais insensiblement, c'est bien un nouvel ordre institutionnel qui prend forme avec l'enracinement de la monarchie, ses lois fondamentales, ses symboles et ses représentations. Les théoriciens de l'absolutisme peuvent désormais en dessiner les contours. Rien ne serait possible sur le plan doctrinal, néanmoins, sans l'œuvre majeure de Machiavel : en dégagant l'analyse politique de tout jugement moral, sa philosophie ouvre la voie à une lecture rationnelle du pouvoir, étape essentielle dans la genèse de la pensée de l'État.

§ 2. LE MOMENT MACHIAVÉLIEN : LA RUPTURE ENTRE LA POLITIQUE ET LA MORALE

Même s'il est l'un des premiers auteurs à employer le mot *status* dans son sens moderne, Niccolò Machiavelli (1469-1527) n'est pas à proprement parler un théoricien de l'État. Soucieux d'apporter des solutions à l'instabilité des cités italiennes au tournant du XVI^e s., sa philosophie s'interroge non pas sur les fondements abstraits de l'État, mais sur la manière concrète de gouverner. Issu d'une famille patricienne de Florence, il observe durant sa jeunesse la vie tumultueuse qui agite la cité de Laurent de Médicis puis, après 1494, le désordre laissé par la république théocratique du moine Savonarole. Il devient en 1498 secrétaire de la seconde chancellerie de Florence (en charge des affaires extérieures et militaires), puis diplomate. Il est contraint d'abandonner ses fonctions au retour des Médicis (1512) et se retire sur son domaine de Sant'Andrea. C'est là qu'il rédige un court traité politique, *Le Prince* (1513), apparemment écrit pour rentrer dans les bonnes grâces de Laurent II de Médicis.

L'ouvrage est promis à une incroyable postérité. Il sera commenté par Bodin, Spinoza, Rousseau, Voltaire, Hegel, Gramsci et tant d'autres. Il fera l'objet des appréciations les plus diverses, ne laissant aucun philosophe indifférent. Sur le moment, l'ouvrage fait scandale, car il rompt ouvertement avec la pensée chrétienne. Tout entier orienté vers l'efficacité politique, refusant toute compromission avec la morale, il expose froidement les principes qui devraient régler l'exercice du pouvoir.

A. Le machiavélisme, une éthique de l'efficacité politique

Machiavel n'est pas un moraliste. Il est bien plus un fin observateur de la politique de son temps et un historien lucide. Toute son œuvre est traversée par le souci de répondre aux problèmes politiques des principautés italiennes, régulièrement tourmentées par les conflits entre factions, les révolutions

populaires ou l'impérialisme des grandes puissances. Son ambition est à la fois modeste et immense : elle n'est pas d'établir des principes formels de gouvernement, mais de restaurer la stabilité et l'indépendance des cités de la péninsule. Machiavel recherche la formule qui permettrait d'établir un État stable, là où règnent encore le désordre et l'impuissance. Le but du *Prince* est donc moins de réfléchir à la légitimité de l'État que de savoir « comment les monarques se peuvent gouverner et conserver ».

1. La récusation de la tradition humaniste

Dans sa forme, *Le Prince* n'est pas un ouvrage révolutionnaire. Il s'agit d'un traité politique qui s'inscrit dans la tradition des « miroirs des princes ». Mais il provoque l'indignation en rejetant l'approche traditionnellement adoptée par les doctrines médiévales et, en particulier, la pensée « humaniste » particulièrement en vogue dans l'Italie des XIV^e-XV^e s. (voir [chapitre 4](#)). Jusque-là, les humanistes chrétiens et surtout les humanistes de la Renaissance (qui préfèrent puiser leur inspiration chez les moralistes latins comme Cicéron ou Sénèque) entendent soumettre le pouvoir aux exigences de la morale. Ils défendent le projet d'un gouvernement tempéré par l'éthique. Le pouvoir doit être à cet égard « juste », c'est-à-dire équilibré, doux et bienveillant. La tyrannie, qui impose la sujétion par la force et la violence, mérite d'être résolument combattue.

Machiavel récuse une telle attitude philosophique. Pour lui, les humanistes commettent une erreur fondamentale : ils se concentrent sur un gouvernement idéal et refusent de considérer les réalités existantes. Or la politique est tout le contraire de la vie idéale. L'histoire montre que les réflexions métaphysiques sur le pouvoir n'ont jamais conduit à l'établissement de gouvernements vertueux. La morale a même bien souvent conduit au pire, c'est-à-dire à la destruction du pouvoir et de ses règles, par conséquent à l'injustice : « celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui se devrait faire, apprend plutôt à se détruire qu'à se préserver » (IX). Pour cette raison, il convient non pas de s'intéresser au pouvoir du point de vue de sa légitimité morale, mais d'en observer la réalité. Il est en effet bien plus pertinent de « se conformer à la vérité effective de la chose qu'aux imaginations qu'on s'en fait » (IX). « À quoi servent les imaginations ? se demande-t-il. Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre qu'en étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver. Et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants » (XV). On le voit, pour Machiavel, la seule justification du

pouvoir réside dans le fait qu'il se maintient. Sa légitimité s'apprécie *a posteriori*. C'est la sanction de la réalité (la prospérité ou la décadence de la cité) qui est seule juge de l'action politique.

2. Le pessimisme sur la nature humaine, clé de l'amoralisme machiavélien

La méfiance de Machiavel à l'égard de la morale s'explique par sa conception très pessimiste de la nature humaine. Si la société ne peut être réglée par des principes éthiques, c'est en effet parce que les hommes sont naturellement méchants et qu'il est bien impossible de les faire changer. Cette intuition majeure est au cœur de ses deux principaux ouvrages politiques, *Le Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1519). Pour Machiavel, le constat s'impose comme une « vérité d'expérience » : « tous les hommes sont méchants et disposés à faire usage de leur perversité toutes les fois qu'ils en ont la libre occasion » (*Discours...*, I, 3). La nature a en effet doté les hommes de qualités bien médiocres : ceux-ci sont naturellement égoïstes, envieux, vicieux, perpétuellement mécontents, assoiffés d'honneurs, crédules, ingrats, volubiles, violents, perfides, cruels, corrompus, dissimulateurs, faibles et cupides. Aussi, pour Machiavel, la politique ne peut être qu'à l'image des hommes. La perfidie et la cruauté sont ses traits les plus saillants. La violence est son privilège. Quant à la morale, elle lui est totalement étrangère. La politique ne connaît en effet ni la vertu ni la paix. Elle est dominée par la force et par la passion. Elle est un lieu d'affrontement entre des clans luttant pour leurs intérêts. Il y règne la ruse, la corruption et le désir de conquête. Plus largement, l'histoire enseigne qu'entre les princes, la guerre est un état permanent. En politique, il faut donc toujours vivre la paix dans la pensée de la guerre et faire la guerre pour maintenir la paix.

3. Les fins de la politique machiavélienne

De ce constat inquiétant, Machiavel tire l'argument majeur de sa démonstration : la seule priorité du dirigeant est la conservation du pouvoir. Le prince doit trouver les règles qui lui permettent de se protéger et de préserver son autorité. Il ne doit pas partir en quête d'une conception du bien car cela signifierait sa perte. Il doit travailler à sa propre survie et ignorer volontairement la morale. En un mot, en politique, seule les fins comptent. Elles justifient les moyens. Le

prince peut faire usage du bien lorsque cela sert ses intérêts, mais il doit aussi savoir être cruel et négliger les principes moraux lorsque la nécessité l'exige. Machiavel note en effet qu'il « ne peut observer toutes ces choses pour lesquelles les hommes sont tenus pour bons, étant souvent contraint, pour maintenir l'État, d'agir contre la foi, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon que les vents de la Fortune et les variations des choses le lui commandent, et [...] ne pas s'écarter du bien, s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, s'il le faut » (XVIII).

C'est cette affirmation qui crée le scandale au XVI^e s. et qui, par la suite, sera souvent reprise pour dénoncer le cynisme politique du secrétaire florentin. En fait, Machiavel prône plutôt « l'amoralisme », c'est-à-dire simplement le refus de tenir compte de la morale dans l'exercice du gouvernement — ce qui ne se réduit pas au cynisme qui est l'envers de la morale, son contournement conscient et pervers. Plus largement, c'est bien une éthique de l'efficacité que défend Machiavel : en politique, seul le résultat permet d'apprécier la justesse de l'action. Le prince doit donc rechercher la façon la plus efficace d'exercer le pouvoir et utiliser *tous* les moyens pour parvenir à ses fins, y compris ceux qui paraissent condamnables sur le plan moral.

4. La modernité de Machiavel : la raison, la volonté et le doute métaphysique

Quel que soit le jugement porté sur le fond, la démonstration du *Prince* comporte des innovations radicales par rapport aux philosophies médiévales. Elle fait de Machiavel l'un des précurseurs de la pensée politique moderne.

La pensée machiavélienne rejette en premier lieu la dimension métaphysique de la réflexion politique. Son parti pris « réaliste » conduit le philosophe à n'étudier le pouvoir que pour ce qu'il *est*, non pour ce qu'il *devrait être*. L'approche est résolument « moderne » puisqu'elle n'a d'autre objet que l'État indépendamment de toute réflexion sur l'ordre du monde et sur les valeurs qui en établissent la légitimité. Il s'agit de partir des « faits », de les étudier scrupuleusement et d'en établir une description objective, quasi-scientifique. À cet égard, Machiavel fait bien plus confiance aux « leçons de l'histoire » qu'aux certitudes façonnées par l'esprit. C'est en étudiant les raisons des échecs et des succès politiques du passé qu'il est possible d'éclairer le présent et de transformer l'avenir. *Le Prince* retrace ainsi l'action des « grands hommes »

comme Thésée, Cyrus, Romulus et Moïse, qui ont respectivement fondé la Grèce, la Perse, Rome et la religion du Livre. Il s'inspire tout aussi largement, en fait, de la vie de César Borgia qui, à la tête du duché de Valentinois, manie bonnes manières et cruauté pour gouverner. Machiavel se livre donc à une lecture raisonnée de la vie politique : il s'efforce toujours d'observer des faits et d'en tirer des catégories intelligibles permettant de les expliquer. Il entend établir une analyse objective et critique des phénomènes de domination, à partir de l'étude des traits caractéristiques de la vie politique. Il fonde en quelque sorte, avant l'heure, la science politique moderne.

La modernité de Machiavel réside en second lieu dans la confiance qu'il accorde à l'action humaine dans la transformation de la vie sociale. S'il tire des leçons de l'histoire, ce n'est pas pour faire des hommes des sujets passifs soumis à des « lois » qui les dépassent. À la différence de ses contemporains, Machiavel estime que l'être humain peut forcer sa chance et améliorer sa vie par l'exercice de sa volonté. Certes, l'auteur du *Prince* reconnaît l'existence de la « fortune » (*fortuna*), terme qui désigne à l'époque la « destinée », le « sort », mais aussi la « chance » et le « hasard ». Il refuse néanmoins de voir en celle-ci une force providentielle sur laquelle les hommes n'auraient aucune prise. Il estime ainsi « qu'il peut être vrai que la fortune soit maîtresse de la moitié de nos œuvres, mais qu'elle nous en laisse gouverner à peu près l'autre moitié » (XXV). En d'autres termes, le sort existe bien, mais il appartient aux hommes de ne jamais s'y résigner, car cela serait la cause de leur ruine. Les hommes, *a fortiori* les princes, doivent au contraire savoir résister aux « vents de la fortune », et en tout cas s'y adapter en permanence. La politique machiavélienne traduit donc le refus de toute résignation face à la force des événements. Elle récuse le fatalisme inspiré par la lecture chrétienne du monde. Elle est volontariste, résolument tournée vers l'avenir. Elle accorde sa confiance dans l'action des hommes. Là aussi, Machiavel annonce l'une des idées fondamentales de la pensée moderne.

Enfin, *Le Prince* jette un voile de scepticisme sur le rôle de l'Église. Certes, Machiavel n'est pas anti-religieux. Il n'entend pas détruire l'Église. Il pense même que la religion peut servir le gouvernement politique à condition d'être contrôlée par le prince. Il marque néanmoins une hostilité non dissimulée à l'égard de l'Église romaine (alors même qu'il travaillera un temps à la cour du pape). Celle-ci n'incarne pas la religion. Soumise aux luttes de clans et aux intrigues, elle s'est éloignée de la piété évangélique. Elle présente le pire des exemples car, en divisant les cités italiennes, elle ruine toute chance d'unification politique. Machiavel affiche également une grande méfiance à l'égard des valeurs morales du christianisme (le mépris des choses du monde, le

pardon des péchés, l'humilité, la générosité, la remise de soi à Dieu et l'acceptation de la souffrance). Toutes ces valeurs conduisent, selon lui, à la décadence de la cité. Au total, Machiavel regarde donc la religion avec détachement. Loin de la théologie de ses contemporains, il l'appréhende comme une question sociale intéressant le fonctionnement du pouvoir. En d'autres termes, la question du gouvernement ne se pose plus, avec lui, en termes religieux. Le politique ne relève plus du divin. C'est là le fondement des conceptions laïques qui se diffuseront lentement en Europe aux siècles suivants.

B. Les qualités du prince machiavélien

Comme beaucoup de traités politiques, *Le Prince* prodigue des conseils destinés à éclairer les rois sur la pratique du pouvoir. Le bréviaire énumère les qualités que les grands princes doivent posséder pour rester maître de leur cité ou de leur royaume. Soucieux avant tout de l'efficacité politique, Machiavel y soutient que l'usage de la force et de la ruse est le cœur de l'activité politique.

1. La virtù des grands hommes

Machiavel est à la recherche des « grands hommes » qui savent, grâce à leur *virtù* (la vertu), gouverner leurs sujets et s'opposer aux puissances étrangères. La notion de *virtù* est centrale dans la réflexion machiavélienne (*Prince*, VI). Elle désigne l'ensemble des qualités que le prince doit avoir pour conquérir le pouvoir, le consolider et, par la suite, assurer sa stabilité et sa préservation. Elle n'exige pas de posséder certaines valeurs morales. Elle est partagée par tous ceux qui ont le courage, la détermination et l'habileté calculatrice pour se maintenir au pouvoir. Elle exige en premier lieu l'audace, le tempérament et l'énergie nécessaires à la prise de décision. La bonne politique suppose en effet la détermination, non une « belle âme ». Le grand homme est celui qui sait rester maître de soi, identifier les dangers qui le menacent et prendre les décisions nécessaires. Il est un homme d'action qui se distingue par sa force de caractère. Il sait agir à temps et utiliser la coercition lorsque la nécessité l'exige. À l'inverse, la pusillanimité et la lâcheté mènent à la perte de la cité, car l'irrésolution est fatale en politique : « l'homme circonspect, lorsqu'il est temps de passer à l'impétuosité, ne sait le faire ; d'où sa ruine » (XXV). La *virtù* exige

en second lieu la souplesse et l'habileté. Le prince doit savoir analyser la contingence des événements et adapter son action aux circonstances du moment. L'histoire est en effet imprévisible. Elle est un souffle tumultueux et dévastateur. Le grand homme sait donc s'orienter selon les vents capricieux de la « fortune ». Il manœuvre en permanence. Il fait face aux situations changeantes. Il anticipe les menaces et attaque ses adversaires avant d'en devenir la victime.

2. La force et la ruse

Le prince machiavélien sait que les hommes sont perfides et cruels. Il n'a donc d'autre solution, lorsque les lois sont impuissantes à protéger son pouvoir, que d'utiliser la coercition. « Il y a deux manières de combattre, écrit Machiavel : l'une avec les lois, l'autre avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes. Mais comme la première, très souvent, ne suffit pas, il convient de recourir à la seconde. Aussi est-il nécessaire à un prince de savoir user de la bête et de l'homme » (XVIII). Cette justification du recours à la violence s'appuie chez Machiavel sur l'idée de *necessitas* (« nécessité ») : celle-ci suppose que l'exigence de préservation du pouvoir l'emporte sur toutes les autres, en particulier sur l'exigence de « moralité ».

Avant même de définir les techniques du gouvernement efficace, Machiavel formule une remarque qui rompt avec la pensée commune de son époque : le prince, pour bien gouverner, doit pouvoir évaluer l'équilibre des forces politiques en présence et les utiliser efficacement. Le secrétaire florentin invite clairement à tenir compte des oppositions de classe entre l'aristocratie et le peuple, « les grands » et « la multitude », sans jamais négliger l'une des deux parties. Là où les théories médiévales tenaient le peuple pour quantité négligeable, Machiavel assure qu'il est nécessaire de gouverner avec lui. Comme l'a montré le coup de force organisé à Florence par Savonarole (1494), la force populaire est trop forte pour pouvoir être ignorée : « avec un peuple hostile, un prince ne peut jamais être en sécurité car ils sont trop [...]. L'un des plus puissants remèdes qu'ait un prince contre les conspirations est de n'être point haï de la multitude » (IX). Outre le fait que Machiavel est l'un des premiers à penser la société à partir de la lutte entre deux classes sociales opposées (là où la pensée médiévale préfère voir la société comme un « corps » harmonieux et naturel), il expose clairement l'idée que le prince doit utiliser cette confrontation à son profit. Il lui appartient de trouver un équilibre entre les deux forces, de se concilier le peuple tout en s'assurant du soutien des grands.

Cette considération pour le peuple pousse Machiavel à défendre une double attitude du prince : celui-ci doit pouvoir recourir à la force, mais il doit savoir aussi utiliser la ruse pour maintenir les apparences. Cette idée est résumée dans la célèbre allégorie du lion et du renard. « Puisqu'un prince est obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles prendre le renard et le lion. Car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour se défendre des rets et lion pour effrayer les loups. Ceux qui s'en tiennent simplement aux lions n'y entendent rien » (XVIII). Le souverain prudent, donc, est celui qui sait alterner la force brute et l'intelligence rusée.

Pour Machiavel, la puissance de l'État et la stabilité de la loi sont donc pour une grande part le fruit de l'utilisation efficace de la force armée : la « science du gouvernement » suppose de savoir faire la guerre, y compris pendant les périodes de paix. Plus concrètement, le prince doit savoir manifester sa puissance, inspirer la crainte et, lorsque cela est nécessaire, donner la mort. Il doit tenir le peuple en respect, châtier les traîtres et être inflexible face à ses ennemis. Car un moindre mal peut être à l'origine du plus grand bien : la cruauté, le mensonge, la scélératesse ne sont que des instruments mis au service de la stabilité et de la protection de la cité. En politique, la fin justifie les moyens. C'est là une règle de prudence.

Il reste que si le prince doit savoir être cruel, il doit veiller à ne pas trop le dévoiler. En effet, « il n'est pas nécessaire à un prince d'avoir toutes les qualités [morales], mais il lui est indispensable de paraître les avoir » (XVIII). En un mot, il est important pour lui de ne pas trop se faire haïr par le peuple, car celui-ci « ne juge que de ce qu'il voit et de ce qu'il advient ». Le prince doit pour cela user de l'habileté du renard et ne pas exposer sa brutalité à la vue des gens. Tout l'art de gouverner par la force est donc de ne point le montrer. Le prince doit dissimuler ses agissements, « colorer » sa vraie nature. Il peut cheminer dans le vice, mais doit incarner la droiture. À cet égard, il lui est toujours recommandé de faire exécuter ses basses œuvres par un homme de main, quitte ensuite à désavouer ce dernier et le châtier en public pour calmer le mécontentement populaire. Ainsi peut-il conserver l'amitié du « vulgaire ». Cet appel à la mystification et à la manipulation de l'opinion générale paraît bien évidemment choquant, mais il est à nouveau pour Machiavel l'instrument de la *necessitas* : l'apparence de la vertu, chez le prince, a pour seul but d'éviter que l'opprobre populaire ne s'abatte sur le pouvoir et ne déstabilise l'État.

3. La difficile postérité du « machiavélisme »

Au vu de ces dernières remarques, on comprend que la doctrine de Machiavel ait suscité les plus vives critiques. Au XVI^e s., elle a été fermement condamnée par les « monarchomaques », partisans d'une limitation stricte du pouvoir monarchique, comme par les théoriciens du droit divin, défenseur d'une monarchie absolue respectueuse de la morale biblique. *Le Prince* a souvent été présenté, à cet égard, comme l'apologie de l'immoralité et de la cruauté en politique, pouvant justifier les crimes les plus odieux. Si de nombreuses formules peuvent à l'évidence susciter la stupeur, on ne saurait ignorer que la pensée de Machiavel a souvent été réduite à sa plus simple expression, au point de donner naissance à une notion funeste : le « machiavélisme ».

Il convient de tempérer sans doute les jugements les plus dépréciatifs, sans pour autant chercher à « réhabiliter » le secrétaire florentin (ce dont il n'a d'ailleurs pas besoin). L'auteur du *Prince* ne fait à aucun moment l'apologie du crime et de la tyrannie, l'éloge d'une violence qui n'aurait d'autre but que de satisfaire les caprices du prince. La politique machiavélienne fait simplement et clairement primer l'éthique d'efficacité sur les principes de la morale ; elle privilégie l'État sur l'homme ; elle fait prévaloir le pouvoir et ses exigences sur les droits individuels. Elle poursuit un bien commun qui ne s'apparente ni au salut chrétien ni au bonheur individuel, mais qui paraît salubre à son auteur : la stabilité et la protection de l'État.

On doit reconnaître néanmoins que si la réflexion de Machiavel sur le pouvoir est étonnamment « moderne », tant dans sa construction que dans ses interrogations, elle restera le plus souvent condamnée par les philosophes : la pensée occidentale, à partir du XVIII^e s., privilégiera clairement la défense des droits sur le despotisme monarchique, et les systèmes politiques s'ouvriront un peu plus tard aux idées démocratiques. On sait gré à Machiavel d'avoir tout au moins le mérite de la cohérence : sa réflexion ne cherche pas la nuance là où elle considère justement que la modération est l'une des pires attitudes en politique.

§ 3. L'INVENTION DE LA SOUVERAINETÉ

L'étude des doctrines justifiant l'essor de la puissance royale en Europe rend

bien difficile la distinction analytique entre les notions de « souveraineté », de « pouvoir absolu » ou d'« État », tant ces dernières apparaissent inextricablement mêlées et souvent même confondues dans la réflexion politique post-médiévale. De surcroît, dans les esprits, ces notions restent encore largement attachées à la figure royale, au moins jusqu'aux premières théories libérales et démocratiques (qui entendent penser la souveraineté de l'État hors du cadre monarchique). Néanmoins, le cheminement intellectuel de la notion de souveraineté mérite une attention particulière : l'idée est non seulement, dès le XIII^e s., au centre des thèses justifiant la puissance monarchique, mais elle joue un rôle majeur sur la longue durée dans la formation de la conception moderne de l'État.

A. Le long cheminement médiéval de l'idée de souveraineté

L'histoire intellectuelle du principe de souveraineté est incertaine et sinueuse. Le mot apparaît au XII^e s. Il faut néanmoins attendre les écrits de Jean Bodin, à la fin du XVI^e s., pour que son usage se diffuse (en particulier parmi les juristes en France) et qu'il exprime enfin l'idée moderne d'un pouvoir de commandement civil concentré dans l'État. Le principe est donc tardivement théorisé. Il est toutefois le résultat d'une évolution des conceptions du pouvoir qui commence avec l'affaiblissement du système féodal. Certes, le mot « souveraineté » reste encore largement inconnu dans les discussions doctrinales du Moyen Âge. Mais l'idée commence néanmoins à se manifester dès cette époque dans les thèses en faveur de la puissance royale.

L'histoire intellectuelle du principe de souveraineté accompagne en effet l'essor de la monarchie. L'idée apparaît alors que le roi commence à exprimer sa volonté de devenir, dans les limites de son royaume, le titulaire d'un pouvoir indépendant et supérieur à tous les autres pouvoirs. Cette volonté de devenir la seule autorité habilitée à commander implique qu'il s'émancipe à l'égard de la couronne impériale et, à l'intérieur du royaume, à l'égard des grands féodaux. C'est cet objectif que les légistes royaux, au fil des siècles, vont s'employer à faire triompher.

1. La construction de l'indépendance territoriale : royaumes et cités face à l'empire

Au niveau européen, la question de la souveraineté de chaque royaume ne se pose guère dans les premiers siècles du Moyen Âge, tant que subsiste l'idée héritée de l'antiquité d'un « monde civilisé » ayant vocation à être unifié dans une unique entité politique. La *respublica christiana* s'est substituée à la *cosmopolis* romaine : depuis le Haut Moyen Âge, elle incarne l'idéal universel derrière lequel les peuples d'Occident ont pour mission de se rassembler. Ainsi, jusqu'au XII^e s., les différents royaumes et principautés sont censés se soumettre à l'*auctoritas* spirituelle du pape et la *potestas* temporelle de l'empereur, tous deux détenteurs d'une légitimité à représenter l'ensemble de la chrétienté. C'est l'affaiblissement du Saint Empire au début du XII^e s., après le règne de Frédéric Barberousse, qui va ouvrir la voie aux premières revendications de souveraineté.

Ces revendications sont lancées par le roi de France et les élites des cités d'Italie du Nord. Selon le droit carolingien, la couronne de France et les principautés italiennes, en tant qu'anciennes provinces de l'empire, sont en effet censées être soumises à la tutelle de l'empereur germanique. Or elles entendent bien, désormais, rompre le lien. Certes, la construction d'un empire chrétien reste largement improbable au XII^e-XIII^e s., pour trois raisons principales : l'émiettement des structures féodales, la puissance militaire des Capétiens (qui n'ont jamais reconnu la suprématie de l'empereur) et, enfin, l'influence du Saint-Siège sur les cités italiennes. Néanmoins, les rois et les princes qui ont accédé à l'autonomie politique se heurtent encore à la fiction de l'unité impériale qui trouve dans le droit romain de puissants arguments. À nouveau réétudié dans les universités depuis quelques décennies, ce dernier fait en effet réapparaître l'idée que l'empereur germanique, en tant que successeur légitime de l'empereur romain, dispose de l'*imperium mundi* ou *dominium mundi* (« le droit de commander le monde »). Devant la menace de voir se développer ce principe de suprématie impériale, le roi de France et les princes italiens vont s'employer à revendiquer la plénitude du pouvoir politique sur leur territoire.

En France, après la victoire de Bouvines (1214), la couronne parvient sans mal à affirmer son indépendance à l'égard de l'empire. Elle reçoit dans sa démarche l'appui de canonistes et de légistes qui s'emploient à briser le dogme de l'unité impériale. Les premiers, placés au service d'une papauté soucieuse de contrer l'influence de l'empereur, appuient l'essor des royaumes en recourant au principe carolingien de la *divisio regnorum* (« partage des royaumes ») qui

revient à contester, dans le domaine *temporel*, toute prétention à l'unité universelle. Ce principe contribue à faire du territoire l'un des fondements constitutifs des pouvoirs séculiers. Par défaut, il fait de l'Église la seule institution à pouvoir transcender les frontières territoriales, car seul le pouvoir *spirituel* peut véritablement accomplir l'idéal universel de la chrétienté. Les légistes royaux jouent un rôle encore plus décisif dans la contestation de la suprématie impériale en diffusant, dès le milieu du XIII^e s., une sentence appelée à gagner la postérité : « le roi est empereur en son royaume » (*imperator in regno suo*). Les *Établissements de Saint Louis* (1272), en affirmant que le roi ne reconnaît aucun supérieur dans le domaine temporel et ne tient son pouvoir que de Dieu et de lui-même, ne feront que consacrer officiellement cette formule. Ils confirment sur le plan doctrinal une réalité politique déjà acquise dans les faits : le roi de France n'est plus un sujet de l'empereur.

En Italie, la précocité des revendications de souveraineté s'explique par le fait que les cités-états sont parvenues, au cours des XI^e-XII^e s., à gagner leur indépendance politique à l'égard de la couronne impériale. Plusieurs d'entre elles ont d'ailleurs choisi de se placer sous la protection du pape afin d'éviter tout retour au statut de « province de l'empire ». Dans toute la péninsule, les commentateurs du droit canon et du droit romain se mettent en quête de contester le pouvoir universel de l'empereur. Hugues de Pise (?-1210), l'école napolitaine du XIII^e s. (Marinus da Caramanico, Oldradus da Ponte, Andreas de Isernia), puis les civilistes Bartole et Balde au XIV^e s., s'attachent à contester les principes antiques du « droit impérial » en lui opposant le « droit des gens » (*jus gentium*), c'est-à-dire un droit informel fondé sur la raison naturelle et commun à tous les peuples. Contrairement à la situation en France (où la doctrine est venue confirmer une indépendance déjà acquise), l'Italie verra s'effondrer l'idéal de souveraineté forgée par les clercs. En effet, malgré l'affirmation de la *potestas regia* et un rayonnement culturel sans précédent, la plupart des cités perdront leur autonomie politique à la fin du XV^e s. et entreront dans une ère de profonde instabilité. La péninsule italienne passera pour plusieurs siècles sous l'influence de puissances étrangères : la France (première moitié du XVI^e s.), puis l'Espagne (seconde moitié du XVI^e s.-XVII^e s.), puis l'Autriche (XVIII^e s.) et, enfin, à nouveau la France (XIX^e s.).

2. Du principe de suzeraineté à l'idée de souveraineté

Pour que l'idée de souveraineté puisse définitivement prendre forme, encore faut-il que la suprématie du roi parvienne à s'imposer à l'intérieur du royaume. Elle se réalise en France, en Angleterre et en Espagne, au fur et à mesure que le glaive royal gagne du terrain sur les pouvoirs intermédiaires de la société médiévale. La construction de la souveraineté suit ainsi l'histoire de la lente remise en cause des conceptions féodales entre le XIII^e et le XVI^e s.

À partir du XIII^e s., plusieurs facteurs concourent à l'affirmation des pouvoirs du roi dans le royaume. Elle résulte pour une grande part, on l'a vu, de la dynamique des luttes féodales (en particulier en France et en Espagne). Ces luttes participent sur plusieurs siècles à la monopolisation des territoires au profit des seigneurs les plus puissants, puis au profit du premier d'entre eux, le roi. On a vu aussi le rôle essentiel joué par les conflits militaires au niveau international : les techniques de guerre de plus en plus perfectionnées nécessitent la constitution d'armées professionnelles et permanentes que les seigneurs intermédiaires sont incapables de mobiliser et d'entretenir. Seul le roi, en qualité de suzerain, apparaît en mesure d'organiser les forces du royaume et de lever les impôts militaires. Avec la justice, le droit de commandement militaire devient ainsi l'une des prérogatives permanentes de la couronne à partir du XV^e s. Elle lui permet d'asseoir sa supériorité sur les grands vassaux du royaume.

Le tableau serait incomplet si l'on ne mentionnait pas le rôle joué par l'intensification des échanges économiques dans la formation des institutions monarchiques et l'unification des royaumes. À partir des XII^e-XIII^e s., la multiplication des flux commerciaux renforce considérablement le rôle de la devise royale sur le monnayage baronnial. Cet avantage du roi dans le domaine monétaire se transforme vite en nouvelle prérogative de la monarchie avec l'officialisation du monopole de battre monnaie (adopté en France au XIV^e s.). Ce rôle économique, associé à la nécessité de financer les guerres, justifie la possibilité pour le roi de lever librement des impôts dans tout le royaume. D'abord extraordinaire, nécessitant l'accord des autorités laïques ou religieuses, l'idée d'un impôt royal permanent finit par s'imposer au XV^e s. Dans le même temps, la couronne se dote d'institutions spécialisées chargées de gérer les affaires du royaume, tandis que se met en place dans les provinces une administration embryonnaire dirigée par des « officiers royaux ».

L'affaiblissement de la noblesse seigneuriale et le renforcement des prérogatives royales contribuent ainsi à faire évoluer les représentations du pouvoir. Jusqu'au XIII^e s., le monarque est principalement identifié à la figure du « roi justicier ». La justice constitue en effet la charge qui distingue le ministère

du roi de celui des autres princes : le monarque est le seigneur qui dispose de la plénitude de juridiction. Il est réputé avoir concédé toutes les justices séculières du royaume — ce qui n'est pas le cas, bien sûr, de la justice spirituelle de l'Église. Il est fondé, en conséquence, à veiller à leur application. Il est aussi la principale instance d'appel (avec le parlement à la fin du XIII^e s.). L'une de ses premières ambitions, d'ailleurs, est de réduire l'autonomie des « justices seigneuriales » auquel il continue de se heurter. À partir du XIII^e s., alors que la couronne commence à étendre son autorité sur l'ensemble du royaume, la figure monarchique évolue : le roi devient insensiblement un « législateur ». C'est en effet au moment même où le droit savant devient une discipline intellectuelle majeure, que le roi commence à unifier le royaume et imposer son autorité aux grands vassaux. Dans ce contexte, les « lois du roi » (ordonnances, édits, déclarations) prennent très vite une importance capitale : sous l'impulsion des légistes, elles deviennent une nouvelle source du droit public. Peu à peu, les « actes » seigneuriaux disparaissent et la législation royale s'étend à tout le royaume.

Tous ces facteurs réunis (l'entretien d'une armée régulière, l'extraction fiscale permanente, le rôle prépondérant joué par la monnaie du roi, l'extension de la justice royale, le développement de la législation monarchique, auxquels s'ajoute en France et en Angleterre la lente formation d'un sentiment national) renforcent progressivement la puissance politique du monarque. Ils font surtout émerger l'idée que le roi est détenteur, dans les limites du royaume, d'un pouvoir supérieur à tous les autres. Il devient un souverain.

La distinction sémantique opérée au XIV^e s. entre les notions de « suzeraineté » et de « souveraineté » est significatif de cet insensible glissement de la royauté féodale vers la monarchie moderne. Les deux notions sont issues de la même racine latine médiévale : *superanus* (« celui qui est au-dessus »). Elles n'en désignent pas moins deux réalités bien distinctes. La suzeraineté renvoie à une simple position au sommet de la hiérarchie féodale-vassalique. Elle ne donne en revanche aucun pouvoir direct sur les sujets du royaume (le roi ne peut avoir d'autorité que par l'intermédiaire de ses vassaux directs). Certes, le mot « suzerain » n'apparaît qu'au début du XIV^e s. Mais il désigne une réalité politique qui a commencé à s'affirmer deux siècles plus tôt, dans les faits comme dans la doctrine. Suger (v. 1081-v. 1151), habile conseiller des Capétiens, avait déjà théorisé en France l'idée que le roi, au sommet de la hiérarchie féodale, ne devait nul hommage à d'autres seigneurs. Cet élément de doctrine s'impose au cours du siècle. Il apparaît définitivement acquis au XIII^e s. (comme le signale un

coutumier célèbre, le *Livre de Jostice et de Plet*, v. 1260).

Paradoxalement, le terme souveraineté naît plus tôt que la notion de suzeraineté : on le trouve, dès le XII^e s., dans les écrits des clercs de l'université d'Oxford ou, en France, dans les actes royaux de 1144 et de 1155 (paix de Soissons). On le retrouve plus tard sous la plume de certains juristes (comme Jacques de Revigny, ?-1296). Le mot est alors en gestation et d'un usage très complexe. Il ne désigne pas encore le pouvoir de contrainte légitime exercé par l'État (sens qui ne sera accordé qu'au XVI^e s.). Il définit néanmoins le pouvoir supérieur et indivisible d'une puissance non vassale : le souverain dispose d'une autorité directe sur ses sujets — alors que le suzerain reste « lié » par des engagements à l'égard de ses vassaux. En Angleterre, où les intellectuels sont pour la plupart rétifs à toute concentration du pouvoir monarchique, le mot *sovereignty* devient péjoratif dès le XIII^e s. Le terme *suverain* n'est guère plus connu à la même époque des romanistes et des canonistes français. C'est néanmoins en France que les légistes royaux, par leur travail de relecture du droit romain, élaborent de nombreux points de doctrine qui, sans pour autant recourir à l'idée même de souveraineté, contribuent à la reconnaissance doctrinale du principe.

Pour assurer la réussite des ambitions des rois capétiens, puis des Valois, ces légistes n'hésitent pas à recourir systématiquement aux notions antiques d'*imperium*, de *potestas* ou de *majestas* pour justifier le renforcement du pouvoir de commandement militaire et civil du roi. Ils redécouvrent deux formules célèbres d'Ulpian (II^e-III^e s.) selon lesquelles « le prince est délié des lois » et « ce qui a plu au prince possède force de loi ». Ils s'inspirent également des écrits des canonistes de la fin du XI^e s. qui ont forgé la notion de « pouvoir absolu » dans le domaine spirituel. Certes, l'organisation féodale interdit toujours au roi une telle prétention dans les affaires séculières, mais les légistes s'avancent néanmoins à évoquer la « puissance suprême » du roi. Enfin, pour justifier l'accroissement des pouvoirs de la couronne à l'intérieur du royaume, ils exploitent abondamment les maximes « le roi est empereur en son royaume » (qui aurait été inventée par des canonistes italiens ou français de la fin du XII^e s.) et « le roi ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle » (énoncé par le pape en 1202).

Toutes ces évolutions doctrinales permettent la reconnaissance progressive, par le droit, d'une souveraineté royale forgée sur le terrain des luttes féodales. Il faut néanmoins attendre le XVI^e s. pour qu'un juriste, Jean Bodin, se propose de faire de la souveraineté le fondement doctrinal de la domination politique

moderne.

B. Jean Bodin, la souveraineté et l'État

L'œuvre de Jean Bodin (1530-1596) constitue une étape essentielle dans la construction de la théorie politique moderne. Non seulement elle est la première doctrine à faire du principe de souveraineté le fondement du pouvoir civil, mais elle forge les principaux concepts permettant de penser « l'État » comme une institution impersonnelle de gouvernement. La thèse contenue dans les *Six Livres de la République* (1576) est certes ancrée dans le contexte historique de la monarchie du XVI^e s. Mais elle établit, dans la continuité de Machiavel, des idées et des notions-clés de la pensée politique qui subsisteront, aux XVII^e-XIX^e s., à la disparition des monarchies autoritaires.

1. La souveraineté comme puissance absolue et perpétuelle

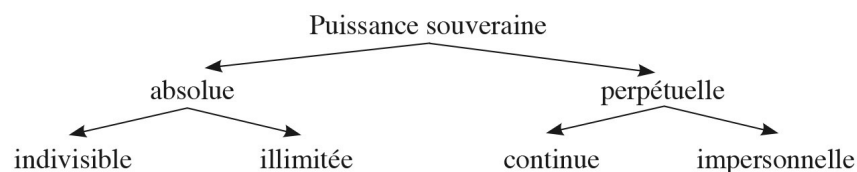
La France est en pleine guerre de religion au moment où Bodin formule sa doctrine. La monarchie française est alors gravement déstabilisée par les conflits entre catholiques et protestants. Quatre ans plus tôt, elle a vécu le traumatisme de la Saint-Barthélemy (1572). Les tensions dans le royaume ont abouti à la création de la Ligue catholique, alliance de princes de sang décidés à lutter contre les « huguenots », mais aussi à renverser le roi Henri III. Affecté par la tourmente politique qui gagne le royaume, J. Bodin décide de forger les bases doctrinales qui permettront de redonner à la monarchie un caractère incontestable. Mais contrairement à la plupart de ses contemporains, il ne se contente pas de justifier la puissance royale par le recours à la caution religieuse ou à des arguments historiques. Ce juriste chevronné, délégué du tiers état aux « états généraux » de 1576, édifie sur plus de mille pages une théorie abstraite cherchant à poser définitivement les principes universels de la puissance politique. Il entend identifier, à partir de catégories rationnelles, « l'essence » du pouvoir, c'est-à-dire les fondements *internes* qui le font exister comme un ordre immanent — refusant ainsi toute association avec un ordre supérieur (naturel ou divin). Le concept de souveraineté constitue la clé de voûte de cet édifice théorique.

« La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République » note Bodin à l'ouverture de son chapitre VIII. L'emploi du terme « République », chez lui, est très proche de la notion moderne d'État. En effet, toute communauté sociale ne constitue pas pour lui, loin s'en faut, une République, de même qu'un chef politique n'est pas forcément un « souverain » et qu'une ville ne forme pas toujours une « cité ». Une troupe de voleurs et de pirates, par exemple, n'est qu'une alliance d'individus sans pouvoir unificateur ni loi commune. Pour qu'une République existe, il faut qu'elle repose sur une puissance de commandement, une autorité suprême et commune appelée « souveraineté », expression moderne de ce que les Romains appelaient *imperium*, les Grecs *kurion politeuma*, les Italiens *signoria*, c'est-à-dire « la plus grande puissance de commander » (VIII). C'est dans cette mesure que Bodin définit la République comme « un droit gouvernement de plusieurs familles, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » (I).

Bodin est conscient de donner une nouvelle définition au principe de souveraineté dont il n'ignore pas le sens médiéval. Il lui attribue quelques caractéristiques précises. La souveraineté désigne en premier lieu une « puissance absolue ». Cela signifie clairement, tout d'abord, qu'elle ne se divise pas : elle ne peut se partager entre plusieurs entités (comme c'était le cas dans le système féodo-vassalique ou dans les « régimes mixtes » que les philosophes antiques souhaitaient établir). Étant le principe par lequel la société trouve son unité, elle est concentrée en un seul lieu. Le caractère absolu de la souveraineté signifie ensuite qu'elle s'impose de manière incontestable à tous et, en particulier, qu'elle ne requiert en rien l'adhésion de ceux à qui elle s'applique. En effet, elle « n'est limitée ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps ». Elle « gît principalement à donner loi aux sujets sans leur consentement ». Le souverain ne peut en aucune manière être soumis au commandement d'autrui, quelle qu'en soit l'autorité. La thèse bodinienne s'oppose ainsi en tout point à celle défendue au même moment par les monarchomaques, partisans d'une limitation des pouvoirs du roi (voir [section 3](#)).

La souveraineté est en second lieu une puissance de commandement « perpétuelle », ce qui veut dire qu'elle résiste aux changements du temps. Elle n'est point affectée, en effet, par les contingences de l'histoire. Elle incarne le principe de continuité qui réside dans tout pouvoir. Elle subsiste notamment au renouvellement des gouvernants. Bodin ne fait qu'ériger ici en point de doctrine un principe présent depuis longtemps dans le discours juridique sur la monarchie qui distingue la couronne, éternelle et sacrée, et le roi comme personne physique. Il prolonge aussi la théorie médiévale des « deux corps du roi » (voir

[chapitre 2](#)). Ce caractère perpétuel, hors du temps, de la puissance souveraine permet à Bodin de dégager une propriété essentielle du pouvoir moderne : son caractère « public ». Comme certains monarques avaient commencé à l'établir dans les faits depuis Philippe le Bel (xiv^e s.), comme certains légistes l'avaient déjà formulé au xv^e s. (Jean de Terrevermeille), Bodin consacre pleinement l'idée que la puissance est devenue « publique », qu'elle n'est la propriété de personne, sinon de la communauté tout entière. Autrement dit, ceux qui gouvernent ne peuvent considérer le royaume comme un patrimoine : ils ne sont que les « dépositaires de la puissance publique qu'on leur a baillée à certain temps » ; ils ne sont que les « gardes de cette puissance » (VIII). Lorsque le temps qui leur a été donné a expiré, « ils ne sont plus rien que sujets ». Ainsi, en affirmant le caractère perpétuel de la puissance de commandement, Bodin pose sans le dire la définition moderne de l'État qui suppose à la fois la continuité et la forme impersonnelle de la domination politique.



2. L'État, le régime et le pouvoir de législation

Le niveau d'abstraction auquel Bodin porte la notion de souveraineté fait de lui l'un des tout premiers auteurs à établir aussi explicitement la distinction entre l'État et le type de gouvernement. Alors que dans les théories antérieures, l'identification du pouvoir se portait inexorablement sur la nature du régime, Bodin considère que la diversité des formes de gouvernement ne remet pas en cause l'existence continue de la puissance souveraine. Si Bodin introduit dans sa réflexion une bonne dose de complexité — qui le conduit à identifier trois types d'État (monarchique, aristocratique, démocratique), chacun pouvant être organisé selon trois formes de gouvernement (monarchique, aristocratique, démocratique) — il n'en établit pas moins une distinction majeure entre le principe de commandement et ses caractéristiques (l'État) d'un côté, et les différentes modalités d'organisation du pouvoir (le régime) de l'autre. De cette manière, l'idée d'État, si elle émerge dans le contexte de la monarchie française, continuera d'inspirer par la suite les théories hostiles à l'absolutisme royal et,

après la Révolution française, les partisans des gouvernements bourgeois ou populaires.

La théorie bodinienne de la souveraineté, enfin, porte avec elle une conception des prérogatives de la puissance publique qui rompt définitivement avec la représentation médiévale du Roi-justicier. En effet, pour le juriste angevin, le détenteur de la souveraineté est avant tout celui qui détient le pouvoir de législation, la faculté de créer la loi étant la condition indispensable pour l'exercice de la puissance politique. De cette aptitude du souverain-législateur à « donner et casser la loi » découle, selon lui, tous les autres privilèges du pouvoir : décider de la guerre ou de la paix, juger les magistrats, instituer ou destituer les grands officiers, lever des impôts, fixer la valeur des monnaies et imposer les serments de fidélité à la couronne. Certes, en tant que juriste, Bodin est personnellement porté à considérer la justice comme un instrument supérieur de gouvernement. Néanmoins, sa doctrine confirme que l'action de légiférer est bien devenue, entre le XIII^e et le XVI^e s. (moment où la rationalité juridique connaît un développement sans précédent), la principale attribution du pouvoir royal.

3. L'apologie de la monarchie absolue ?

Malgré leur clarté d'expression et leur richesse, les *Six Livres* recèlent quelque ambiguïté sur la forme du meilleur régime. Le parcours politique de Bodin, déjà, présente quelques sinuosités qui n'aident guère à cerner ses positions : fidèle du duc d'Alençon (frère du roi), il participe aux activités des « Politiques » (partisans de la conciliation avec le parti protestant), avant de tomber en disgrâce en 1577 pour s'être opposé au recours à la violence dans la lutte contre les Huguenots. Retiré à Laon, avec la charge de procureur du roi, il adhère alors à la Ligue catholique, par prudence plus que par conviction. Il n'y restera que quelque temps.

À première vue, sa doctrine de la souveraineté semble claire : elle prend partie pour une monarchie autoritaire. Le roi, parce qu'il est un organe indivisible, parvient à faire régner « une liaison harmonieuse du monde et de ses parties ». Il est le seul à pouvoir unir dans un même équilibre les aspirations égalitaires du peuple et les revendications élitistes de la noblesse. Bodin, à cet égard, fournit des arguments clés qui inspireront la doctrine absolutiste française. Pour lui, le roi doit disposer de la « puissance absolue », car il est le seul à pouvoir exercer « droitement » la charge du pouvoir souverain. Les magistrats royaux ne

disposent que d'un pouvoir délégué que leur monarque a la possibilité de retirer à tout instant. Quant aux sujets du royaume, ils ne peuvent en aucun cas contester les lois du souverain qui est le seul à pouvoir identifier ce qui est bon pour son peuple. Le caractère absolu de la souveraineté s'exprime, en particulier, dans le pouvoir législatif : le roi n'est lié ni par les lois de ses prédécesseurs ni par ses propres lois, car de telles limitations seraient une atteinte intolérable à la puissance suprême dont il est le dépositaire. Enfin, il est à noter que si la doctrine bodinienne refuse de prendre appui sur la révélation chrétienne, elle est loin de contester la thèse du droit divin qui prend de plus en plus d'importance chez les partisans de l'absolutisme royal (voir [section 2, §2](#)). Bodin admet à cet égard les valeurs fondamentales du catholicisme, l'origine divine du pouvoir et la qualité de « représentant de Dieu » du roi. Sa théorie, bien qu'abstraite, vient selon lui renforcer les arguments de la religion et non s'y substituer.

Il reste que de nombreux commentateurs des *Six Livres* ont remarqué que ces derniers contenaient de multiples arguments en faveur de la limite du pouvoir monarchique. Bodin reprend tout d'abord la distinction médiévale entre le « roi » et le « tyran » (qui restera au cœur de la pensée absolutiste). Il précise à ce sujet que si le souverain dispose bien d'un pouvoir suprême, il ne saurait être un despote et agir selon ses caprices et sa fantaisie. La tyrannie est la domination d'un individu mû par ses propres désirs contre l'intérêt de ses sujets, alors que la souveraineté désigne le juste gouvernement exercé dans le cadre public de l'État. Ensuite, les *Six Livres* rappellent à plusieurs reprises que le souverain ne peut agir que dans le respect des lois de Dieu et de la nature, et qu'il ne peut s'affranchir librement des lois fondamentales du royaume. Il doit enfin respecter la propriété, puisqu'il n'est pas le maître des biens de ses sujets et exerce une prérogative (la puissance publique) qui ne lui appartient pas en propre.

Malgré ces arguments modérés, il reste bien difficile de considérer la doctrine bodinienne comme une théorie de la monarchie limitée. Elle prône certes la tolérance (à l'égard des protestants notamment). Mais elle ne prévoit à aucun moment les conditions concrètes permettant de contenir les dérives despotiques du monarque. Elle n'envisage pas le cas où le roi violerait les lois coutumières ou, pire, les lois de Dieu et de nature. Toute règle limitant les agissements du roi serait une atteinte à sa souveraineté. De surcroît, Bodin est fondamentalement hostile au droit de résistance à l'oppression (défendu à la même époque par les monarchomaques), qui est pourtant l'ultime obstacle opposable à la force brute du tyran. L'hypothèse bodinienne, en définitive, est celle d'une auto-limitation naturelle de la puissance absolue : le souverain gouverne ses sujets « droitement », c'est-à-dire conformément aux lois divines et naturelles, sinon il

ne serait point souverain. La seule limitation au « pouvoir absolu » est donc formelle, tout entière contenue dans cette tautologie : le roi est souverain parce qu'il est juste et il est juste parce qu'il est souverain.

4. Les bases d'un discours rationnel sur le pouvoir

Jean Bodin est le premier philosophe français à proposer une théorie rationnelle du pouvoir inspirée par le souci de la démonstration logique. Certes, les *Six Livres* ne rompent pas totalement avec le naturalisme médiéval et avec la référence à Dieu. Mais la théorie de la souveraineté qu'ils contiennent constitue une étape décisive dans le processus d'affirmation de la pensée occidentale moderne.

Bodin est tout d'abord l'un des principaux fondateurs de la théorie moderne de l'État. Il est un des tous premiers à utiliser le mot dans son sens moderne — même s'il lui préfère le terme « République » et privilégie d'autres formules : « puissance absolue », « puissance souveraine », « puissance suprême ». Mais surtout, en dissociant cette puissance des éléments plus contingents du pouvoir (le régime et ses dirigeants), il définit très clairement les caractéristiques fondamentales de l'État moderne. Ordre de pouvoir impersonnel, continu, indivisible, supérieur, détaché de la forme de gouvernement, indépendant de la personne des gouvernants, l'État est désormais le lieu abstrait où réside un bien universel transcendant tous les intérêts particuliers (y compris ceux du monarque). Il est aussi le principe politique par lequel la multitude divisée devient « Un ». Ce sera désormais sur cette fiction de l'État que se développeront les appareils centralisés et bureaucratiques aux XVII^e-XVIII^e s.

Bodin élabore ensuite une théorie politique cherchant à identifier « l'essence » du pouvoir non dans une vaste histoire de l'univers (une cosmologie), mais dans l'ordre politique lui-même. Il se détache ainsi des Écritures bibliques qui hantent, depuis plusieurs siècles, la pensée philosophico-juridique. Il ouvre la voie, à la suite de Machiavel, à une science politique positive faisant reposer la compréhension du politique sur des données issues de l'observation (même si, à la différence de l'auteur du *Prince*, le juriste français associe la connaissance politique à des exigences morales et n'hésite pas à recourir à des arguments abstraits). Bodin participe surtout à l'invention d'un langage philosophique laïque dans la continuité des écrits de Marsile de Padoue, de Guillaume d'Occam, de Dante et bien sûr de Machiavel. La notion de souveraineté en constitue le pivot. Avec Bodin, le sens moderne du mot est enfin établi : il ne

désigne plus simplement une puissance non vassale ; il évoque un principe supérieur de commandement irrémédiablement lié à l'idée de puissance publique. Il donne à l'État le fondement juridique qu'il n'avait pas jusque-là. Il lui donne aussi son caractère universel.

Au total, on doit à Bodin d'avoir définitivement lié l'État et la souveraineté dans un même corps de doctrine. Il pose à cet égard des jalons intellectuels qui influenceront toute la philosophie politique des siècles suivants. La Révolution française substituera certes la légitimité populaire à la légitimité monarchique qui a inspiré sa doctrine. Mais elle ne fera qu'insérer le peuple dans l'édifice théorique de la souveraineté : là où Bodin considérait l'État comme le siège de la souveraineté, les révolutionnaires feront du peuple son nouveau titulaire et arrimeront l'État à la nation. La légitimité monarchique s'effondrera, mais la fiction bodinienne restera au cœur de la définition du politique.

Section 2

Les développements de l'absolutisme doctrinal

Jean Bodin a donné à l'idée de pouvoir absolu une redoutable assise théorique. Les faits lui donnent raison au XVII^e s. : dans les grands royaumes, le roi triomphe des dernières résistances aristocratiques et acquiert une puissance qu'il n'a jamais eue par le passé. Cette évolution s'accompagne du renforcement des thèses absolutistes. Ces dernières, néanmoins, ne parviennent guère à se structurer autour d'un courant de pensée dominant. Les doctrines sont trop rares et trop éparses pour favoriser l'émergence d'une représentation théorique stable de l'État monarchique. Tandis que la thèse du droit divin en France emprunte la voie de la tradition religieuse, la pensée de Hobbes en Angleterre ou les théories de la raison d'État en Italie proposent une approche rationnelle de la puissance politique qui renouvelle les fondements et la légitimité du pouvoir.

§ 1. LA CONSÉCRATION DE LA PENSÉE ABSOLUTISTE

Sur le plan doctrinal, la notion d'absolutisme ne revêt pas un sens précis. Elle désigne toute forme de pouvoir concentré qui, se fondant sur lui-même, s'exerce sans partage. En ce sens, l'absolutisme politique peut s'observer dans des régimes très différents (tyrannies antiques, monarchies, républiques populaires, dictatures militaires, États totalitaires, etc.). Le terme a néanmoins été conçu pour désigner une réalité politique bien précise : les monarchies européennes des

xvii^e et xviii^e s., en particulier la monarchie française sous Louis XIV. Comme souvent, le mot n'est pas contemporain du phénomène qu'il désigne. Il est apparu à la fin de la Révolution française (en 1797), sous la plume de Chateaubriand, et s'est propagé au xix^e s. chez les historiens libéraux. Il était alors utilisé à des fins polémiques pour condamner l'autoritarisme des Bourbons et justifier la transition nécessaire vers un régime représentatif modéré. De la même façon, la notion de « monarchie absolue » est étrangère au vocabulaire de l'Ancien régime. En revanche, l'idée de « pouvoir absolu » ou de « pouvoir suprême » se rencontre dès la période médiévale. Elle donnera naissance à d'importants débats de doctrine aux xvi^e et xvii^e s.

A. Le « pouvoir absolu », une idée ancienne

L'idée de pouvoir absolu, tirée de la locution latine *potestas absoluta*, apparaît très lentement au cours du Moyen Âge. On en trouve les origines dans les écrits des canonistes travaillant à renforcer la suprématie du pape sur l'ensemble de la chrétienté (dans le contexte féodal, il n'y a guère que le pontife romain, vicaire de Dieu sur terre, qui peut revendiquer un pouvoir suprême). La doctrine grégorienne de la *plenitudo potestatis*, énoncée dès la fin du xi^e s., est sans doute la formulation la plus aboutie de cette revendication (voir [chapitre 2](#)). L'idée de pouvoir absolu rencontre un succès si rapide que de nombreux clercs récupèrent l'argument au profit des princes temporels. Certes, la *potestas absoluta* n'est pas aisée à défendre dans le domaine séculier : les autorités princières, dans le contexte féodal, sont censées se soumettre à la loi divine d'une part et rencontrent un obstacle de taille dans le morcellement excessif du territoire d'autre part. Néanmoins, l'idée gagne en légitimité et connaît un succès grandissant.

C'est d'abord du côté de l'empereur, seul prince à pouvoir rivaliser avec le pape, que se manifeste la prétention au pouvoir absolu dans le domaine temporel. Revendiquant le statut de *dominus mundi* (« maître du monde ») comme successeur des empereurs romains, s'érigeant également en représentant de la chrétienté, il n'hésite pas à faire valoir son droit à exercer un pouvoir suprême sur l'ensemble des territoires de l'ancien empire carolingien. Dante,

dans son plaidoyer en faveur de l'empire universel (*De Monarchia*, 1310-1313), défendra l'idée que le partage du pouvoir entre deux princes, l'un temporel, l'autre spirituel, conduit inexorablement au conflit dès lors qu'il n'y a aucune justice supérieure pour arbitrer leurs différends. L'autorité sans limite de l'empereur, note l'auteur de la *Divine comédie*, est donc la condition pour que la paix soit ramenée dans le monde et que l'unification de la chrétienté soit enfin réalisée.

Le rêve de l'unité impériale sous l'égide d'un roi germanique est néanmoins largement contesté dans les cités d'Italie et le royaume de France. Aussi, c'est dans ces deux régions que la thèse du pouvoir absolu est récupérée et exploitée dans le but de contester les ambitions politiques du Saint empereur. En Italie, le premier pas doctrinal est franchi par le canoniste Hugues de Pise, au tout début du XIII^e s. Tout en attribuant un « pouvoir plein et absolu » à l'empereur, il défend l'idée que les rois disposent d'un « pouvoir suprême, premier et majeur » dans les limites de leur royaume. Quelques années plus tard, le civiliste Balde récupère la thèse pontificale de la plénitude du pouvoir et l'applique au prince temporel censé exercer, dans les situations extraordinaires, un « pouvoir suprême et absolu ». C'est néanmoins en France, dans l'entourage des rois capétiens, que l'aspiration à l'absolutisme trouve ses défenseurs les plus résolus. Dès le XIII^e s., les légistes royaux n'hésitent pas à évoquer le pouvoir suprême (*summa potestas*) ou la puissance de commandement suprême (*summa imperii*) du monarque. On l'a vu plus haut, le succès des sentences empruntées à Ulpien et des formules forgées plus récemment (comme « le roi est empereur en son royaume ») achèvent d'accréditer l'idée que la volonté du roi de France est incontestable (même si, dans les faits, celui-ci devra encore composer avec les forces du royaume pendant plusieurs siècles : Pairs de France, parlements, états généraux et provinciaux, etc.).

Malgré toutes ces innovations doctrinales, le schéma du « régime mixte » issu de la pensée scolastique (en particulier sous la forme du thomisme) continue d'alimenter la réflexion sur le pouvoir durant toute la sortie du Moyen Âge. Au XV^e s., les arguments en faveur du pouvoir du prince temporel n'ont toujours pas la cohérence d'une doctrine. Il faut attendre différents troubles affectant les royaumes et les cités, aux XVI^e s. et XVII^e s., pour voir émerger les grandes bases doctrinales de la pensée absolutiste.

B. Les crises politiques et la naissance de l'absolutisme doctrinal

Les périodes d'instabilité politique ont joué un grand rôle dans la construction de la pensée absolutiste. L'affirmation de la nécessité d'un État fort n'a jamais eu autant de légitimité, en effet, que lorsque l'autorité du roi et la stabilité du royaume ont été mises en péril par des menaces féodales, des troubles civils ou des guerres avec des puissances étrangères. Aussi, c'est bien durant des périodes de crise qu'a été affirmée avec le plus de force la nécessité de la concentration absolue des pouvoirs civils et militaires.

Déjà, en France, la longue phase d'instabilité provoquée par la guerre de Cent ans et par les ravages de la peste noire (25 millions de morts en Europe) avait justifié, aux XIV^e-XV^e s., l'essor spectaculaire du pouvoir royal. De même, la situation d'affaiblissement des cités italiennes au début du XVI^e s. (agitations populaires, rivalités de clans, intervention des puissances étrangères) pousse Machiavel à défendre ses thèses sur l'autorité du prince. C'est aussi pour faire face à l'affaiblissement du roi Henri III au cours des guerres de religion en France, dans les années 1570, que J. Bodin rédige sa doctrine sur la puissance suprême de l'État. Enfin, c'est en réaction aux violences commises durant les deux guerres civiles (1642-1648) qu'en Angleterre, Hobbes publie son *Léviathan* sur le pouvoir absolu du souverain.

En France, les grands arguments de la pensée absolutiste sont élaborés à la fin du XVI^e s., au moment où la guerre de religion déchire le royaume et mine la légitimité monarchique. Dans les trois dernières décennies du siècle, un courant d'idées se structure : ses porte-parole sont résolus à répliquer aux attaques dont la couronne fait l'objet. Ce courant, appelé « les Politiques », s'inspire des positions adoptées en 1560 par Michel de l'Hospital, chancelier du roi (réputé pour sa tolérance religieuse). Bodin en est le porte-parole le plus brillant. Les Politiques entendent répondre à la fois aux idées radicales des protestants (T. de Bèze, F. Hotman) et à l'extrémisme de la Ligue catholique (J. Boucher, G. Rose), car ces deux « partis », pour des raisons bien différentes, constituent une menace pour l'autorité de la couronne. Les protestants prônent le droit de résistance (voire de révolte) comme réponse aux persécutions qu'ils subissent (leurs représentants souhaitent une monarchie limitée qui respecterait les minorités religieuses). Les princes catholiques, outre leur volonté de briser la réforme et de protéger la religion du royaume, entendent quant à eux rétablir

l'influence de la noblesse face au roi après trois siècles d'essor de la puissance monarchique. Face à ces deux mouvements, les Politiques mènent une double stratégie. En matière religieuse, ils en appellent à une politique de tolérance et d'apaisement. Horrifiés par le massacre de la Saint Barthélemy, conscients des ravages causés par la guerre civile sur l'unité du royaume, ils sont convaincus que l'intransigeance religieuse ne peut mener la France qu'à sa perte. Sur le plan politique, ils défendent l'autorité absolue du roi. Les actes du souverain ne sauraient être dictés ni par le peuple (réponse aux monarchomaques) ni par la noblesse (réponse aux ligueurs). La seule limite de son pouvoir réside dans la soumission aux lois naturelles et le respect des lois fondamentales du royaume. Après la période de troubles et la vacance au sommet du pouvoir qui suivent l'assassinat d'Henri III (de 1589 à 1594), les Politiques sortent victorieux de leur combat contre la Ligue : ils parviennent à faire monter sur le trône Henri de Navarre (qui devient Henri IV) auquel s'opposaient les princes catholiques ; leur politique de tolérance inspire l'édit de Nantes (1598) qui établit la paix entre catholiques et protestants.

Dès lors, en France, l'absolutisme royal est de plus en plus considéré comme la condition de la paix civile. Les thèses de Bodin sur la souveraineté font des adeptes. Les philosophes et juristes sont de plus en plus nombreux à rallier la cause monarchique. Le juriste Guy Coquille s'en prend à l'idée de régime mixte à laquelle il oppose la thèse de la concentration de tous les pouvoirs : « Le Roi est monarque et n'a point de compagnon en sa Majesté royale » (*L'Institution au droit des Français*, 1603). Charles Loyseau approfondit la réflexion sur la « seigneurie publique » (l'État) qu'il distingue des seigneuries privées (*Seigneuries*, 1609). Alors que ces dernières sont le lieu de la propriété, l'État est le seul creuset de la souveraineté. Son autorité est donc absolue. Juriste proche de Richelieu, Cardin Le Bret tranche également en faveur du point de vue absolutiste : « le Roi est le seul Souverain en son Royaume et [...] la Souveraineté n'est non plus divisible que le point en Géométrie » (*De la souveraineté du roi*, 1632). La notion de souveraineté finit par s'imposer. Elle trouvera des soutiens précieux, tout au long du siècle, dans les thèses du droit divin et dans la doctrine de la raison d'État.

Après la période de la Fronde de 1648-1653 (la révolte du Parlement de Paris, à laquelle se joint la noblesse dans les provinces, constitue la dernière grande réaction féodale à la construction de l'absolutisme royal), Louis XIV porte le pouvoir du roi à son sommet. Ses *Mémoires pour l'instruction du Dauphin* prodiguent de précieux conseils destinés à asseoir la supériorité absolue du monarque sur le royaume. Le Roi-Soleil y défend un principe intangible : la

souveraineté est tout entière concentrée dans les mains du roi. Il affirme à cet égard son attachement à l'État qu'il place, dans la lignée de Bodin, bien au-dessus de sa propre personne (« Notre État doit être bien plus précieux que notre famille, qui n'en fait qu'une légère partie »). Louis XIV soutient l'idée que l'absolutisme royal ne saurait se confondre, dans la tradition française, avec le despotisme. Bien au contraire, il exige que le roi serve le « bien public », qu'il y sacrifie ses desseins et ses sentiments personnels. Un siècle plus tard, les propos tenus par Louis XV devant le Parlement de Paris (1766) témoignent de la vigueur des conceptions absolutistes en plein siècle des Lumières, malgré l'insatisfaction de plus en plus palpable de la noblesse et la montée en puissance de la bourgeoisie éclairée : « c'est en ma personne seule que réside l'autorité souveraine, dont le caractère propre est l'esprit de conseil, de justice et de raison. C'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage. L'ordre public tout entier émane de moi ».

§ 2. LA MONARCHIE DE DROIT DIVIN

On l'a vu, l'idée que le roi dispose d'un pouvoir extraordinaire directement conféré par Dieu s'est lentement imposée au cours du Moyen Âge (voir [chapitre 2](#)). De nombreux évêques et théologiens acquis aux intérêts de l'empereur germanique, des rois de France et d'Angleterre, ont apporté leur concours à l'édification de mythes entourant la personne royale d'une auréole sacrée. L'idée du droit divin n'est donc fondamentalement pas nouvelle. Néanmoins, le renouveau exceptionnel de la théologie du pouvoir, aux ^{xvi}^e-^{xvii}^e s., joue un rôle décisif, à côté du droit et de la philosophie, dans l'édification de l'absolutisme doctrinal.

A. Une réaction aux attaques doctrinales contre la monarchie

Depuis la fameuse sentence de Saint Paul (I^{er} s.) « tout pouvoir vient de Dieu », nul ne songeait en Occident à contester l'origine divine des pouvoirs séculiers (en particulier ceux qui se trouvaient au sommet de tous les autres : le pouvoir impérial et le pouvoir royal). Toutefois, au second Moyen Âge, cette conception se heurtait aux premiers arguments de la pensée aristotélicienne qui, dans un souci de défendre un régime mixte, ménageait au peuple un droit d'intervention pour limiter les abus des princes transgressant les lois de Dieu (voir [chapitre 2](#)). Bien que détenant une charge sacrée, le roi ne pouvait prétendre au pouvoir absolu sur ses sujets dès lors qu'il ne remplissait plus sa mission d'auxiliaire de Dieu. Les XIV^e-XV^e s. sont marqués par le déclin des conceptions médiévales et par un important mouvement de sacralisation de la monarchie. Mais un siècle plus tard (fin XVI^e s.), au cours des guerres de religion, la couronne française doit à nouveau faire face au regain des thèses justifiant le droit du peuple à intervenir contre le pouvoir arbitraire (voir [section 3](#)).

C'est ainsi essentiellement pour répondre à ces thèses que plusieurs auteurs entreprennent de forger une doctrine absolutiste d'inspiration théocratique, qui donnera naissance à l'idée de « monarchie de droit divin ». Ainsi, au tout début du XVII^e s., des juristes comme Guillaume Barclay, Grégoire de Toulouse ou Jean Savaron justifient l'obéissance absolue des sujets en présentant le roi comme l'incarnation de Dieu sur terre, voire comme un « Dieu terrestre ». La thèse s'amplifie sans mal tant la figure du roi est depuis longtemps associée au divin. Elle gagne également l'Angleterre protestante où la couronne, depuis sa rupture avec le catholicisme (1534), tient l'Église en tutelle. Jacques 1^{er} y recourt pour justifier sa politique absolutiste et sa lutte contre les catholiques et les « puritains » (protestants rigoristes), n'hésitant pas à affirmer devant le Parlement : « les rois sont justement appelés dieux car ils exercent quelque chose comme un pouvoir divin sur la terre. En effet, si vous considérez les attributs de Dieu, vous verrez comment ils s'accordent en la personne du roi ».

B. L'absolutisme théocratique de Bossuet

En France, Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) parvient à construire l'édifice théorique le plus riche et le plus abouti du droit divin. Évêque de

Condom, précepteur du Dauphin, puis évêque de Meaux, il s'impose comme l'une des figures ecclésiastiques les plus influentes du « Grand siècle ». Il devient le véritable chef de l'Église de France dans les années 1680 et, sur le plan doctrinal, le principal inspirateur de la théologie de gouvernement sous le règne du Roi-Soleil.

1. Le gallicanisme au service de la monarchie

Théologien, philosophe et historien, il est d'abord l'un des pères de la tradition « gallicane ». Cette attitude refusant les ingérences pontificales dans les affaires du royaume est déjà ancienne. Ses promoteurs défendent l'autonomie de l'Église de France, mais aussi l'indépendance du pouvoir monarchique à l'égard du pape. À la jonction des XVI^e et XVII^e s., le gallicanisme devient l'un des principaux soutiens de la pensée absolutiste. On doit en rechercher l'origine dans les écrits de Pierre Pithou (*Libertés de l'Église gallicane*, 1594) et de Jean Savaron (*De la souveraineté du roi et de son royaume*, 1615). Selon eux, l'autonomie et l'unité religieuse de l'Église de France exigent que le roi n'ait aucun compte à rendre à l'autorité de Rome et qu'il exerce un pouvoir absolu en son royaume. Durant le XVII^e s., le clergé français se rallie à ces thèses. Celles-ci deviennent la doctrine officielle du royaume sous Louis XIV, en grande partie grâce à Bossuet qui rédige, pour la circonstance, la solennelle *Déclaration des quatre articles* (1682). En un siècle, l'Église de France est devenue le puissant auxiliaire de la monarchie absolue.

2. Le roi comme « ministre de Dieu »

Bossuet n'entend pas simplement apporter l'appui de l'Église institutionnelle à la couronne de France. Par sa doctrine, il érige la royauté en véritable institution religieuse. Sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (posth. 1709) constitue une justification systématique des fondements divins de la monarchie. Persuadé que les concaténations de l'histoire restent soumises aux décrets de la Providence divine, il rattache les secrets de la politique aux vérités délivrées par la Bible. Reprenant des arguments classiques (par exemple l'inégalité entre les hommes comme conséquence du Péché originel), il présente la concentration du pouvoir dans les mains du roi comme une nécessité : sans autorité concentrée, la société serait vouée aux vices et aux divisions. Elle ne

pourrait être unie sous un même gouvernement. Mais surtout, pour Bossuet, le pouvoir royal est un « ministère » directement octroyé par Dieu. Incarnation du dessein divin, la volonté du roi ne saurait connaître aucune entrave. Sa puissance est absolue. Il appartient aux sujets de lui obéir fidèlement, sans discernement. Inversement, la désobéissance est un sacrilège, c'est-à-dire un outrage au divin et un signe d'impiété. Elle s'apparente à un reniement de Dieu. Enfin, comme la plupart des théoriciens absolutistes, Bossuet s'emploie à rappeler que les souverains se distinguent des tyrans dans la mesure où leur pouvoir illimité de faire la loi ne sert qu'à faire le Bien, à combattre l'injustice et à protéger les plus humbles telle que l'enseigne la parole du Christ : « leur puissance venant d'en haut... ils ne doivent pas croire qu'ils en soient maîtres pour en user à leur gré ; mais ils doivent s'en servir avec crainte et retenue comme d'une chose qui leur vient de Dieu et dont Dieu leur demandera compte » (III, 2).

En Angleterre, la thèse du droit divin est ardemment défendue par Robert Filmer (1589-1653). Il identifie dans son *Patriarcha* (posth. 1680) la monarchie anglaise à un « bien divin » qui aurait été transmis aux rois par l'intermédiaire d'Adam. Ce don justifie le droit du souverain de faire ce qu'il veut dans tous les domaines de la vie commune, y compris en matière de religion. Son pouvoir n'a d'autres limites que celles qu'il se fixe lui-même. La théorie du droit divin, d'une manière générale, rappelle que seul Dieu gouverne sa Création et que le gouvernement échappe totalement à l'homme. Aussi, la marche du temps et l'harmonie du cosmos ne suivent rien d'autre que la divine providence dans laquelle se fonde la volonté du roi.

§ 3. HOBBS ET LE POUVOIR DU LÉVIATHAN

En France, la diffusion des conceptions du droit divin au cours du XVII^e s. ne contribue guère au renouvellement de la pensée de l'État. C'est du côté de l'Angleterre, dans l'œuvre de Thomas Hobbes (1588-1679), qu'il faut rechercher la contribution la plus originale à la théorie absolutiste. Lorsque celui-ci publie son ouvrage majeur, *Léviathan* (1651), l'Angleterre est aux prises avec la politique intransigeante d'Oliver Cromwell. Elle a connu deux guerres civiles

(1642-1646 et 1648). Son roi, Charles I^{er}, a été décapité (1649). La « République » puritaine a été proclamée. Certes, avant même les événements, Hobbes était persuadé de la malignité de l'homme et de la dégradation des mœurs. Mais l'expérience dramatique qu'est en train de vivre son pays — qui l'a obligé à se réfugier à Paris (1640-1651) — achève de le convaincre de la nécessité de réagir au désordre et à la violence qui rongent la société. Il forge une théorie qui, à l'instar de celles de Machiavel et de Bodin, apporte une pierre essentielle à l'édifice philosophique moderne. Défenseur de la puissance absolue du souverain, il se démarque en effet radicalement du discours théocratique alors en vogue et expose un projet étonnamment novateur récupérant l'idée de « pacte social » forgée un siècle plus tôt par la pensée protestante, puis popularisée par le juriste hollandais Hugo Grotius.

A. De l'état de nature au pacte social

L'absolutisme, chez Hobbes, trouve sa principale justification dans une vision très pessimiste de la nature humaine. L'homme hobbésien, en effet, est fondamentalement dénué de toute bonté. Il est égoïste, vaniteux, jaloux et violent. Il est naturellement porté au conflit. La société ne peut donc que sombrer dans le désordre et la guerre lorsqu'elle est laissée à elle-même. Seul un projet politique autoritaire peut, selon Hobbes, contrer un tel péril et réfréner les passions humaines.

1. La « guerre de chacun contre chacun »

La démonstration du philosophe anglais s'appuie sur une description de « l'état de nature ». Cette dernière expression désigne la situation dans laquelle l'être humain se trouve avant d'entrer dans la société et, par conséquent, avant d'être soumis à une autorité politique. Il s'agit, en d'autres termes, de l'état de l'homme « primitif ». Bien sûr, l'état de nature n'est qu'une fiction philosophique (une représentation de l'esprit cherchant à comprendre les ressorts profonds de la nature humaine) et non une réalité historique.

Selon Hobbes, la vie dans l'état de nature mène inexorablement à « la guerre de chacun contre chacun ». Le philosophe part d'un constat : les hommes sont

égaux dans la nature. Ils sont tous mus par les mêmes désirs de décider seul ce qui est bon pour eux. Ils ont tous envie de mener une vie agréable et de jouir d'avantages supérieurs à ceux des autres. Ils ont un droit sur toute chose. Détenteurs des mêmes désirs, ils ont toujours espoir d'atteindre leurs propres objectifs. Cependant, ils n'y parviennent jamais totalement, car les différences d'aptitudes physiques ou intellectuelles restent faibles dans la nature et les meilleurs d'entre eux ne parviennent jamais à s'arroger définitivement certains biens. L'égalité naturelle conduit donc inéluctablement les hommes, selon Hobbes, à entrer en conflit. « Si deux hommes désirent la même chose, sans qu'il soit possible qu'ils en jouissent tous deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin [...], chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre » (1, XIII). À cet égard, Hobbes relève que l'individu est animé par trois attitudes fondamentales qui l'incitent à la querelle : la rivalité, la méfiance et la fierté. Ces trois passions le poussent sans cesse à « prendre l'offensive » afin d'accroître ses avantages, sa sécurité et sa réputation.

Ainsi, d'une manière générale, dans l'état de nature, « chacun est l'ennemi de chacun » ou, pour reprendre une célèbre maxime tirée d'un traité politique antérieur, *De Cive (Du Citoyen, 1642)* : « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*). De fait, dans ce monde sans loi, la violence et la ruse sont « les deux vertus cardinales » ; les idées de justice et d'injustice n'y ont aucune place. Les hommes vivent dans la crainte permanente de la violence. Ils risquent à tout moment la mort. Ils « vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité » (1, XIII). Leur existence « est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève ». Elle est mue principalement par l'instinct de conservation.

Pour Hobbes, c'est cette angoisse de la sécurité qui, paradoxalement, peut sauver l'homme. Les êtres humains qui désirent se protéger des violences et vivre en paix n'ont en effet d'autre solution que sortir de l'état de nature et se donner un pouvoir commun suffisamment fort pour les prémunir contre les torts qu'ils se causent les uns aux autres. À ce niveau, Hobbes prend appui sur l'idée de contrat.

2. Le contrat et l'institution du souverain

L'idée de recourir à la fiction du contrat pour justifier le pouvoir absolu du souverain est particulièrement audacieuse. Elle rompt avec les discours traditionnels sur la suprématie royale qui, jusque-là, ont condamné avec fermeté

toutes les théories contractualistes : l'idée que la société puisse être le résultat d'un pacte d'association passé entre les hommes est en effet en totale contradiction avec la conception du monde centrée sur la toute-puissance de Dieu et de la nature. Inversement, les philosophes qui recouraient à l'idée de contrat à la fin du XVI^e s., notamment les protestants (T. de Bèze, Ph. du Plessis-Mornay), étaient les principaux opposants de la monarchie absolue : ils cherchaient dans l'élaboration de conventions entre le roi et le peuple un remède contre les dérives despotiques de la monarchie (voir [section 3](#)).

Hobbes fait un usage tout à fait nouveau de l'idée de contrat. Il n'est pas simplement le premier défenseur de l'absolutisme à utiliser la notion ; il est aussi le premier philosophe à considérer le contrat comme l'instrument de fondation de la société politique, et donc comme *l'origine* même du pouvoir (et non une simple technique aménageant un ordre politique déjà existant). C'est en effet par un pacte social que, selon Hobbes, les hommes sont sortis de leur état de nature, se sont organisés en communauté politique et se sont donnés un pouvoir commun leur permettant de vivre en paix. C'est d'ailleurs grâce à ce pouvoir appelé « souverain » (ou *Léviathan*) que la multitude divisée des hommes (dans l'état de nature) peut s'unir « en une seule personne » et devenir un « peuple », c'est-à-dire un corps politique (dans l'état social). Cette union incarnée par le pouvoir souverain est appelée « République » (*Commonwealth* ou *Civitas*), qui correspond à « l'État » dans son sens moderne (mot utilisé à plusieurs reprises par le philosophe anglais).

Hobbes ne peut concevoir l'unité politique sans la soumission au pouvoir. Le seul moyen de mettre un terme à l'état de guerre est en effet de substituer à l'égalité naturelle entre les hommes, une inégalité artificielle établie par la soumission des citoyens au pouvoir absolu du souverain. Dans cette perspective, le contrat est le moment où les hommes se dessaisissent librement « de tout leur pouvoir et de toute leur force » et le confient au souverain. C'est autrement dit l'acte par lequel les individus renoncent volontairement à se gouverner eux-mêmes et échangent leur liberté naturelle contre la sécurité collective et la garantie de la paix.

B. L'irrésistible pouvoir du souverain

La singularité de la thèse de Hobbes est de considérer que ce renoncement est

total et définitif. Le contrat permet en effet uniquement de fonder le pouvoir ; une fois réalisé, il ne peut plus en affecter l'exercice. Les hommes continuent certes d'en apprécier les effets dans la mesure où leur sécurité est garantie. Néanmoins, contrairement à ce qu'estimaient les protestants, ils ne sont plus autorisés à arguer de l'existence du pacte pour s'opposer au souverain. Le pouvoir de ce dernier est désormais sans limite.

1. Le pouvoir absolu

La théorie contractualiste de Hobbes sert une vision résolument autoritaire du pouvoir. Le souverain n'est en effet aucunement « tenu » par le pacte auquel les hommes ont souscrit. Ce pacte n'est pas conclu entre le peuple et le souverain, mais « de chacun avec chacun ». Le souverain n'en est donc point partie : il n'est qu'un tiers à qui est confiée la puissance de commandement. Aussi, une fois le contrat réalisé, il dispose d'un pouvoir indivisible, illimité et irrévocable. Il n'est soumis ni aux lois divines, ni aux lois naturelles, ni aux lois humaines. Tous les hommes sont ses « sujets ». Ils doivent se plier sans aucune condition à sa volonté et ne se consacrer qu'à leurs affaires privées. À cet égard, si Hobbes reconnaît que le pouvoir peut être transmis à une assemblée ou à un roi, et qu'il existe ainsi plusieurs formes de régime, il ne dissimule pas sa nette préférence pour la monarchie autoritaire. Il juge en effet celle-ci plus efficace, car le roi est le mieux placé pour incarner l'unité de la communauté politique. Il exclut en revanche toute forme de gouvernement mixte dont l'effet serait de diviser le souverain. Il proscrie également tout droit de résistance, car cela reviendrait à contester le pouvoir suprême du souverain.

En matière spirituelle, Hobbes respecte la religion. Il estime néanmoins que celle-ci ne saurait justifier l'existence d'un pouvoir spirituel autonome. La distinction entre le temporel et le spirituel n'a en effet aucun sens puisqu'elle institue une double loyauté qui divise le corps politique. Le devoir de l'Église, à cet égard, est de se placer sous l'autorité du souverain (du moins pour les activités spirituelles qui concernent la vie publique, non pour celles qui relèvent de la foi). Le souverain a même vocation à devenir chef de l'Église et à se substituer à l'autorité du pape de Rome. C'est là, pour Hobbes, un puissant facteur de cohésion politique. « Dans toute République chrétienne, constate-t-il, le souverain civil est le pasteur suprême à la charge duquel est commis tout le troupeau de ses sujets ». Par conséquent, « c'est en vertu de son autorité que tous les autres pasteurs sont créés et ont le pouvoir d'enseigner et de s'acquitter de

toutes les autres fonctions pastorales ». Les pasteurs « ne sont que ses ministres » (3, LII). De cette manière, Hobbes justifie la rupture opérée par Henri VIII avec le Saint-Siège en 1534 et à la naissance d'une Église d'Angleterre inféodée au pouvoir monarchique.

Sur tous ces plans, Hobbes va plus loin que Jean Bodin. Tout d'abord, le pouvoir absolu n'a pas à se plier aux exigences de la morale, pas plus qu'il ne doit respecter les lois instituées par Dieu. Ensuite, la distinction classique opérée entre le « pouvoir absolu » d'une part (forme vertueuse de la monarchie recherchant le bien de ses sujets) et le « despotisme » d'autre part (sa forme « dégradée ») lui paraît totalement infondée, car cela revient à fixer des conditions à la puissance du souverain. Conscient de la dérive possible du pouvoir, Hobbes n'entend toutefois pas être un défenseur de la tyrannie. Il rappelle à de multiples reprises que le rôle de la personne publique est de garantir la paix dans le royaume ; le souci de la sécurité et la préservation de la vie sont ses premières exigences. Enfin, Hobbes défend l'idée selon laquelle la puissance absolue engendre l'action raisonnable, puisque le bien du peuple et le propre bien du souverain ne sont point séparés.

2. La modernité du système philosophique hobbesien

D'une manière générale, la pensée de Hobbes paraît pousser à l'extrême l'idée absolutiste. Elle sera ouvertement condamnée comme une apologie de la tyrannie par les philosophes éclairés du XVIII^e s. Elle n'en recèle pas moins des éléments de modernité incontestables.

Tout d'abord, Hobbes consacre pleinement l'idée contractualiste. Faisant de la société une création artificielle, il rompt avec la cosmologie chrétienne et surtout avec le naturalisme qui dominait la philosophie politique depuis le Moyen Âge (celui-ci estimait que la société était une donnée de la nature qui précédait toute volonté humaine). Hobbes inverse le raisonnement : grâce à la parabole du passage de « l'état de nature » à « l'état social », il place l'homme à l'origine du pouvoir civil. En d'autres termes, celui-ci ne s'impose pas aux hommes de l'extérieur : il est au contraire leur propre création. La philosophie contractualiste de Hobbes est de surcroît « individualiste » dans la mesure où c'est bien *chaque individu* qui accepte le pacte et consent *librement* au pouvoir (et cela même si le philosophe anglais en tire une vision qui privilégie la puissance de l'État et nie les droits individuels de la personne). Cet attrait pour l'idée de contrat conduira Hobbes à être rejeté par la plupart de ses

contemporains : bien que protégé par les Stuart, il sera en effet régulièrement accusé d'athéisme dans les années 1660-1670 et, en 1683, ses ouvrages seront condamnés par l'université d'Oxford. Il reste que *Léviathan* joue un rôle majeur en contribuant à la popularisation des idées d'état de nature et de contrat. Celles-ci seront reprises, avec des intentions opposées, par John Locke et par Jean-Jacques Rousseau.

Ensuite, la théorie de Hobbes a cette particularité d'asseoir la légitimité du souverain sur les « fins » du pouvoir et non sur ses « origines ». Ce qui justifie la puissance publique, chez Hobbes, est en effet le droit à la conservation de soi et la recherche de la paix. La fin du politique justifie les moyens accordés au souverain. En ce sens, le philosophe anglais approfondit et enracine les idées posées avant lui par Machiavel. Après lui, les philosophes modernes chercheront à justifier leurs idées politiques par la définition d'un projet social, non par la légitimité d'un modèle originel.

Enfin, on doit à Hobbes d'avoir été l'un des premiers à penser l'idée moderne de représentation. Il envisage en effet le contrat comme l'instrument nécessaire permettant à chaque homme de *déléguer* son pouvoir à une autorité supérieure qui aura en charge la représentation unitaire de la société. Hobbes parle du « souverain » comme d'un « représentant » de la communauté politique. Plus tard, cette idée de délégation de pouvoir sera au cœur des théories de la représentation forgées en France et en Angleterre — à la différence que ces dernières substitueront la « nation » (incarnation abstraite de l'unité politique) et ses représentants (dépositaires de la souveraineté) à la personne du roi.

§ 4. LA RAISON D'ÉTAT

Aux XVI^e et XVII^e s., les intellectuels italiens ouvrent une réflexion inédite sur la raison du pouvoir, en marge des théories monarchistes françaises. L'analyse de Machiavel en est le point de départ. Elle fait clairement apparaître un domaine des affaires publiques confié au prince (justice, sécurité, monnaie), distinct de la sphère des intérêts domestiques. Elle suscite surtout d'énormes réactions (pour la plupart antimachiavéliennes). Elle pousse à cet égard de nombreux philosophes à réfléchir aux principes justifiant l'usage de la violence par la puissance publique. La réflexion ne soulève guère de controverse lorsque les intérêts du prince s'accordent pleinement avec ceux de ses sujets (p.e. lorsqu'il s'agit de protéger la cité contre une menace extérieure). En revanche, le recours à la violence pose de sérieuses difficultés lorsque les intérêts de la puissance souveraine — ceux qui touchent la conservation et la survie de l'État — entrent manifestement en conflit avec les intérêts immédiats du peuple ou d'une de ses parties.

Le pouvoir, la violence et la morale

À cet égard, la réponse classique apportée par la pensée chrétienne du Moyen Âge, puis par l'humanisme de la Renaissance, est que l'usage de la coercition rencontre une limite : le respect de la morale posée par les lois de Dieu et, dans une moindre mesure, par les règles de la tradition. N'y a-t-il pas toutefois certaines situations *exceptionnelles* où la préservation de l'État comme la protection de l'intérêt public nécessitent des mesures qui échappent à toute règle morale ? Telle est la question majeure que posent les philosophes de la « raison d'État ». À la différence des thèses absolutistes abordées plus haut, cette question ne porte pas sur les conditions ordinaires d'exercice du pouvoir ; elle porte sur les rares moments où le pouvoir est menacé dans sa stabilité et son existence (situations d'insécurité ou de guerre).

Au sens le plus général, la raison d'État désigne le principe abstrait par lequel le pouvoir s'autorise exceptionnellement, au nom d'impératifs supérieurs, à

prendre des mesures contraires à la morale et au droit (i.e. des mesures qui vont à l'encontre du respect de la personne humaine). Elle est invoquée lorsque la préservation du bien public ou l'intérêt de l'État sont menacés. Le contournement des lois morales (religieuses ou laïques) est alors justifié par une double raison. Tout d'abord, l'urgence : c'est parce qu'il n'existe pas d'autres issues et que la situation critique l'exige que des mesures d'exception sont adoptées. Ensuite, des fins éthiques supérieures : c'est au nom d'impératifs moraux élevés (généralement la défense de l'intérêt public) que le pouvoir s'autorise à se détourner des valeurs qui doivent guider son action en temps ordinaire. En un mot, si la raison d'État permet d'accepter le mal, c'est pour éviter un mal encore plus grand.

D'une manière générale, le recours à la raison d'État renvoie à deux attitudes fondamentales du pouvoir. Elle suppose l'utilisation de la violence brute, alors qu'en période normale, l'art de gouverner repose essentiellement sur la loi et les coutumes. Elle implique également l'usage du secret (*arcana imperii*) : dans les situations d'urgence, le débat public ralentit l'action, ce qui favorise l'adversaire ; la ruse et la dissimulation apparaissent des armes bien plus efficaces. Comme toute domination politique suppose le recours minimal à la violence et au secret, la raison d'État apparaît finalement comme la forme exacerbée de la puissance. Elle est le pouvoir absolu exigé par la circonstance.

De même que le principe de souveraineté, l'apparition de la notion est lente et sinueuse ; elle s'impose dans le langage politique bien après que le principe a été expérimenté dans la pratique ; elle devient un véritable objet de discussion théorique alors même qu'elle a déjà commencé à être discutée par la philosophie à l'aide d'autres concepts. Aussi, pour comprendre l'importance qu'occupe la raison d'État dans la réflexion politique en Italie au XVI^e s., puis en France au XVII^e s., il est essentiel d'identifier les sources intellectuelles et les circonstances historiques qui, plusieurs siècles en amont, ont contribué à la genèse de la notion.

A. Les origines de la raison d'État : « utilité publique » et « nécessité »

La pratique de la raison d'État est bien antérieure à sa théorisation. L'idée que

le pouvoir doit savoir prendre des mesures contraires à la morale afin d'assurer sa protection est déjà enracinée dans la pensée médiévale.

1. Les sources médiévales : la *ratio status*, préfiguration de la raison d'État

La notion de raison d'État, telle qu'elle émerge au Moyen Âge, puise son inspiration dans la tradition romaine. Cicéron (*De Officiis*) autant qu'Ulpian (*Digeste*), estimaient en effet qu'il était possible de distinguer au sommet du pouvoir (qu'il soit républicain ou impérial), une raison fondée sur une loi morale supérieure, régie par l'*honestas* (qui veut signifier à la fois vertu, dignité, honnêteté, humanité) et qu'il est impossible de confondre avec les décisions cruelles des tyrans. On est encore loin de l'interprétation moderne de la notion, mais c'est sur cette intuition romaine transmise par les pères latins que des penseurs des XII^e et XIII^e s. (Jean de Salisbury, Thomas d'Aquin, Henri de Gand) renouvelleront l'idée en s'appuyant sur les notions d'*utilitas* et de *necessitas*.

Au cours du second Moyen Âge, l'idée de *ratio status* (littéralement « raison d'état ») apparaît pour la première fois dans la doctrine pour évoquer le principe général qui, dans tout domaine, préserve les choses dans leur forme essentielle, dans leur état constitutif. L'idée moderne d'État (comme institution politique) étant à cette époque inconnue, la *ratio status* est alors adossée à différentes notions politiques afin d'être utilisée dans la réflexion sur le pouvoir : *regnum* (« royaume » ou « pouvoir royal »), *civitas* (« communauté politique »), *res publica* (« chose publique » ou « intérêt commun »), *imperium* (« puissance de commandement »), etc. Ainsi, la *ratio status regni* (« raison d'état du royaume ») est-elle par exemple invoquée pour désigner la raison supérieure du royaume (celle qui justifie sa préservation et sa protection) face à la raison des seigneuries.

Cette supériorité de la *ratio status*, dans le domaine politique, est alors justifiée à l'aide de deux critères. Le premier est l'*utilitas*, en particulier l'*utilitas publica* (l'« utilité publique ») que l'on peut traduire par l'« intérêt public » (l'intérêt de la communauté tout entière). Le second est la *necessitas*, qui désigne la contrainte, l'urgence, la situation critique. Il est inspiré de la maxime romaine *necessitas non habet legem* (« la nécessité n'a point de loi »), reprise par Gratien dans son *Décret* (1140) et selon laquelle la loi disparaît lorsque la nécessité l'exige.

Toutes ces notions sont déjà utilisées aux XII^e-XIII^e s., en particulier dans les périodes de guerre. Les rois de France et d'Angleterre n'hésitent pas, en effet, à recourir à la *ratio status regni* ou à la *ratio publicæ utilitatis* (« raison du bien public »), considérées comme supérieures à l'*utilitas privata* (« l'intérêt privé ») des seigneuries. Ces expressions ont alors pour but de briser les réticences des grands féodaux à joindre leur armée privée aux forces du roi pour défendre le royaume. C'est encore ces notions que les monarques opposent au Saint-Siège, au XIII^e s., pour exiger la levée d'impôts exceptionnels sur le clergé, sans autorisation préalable du pape, pour la nécessité de la défense.

On doit à Jean de Salisbury d'avoir donné une dimension morale à la *ratio status*. Comme on l'a vu, ce théologien anglais du XII^e s. est un fervent contempteur du despotisme monarchique (voir [chapitre 2](#)). Il reconnaît néanmoins, dans son *Policratus*, que la *necessitas* imposée par une situation d'urgence autorise le roi à prendre des mesures exceptionnelles. Cette supériorité est momentanée et, surtout, n'existe que pour autant qu'elle est mise au service du bien de la communauté. En d'autres termes, la raison d'état du roi (*ratio status regis*) doit se plier à la raison d'état du royaume (*ratio status regni*), elle-même déterminée par la recherche de la justice divine. Thomas d'Aquin ou Henri de Gand prolongeront cette argumentation dans leurs discussions sur les pouvoirs du prince, sans y apporter d'éléments fondamentalement novateurs.

On le voit, si la *ratio status* justifie la puissance absolue du roi lorsque surgit une menace pour la stabilité du royaume, elle conserve encore une dimension morale déterminante, tout entière contenue dans l'idée de justice. Machiavel est le premier à rompre avec cette approche morale. Il forge à cet égard des arguments qui seront au centre de la définition moderne de la raison d'État.

2. Machiavel et l'idée de nécessité

La raison d'État est-elle une invention machiavélique ? Longuement discutée, la question peut difficilement être tranchée. D'un côté, on vient de le voir, l'idée prend sa source dans la pensée médiévale : son inspiration est donc largement antérieure au *Prince* (1513). Machiavel n'emploie pas le terme *stato* (« état ») dans son sens moderne, pas plus qu'il ne forge l'expression *ragion di Stato* (« raison d'État »). Celle-ci ne surgira en Italie qu'après sa mort, en 1547, sous la plume de l'archevêque humaniste Giovanni Della Casa, et ne deviendra un sujet de doctrine qu'en 1589 avec Giovanni Botero. D'un autre côté, la doctrine machiavélique, appuyée sur l'idée majeure de *necessitas*, établit les

arguments de la théorie moderne de la raison d'État à défaut de lui donner un nom.

En effet, Machiavel apparaît à double titre comme l'un des piliers de cette théorie. Tout d'abord, toute sa réflexion porte sur l'aptitude du prince à se défendre contre les menaces internes et externes qui pèsent sur son pouvoir. La politique n'est pas guidée par la recherche de fins idéales ; elle est motivée par l'exigence de survie. La raison d'État, même si elle n'est pas explicitement théorisée dans *Le Prince*, est donc au centre de ses interrogations. Ensuite, Machiavel entend dégager l'action politique de l'emprise de la morale. Or, on est bien là au cœur de la problématique de la raison d'État moderne qui, contrairement aux conceptions médiévales, fait primer l'exigence de protection de l'État sur toutes les considérations morales immédiates.

Selon le secrétaire florentin, la *necessitas* est bien le premier principe sur lequel doit s'appuyer l'action politique. Les principes diffusés par la pensée scolastique, comme la loi, le droit, la justice ou la morale, lui sont subordonnés. Lorsqu'un péril menace l'autorité du prince, la « nécessité » exige que celui-ci suspende momentanément la loi : il lui est essentiel, « s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir être bon et à en user ou à n'en pas user selon la nécessité » (*Prince*, XVIII). Machiavel rappelle ainsi que les situations de danger autorisent le prince à entrer dans le mal « s'il le faut », c'est-à-dire à commettre des délits et des crimes. Sa théorie va néanmoins très loin dans la mesure où elle a tendance à élargir la notion de nécessité à la vie politique ordinaire, rappelant sans cesse les dangers qui guettent le prince alors même que la situation lui apparaît paisible. En effet, « il convient de faire ce que tous les princes sages doivent faire : lesquels ne doivent pas seulement considérer les désordres présents, mais ceux du futur, et ces derniers, mettre toute son industrie à les écarter [...]. Si l'on attend qu'ils s'approchent, la médecine arrive trop tard, car la maladie est devenue incurable » (III). En d'autres termes, la politique machiavélienne prône la raison d'État permanente.

Machiavel précise à cet égard les deux domaines où la nécessité doit l'emporter. Elle s'impose en premier lieu dans les relations entre États, car ceux-ci ne connaissent entre eux que la force brute. Aussi, c'est bien la raison d'État qui, chez Machiavel, dirige entièrement l'art militaire et la diplomatie. « La guerre est juste pour ceux à qui elle est nécessaire » note-t-il froidement (XXVI). La nécessité s'impose aussi dans les relations internes du royaume. Gouverner, c'est apprendre à se méfier de ses sujets et mettre ceux-ci « hors d'état de nuire et même d'y penser » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 23).

En définitive, les deux « arts » que le prince machiavélien doit apprendre à

manier pour gouverner, la ruse et la force (voir [section 1](#)), sont fondamentalement proches des deux pratiques justifiées par la raison d'État : le secret et la violence. L'œuvre de Machiavel n'est en somme qu'une description approfondie de l'usage de la raison du pouvoir.

B. De la théorisation à l'application de la raison d'État

Assez paradoxalement, les premiers théoriciens italiens de la raison d'État n'éprouvent aucune sympathie pour les pouvoirs autoritaires. À la différence de Machiavel, ils ne conseillent aucunement aux princes de faire usage de la violence dans leur pratique de gouvernement. Bien au contraire, ils professent une attitude de tempérance. C'est en fait pour mieux circonscrire le domaine de la raison d'État aux périodes d'exception qu'ils tentent d'en définir avec précision les contours. Il reste qu'au cours du XVII^e s., les princes n'entendent guère les appels à la modération des théoriciens italiens. Ils voient essentiellement dans l'idée nouvelle de la raison d'État une opportunité pour justifier leur autorité. Ils s'en servent habilement pour éliminer leurs rivaux et leurs adversaires. La lecture qu'en font les hommes de pouvoir, dans le contexte de la monarchie absolue française, renoue ainsi avec la vision machiavélienne de l'action politique.

1. Guichardin et Botero, raisons et bornes de la raison d'État

On comprend que l'Italie ait été le terrain des premières théories de la raison d'État. L'occupation par les armées françaises au début du XVI^e s., puis la domination espagnole (après le traité de Cateau-Cambrésis, 1559), y sont la source de nombreux maux : perte d'indépendance des États italiens, luttes de pouvoirs entre clans politiques, désordres sociaux et révoltes. L'Italie entre dans une période de soumission et d'instabilité. C'est logiquement de là que partent les premières réflexions sur la survie de l'État et les moyens d'y parvenir. Machiavel a lancé les premières salves. *Le Prince* est abondamment commenté. Il essuie, pour son amoralisme, les plus vives critiques. Il incarne pour beaucoup l'exemple à ne pas suivre. Mais personne n'ignore qu'il pose les bonnes

questions. Aussi, les théoriciens de la raison d'État sont-ils entre deux eaux : ils s'interrogent sur les situations de nécessité justifiant les pouvoirs exorbitants du prince, mais refusent la conception machiavélienne de l'État. Tout en défendant le principe de la raison d'État, ils souhaitent fixer des bornes à son usage. Le premier à réagir est un contemporain de Machiavel : François Guichardin (*Francesco Guicciardini*, 1483-1540). Homme politique et historien italien, Guichardin est l'un des premiers intellectuels à prendre conscience de la nécessité de rompre avec le discours bienveillant de la justice lorsque l'existence de l'État est menacée. Il est convaincu, de surcroît, que la violence est enracinée dans la vie politique interne et externe des États : « Tous les États, à bien considérer leur origine, sont violents et, hormis les républiques, dans leur patrie et non au-delà, il n'est aucun pouvoir qui soit légitime » (*Dialogue sur la façon de régir Florence*, II). Tout gouvernement a donc sa part secrète de violence. La pensée politique ne doit pas l'ignorer. Néanmoins, Guichardin se méfie ouvertement des excès du prince machiavélien dont l'histoire montre qu'il peut se transformer en tyran cruel. La seule violence légitime est celle qui est mise au service de la paix civile.

C'est ainsi qu'il en appelle à circonscrire l'usage de la force brute à la « raison des États ». Celle-ci (qui a déjà le sens qui sera donné quelques années plus tard à la raison d'État) permet au prince de recourir à la violence lorsque la « nécessité » l'impose. Elle met provisoirement fin à ce que Guichardin nomme le « vivre civil » (*vivere civile*), c'est-à-dire le gouvernement régi par les citoyens et par les lois. Elle doit être utilisée par une minorité, car le peuple est bien trop irresponsable pour l'utiliser avec intelligence. Elle requiert enfin le plus strict secret, car elle contrevient à la morale de bonté et de pardon établie par la religion chrétienne. Toutefois, la nécessité ne saurait être une raison pour commettre le mal (« la nécessité n'est pas une excuse suffisante ») et ne peut constituer un principe de gouvernement en période de paix. En somme, Guichardin est bien le premier à formuler une théorie équilibrée associant dans un même corpus l'exigence de la morale et celle de l'efficacité, la justice et la nécessité, le vivre civil et la raison des États, deux voies antagonistes de la politique — mais aussi indissociables — qui ne doivent jamais se confondre.

Il faut néanmoins attendre le dernier quart du siècle pour que le principe de la raison d'État donne lieu à un véritable débat de doctrine en Italie. La question a pris alors une importance d'autant plus grande que les conflits religieux ont gagné une bonne partie de l'Europe et menacent désormais l'autorité des princes catholiques. La notion est déjà familière aux intellectuels italiens lorsque Giovanni Botero (1549-1617) rédige son ouvrage fondateur *Della ragion di*

Stato (De la raison d'État, 1589). Le théoricien italien s'en prend à la « barbare manière de gouverner » du prince machiavélien, qui est à la fois un tyran et un mécréant. S'il retient du Secrétaire florentin sa méthode historique et son talent d'observateur de la vie politique, il en condamne les conclusions et définit strictement les conditions légitimes du recours à la raison d'État.

Pour Botero, un tel recours suppose de connaître avec précision les caractéristiques de l'État : type de gouvernement, système de défense, population, religion, économie, géographie, etc. Il identifie à cet égard deux cas majeurs où l'usage de la violence peut être justifié. Le premier se présente lorsque l'unité religieuse d'un royaume ou d'une principauté est menacée par une minorité : la préservation de la religion, qui joue un rôle essentiel dans le maintien des vertus et dans l'obéissance des sujets à l'égard de l'État, peut autoriser des actions hors du cadre de la loi. Sur ce plan, Botero apporte un soutien précieux à la Contre-Réforme engagée par l'Église catholique pour lutter contre le protestantisme en Europe. Le second cas apparaît lorsque la souveraineté de l'État est mise en péril : toute menace à l'égard du territoire, de sa population, de son économie ou de sa défense, est susceptible de mettre en danger l'État et justifie une réponse indépendante de la loi. C'est donc à la fois la protection de l'État religieux et la défense de l'État laïc qui peut motiver, selon Botero, le recours à la raison d'État. Cette conception connaîtra un succès théorique très rapide dans toute l'Europe. La pratique de la raison d'État, en France, contribuera cependant sérieusement à l'infléchir.

2. De Richelieu à Louis XIV, la voie française de la raison d'État

La raison d'État est encore un élément de doctrine à la fin du XVI^e s. Elle ne tarde pas à être récupérée par les théoriciens de la monarchie en France qui l'utilisent dans une perspective résolument absolutiste. Le cardinal de Richelieu (1585-1642) est le premier à l'importer dans sa pratique de gouvernement. Le ministre de Louis XIII travaille inlassablement au renforcement de l'autorité du roi de France, luttant contre la noblesse, brisant les privilèges provinciaux et ôtant aux protestants une grande part de leur autonomie politique. Son *Testament politique* (1642) adressé au roi témoigne avec force de l'importance jouée par la doctrine de la raison d'État dans la justification de son action à la tête de l'État. Il n'est certes pas le premier à ouvrir le débat en France : à la croisée des XVI^e et XVII^e s., deux intellectuels français, Juste Lipse (*Les Politiques*, 1589) et Pierre

Charron (*De la sagesse*, 1601) avaient déjà entrepris de discuter le principe dans une perspective morale. Mais Richelieu se débarrasse des limites posées par la morale et renoue avec l'intuition machiavélienne selon laquelle toute bonne politique se juge sur son efficacité et non sur les valeurs qui l'inspirent.

Aussi, le *Testament* invite le roi à se méfier des vertus morales ordinaires (bonté, tempérance, clémence, etc.). Ces vertus, qui sont tout à fait louables chez l'homme privé, deviennent des faiblesses chez l'homme d'État. Elles mettent en péril la capacité de l'État à imposer sa souveraineté. Aussi, il appartient au roi d'agir avec la plus grande fermeté et de réprimer tous les individus ou les groupes qui portent atteinte aux intérêts publics. Il convient également de pratiquer la dissimulation au plus haut sommet de l'État, car « il y a des affaires dont le succès ne dépend que du secret, et beaucoup de moyens propres à une fin ne le sont plus lorsqu'ils sont divulgués ». Richelieu mettra scrupuleusement en action toutes ces recommandations au point d'inquiéter jusque dans l'entourage du roi. Mais les nombreux complots menés contre lui ne suffiront pas à désarmer sa volonté.

Dans le sillage de Richelieu, plusieurs intellectuels apportent leur contribution à l'interprétation française de la raison d'État. Dans ses *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), l'écrivain libertin Gabriel Naudé (1600-1653) accentue la pente autoritaire du principe. Il critique ouvertement le souci de Botero de préserver les valeurs de la religion chrétienne dans la conduite des affaires publiques tout comme l'excessive circonspection dont font preuve Lipse et Charron dans leur théorie. Il dénonce d'une manière générale toutes les attitudes qui conduisent à la prudence en politique. Ni le droit ni la morale ne peuvent s'opposer au but ultime de tout pouvoir : sa propre préservation. Aussi est-il nécessaire, dans les moments où l'intérêt public est mis en cause, de savoir pratiquer le « coup d'État » (qu'il n'entend pas dans son sens actuel, mais comme l'utilisation rationnelle de la violence et du secret par l'État). Un demi-siècle plus tard, Amelot de La Houssaye (1634-1706) reprendra des thèses analogues (*Commentaire des dix premiers livres des Annales de Tacite*, 1690), justifiant la nécessité de la raison d'État par la tendance du peuple à la désobéissance permanente. On doit à La Houssaye l'introduction d'un certain relativisme dans l'analyse. Il précise en effet que les objectifs supérieurs poursuivis au nom de la raison d'État diffèrent selon que l'on se trouve dans une monarchie ou une république : si ces objectifs visent généralement à protéger la « liberté commune » dans les républiques, ils ambitionnent au contraire de l'affaiblir dans la monarchie.

D'une façon plus générale, la raison d'État constitue l'un des arguments les

plus précieux de l'absolutisme royal au xvii^e s. Elle laisse clairement supposer que la conduite efficace des affaires publiques relève d'une action au sommet, contrôlée par le monarque et son entourage. Elle fait de l'État un lieu énigmatique et inaccessible où le secret se mêle au mystère. À l'inverse, elle discrédite largement l'idée de délibération (qui fait alors son chemin en Angleterre) et encore plus les thèses favorables à la participation du peuple. Les *Mémoires pour l'instruction du Dauphin* de Louis XIV sont un exemple pénétrant de la nouvelle littérature politique considérant l'État comme un ordre suprême, surplombant, tout-puissant. Sa raison propre l'emporte sur toutes les autres raisons, celle de la religion, celle de la morale, celle du peuple, celle des élites, mais aussi celle de la personne privée du roi. La raison d'État devient l'*ultima ratio*. Ainsi, le Roi-Soleil peut-il consigner : « Ce que les rois semblent faire contre la loi commune est fondé le plus souvent sur la raison d'État, qui est la première des lois, [...] la plus inconnue et la plus obscure à ceux qui ne gouvernent pas ». Bien évidemment, seul le roi, incarnation de la souveraineté indivisible et perpétuelle, mais aussi représentant de Dieu sur terre, dispose des vertus nécessaires pour identifier ce qui est bien pour le royaume et ses sujets. Avec Louis XIV, puis Louis XV, la raison d'État se transforme en principe d'exclusion des élites et du peuple.

Depuis la disparition des grandes monarchies autoritaires (fin xviii^e-xix^e s.), l'idée de raison d'État est vigoureusement critiquée. Elle justifiait en effet trop souvent les abus du pouvoir (comme la lettre de cachet). Elle est surtout en contradiction évidente avec la conception moderne de la justice, fondée sur le respect des libertés humaines. Elle représente le droit de l'État, alors que la démocratie moderne défend l'État de droit. Néanmoins, l'idée n'a jamais été abandonnée pour autant. Elle a été reprise par les révolutionnaires français : la « nécessité » de la révolution et les menaces de contre-révolution ont servi à justifier le recours à la dictature en 1793 et à l'abandon provisoire des principales libertés reconnues en 1789. La raison d'État continue également, aujourd'hui, d'être invoquée par les gouvernements démocratiques dans certaines circonstances (menaces de guerre et lutte contre le terrorisme). Au milieu des années 1980, Charles Pasqua pouvait ainsi déclarer, dans l'action engagée contre le terrorisme : « la démocratie s'arrête là où la raison d'État commence ». L'administration américaine a justifié de la même manière, en 2002, de priver les islamistes radicaux (anciens Talibans ou membres d'Al-Qaeda) de leurs droits de prisonniers de guerre. Paradoxe, le recours à la raison d'État, considérée comme le contournement du droit, est aujourd'hui souvent prévu par le droit des constitutions (ex. constitution de Weimar de 1919 ; la

constitution française de 1958).

Section 3

La réflexion sur la limitation du pouvoir de l'État

Entre le XIV^e et le XVII^e s., l'essor de la pensée absolutiste prend appui sur le principe d'indivisibilité du pouvoir. Celui-ci triomphe aux XVII^e-XVIII^e s. avec le succès de l'idée de souveraineté et la diffusion du concept d'État. Pour autant, la thèse de l'unicité du pouvoir doit faire face, sur l'ensemble de la période, à d'importantes résistances intellectuelles. Certes, l'idée que le pouvoir est Un n'est guère contestée dans une société chrétienne où Dieu est censé être la source de toute autorité. C'est bien le roi qui incarne l'unité du royaume. Néanmoins, l'idée du « régime mixte » héritée des théories scolastiques médiévales (notamment le thomisme) n'est pas discréditée. Bien au contraire, elle continue d'être défendue tant elle est vue comme la principale garantie contre le despotisme princier. Elle inspire en particulier les revendications des partisans de la « monarchie tempérée ».

Les précédents dans la formulation des doctrines de la monarchie limitée

Entre les XIV^e et XVII^e s., la lutte contre les idées absolutistes est le plus souvent menée dans les conseils ou les assemblées chargés de représenter les intérêts du royaume (comme le Conseil du roi, les états généraux et provinciaux puis, plus tard, les parlements). L'opinion la plus répandue, parmi la noblesse, fait valoir la nécessité d'un gouvernement partagé : le roi, s'il est bien le sommet de tout pouvoir, ne peut gouverner sans l'appui des représentants des « corps » qui composent le royaume. Certes, les partisans de cette thèse ne remettent pas en cause la hiérarchie des puissances. De même, ils considèrent l'idée antique de la démocratie comme absurde, tant le peuple vit dans l'ignorance et se révèle incapable de se libérer des passions. Mais ils considèrent que le gouvernement monarchique, pour être juste, doit reposer sur un certain équilibre de puissance entre le roi et les représentants du royaume. Un tel ordre repose sur la conciliation des volontés. Le roi y fait preuve de sagesse : son rôle est de dépasser les clivages et de se consacrer entièrement à la recherche du bien de ses sujets.

Entre le XIV^e et le XVI^e s., cette opinion est défendue par un grand nombre de clercs. Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam, on l'a vu, ont été les premiers à défendre l'idée d'une monarchie limitée puisant sa légitimité dans le consentement populaire. Sans aller jusque-là, le savant Nicolas Oresme (1320-1382) tire de ses lectures d'Aristote l'idée que le gouvernement d'un seul est d'autant plus juste qu'il se combine avec le gouvernement de tous. Aussi préfère-t-il le principe de la monarchie élective à celui de la monarchie héréditaire. Il voit également dans le « Conseil du roi » (la cour siégeant à ses côtés) le meilleur représentant de tout le royaume, car il en incarne « la plus haute et la plus saine partie » (*major et sanior pars*). L'idée est également partagée par le théologien Jean Gerson (1363-1429). Estimant que le roi, malgré sa grande sagesse, ne peut être au courant de tous les événements de son royaume, Gerson invite ce dernier à recourir aux jugements avisés de son Conseil (en recrutant ses membres dans les trois ordres et non dans la seule noblesse).

Des thèses plus radicales apparaissent au XV^e s. Elles militent en faveur du partage du pouvoir en se référant non pas seulement à la *forme* du régime monarchique, mais à l'*origine* du pouvoir. Des auteurs n'hésitent pas à affirmer que la monarchie est une institution humaine. Ils osent ainsi mettre en question l'idée de l'origine divine de tout pouvoir, acceptée par les théologiens depuis Saint Paul. La brèche avait déjà été ouverte par certains commentateurs du XIII^e s. qui, tel le juriste bolonais Francesco Accurse (*Glossa ordinaria*), puisaient dans le droit romain des arguments en faveur de l'origine populaire du pouvoir (l'empereur était acclamé par le peuple romain), ce que ni Marsile de Padoue ni Guillaume d'Occam n'avaient vraiment osé reprendre. Le Rubicon est à nouveau franchi en France par le grand sénéchal de Bourgogne Philippe Pot (1428-1494), aux états généraux de 1484. Celui-ci n'hésite pas à y déclarer que la charge royale n'est qu'une « dignité » accordée par le peuple à un homme, non une « hérédité ». « Dès l'origine le peuple créa des rois par son suffrage et il préféra particulièrement les hommes qui surpassaient les autres en vertu et en habileté » affirme-t-il. Pot en conclut que « le roi ne peut disposer lui-même de la chose publique ». Celle-ci, selon lui, doit être partagée avec les états généraux. En Angleterre, le chancelier du royaume John Fortescue (v. 1385-v. 1476) rejoint cette opinion. Il note que le roi, tenant son pouvoir de son peuple, ne peut suivre sa seule volonté pour gouverner avec justice. Il doit légiférer avec le « consentement du royaume » et exclusivement en vue du bien de ses sujets. Le juriste anglais expose à cet égard l'une des premières grandes théories de la monarchie constitutionnelle où le pouvoir du roi est tempéré par le Parlement et

les lois de l'Angleterre.

Malgré ces répliques, les positions absolutistes ne cessent de gagner du terrain. L'activisme des légistes royaux semble l'emporter au début du XVI^e s. La toute puissance monarchique s'affirme en Angleterre avec l'accession au pouvoir des Tudor (1485) et le règne d'Henri VIII (1509-1547), en France avec François I^{er} (1515-1547) et en Espagne avec Charles Quint (1516-1556). Une voix prestigieuse se distingue néanmoins, celle de Claude de Seyssel. Juriste réputé, archevêque de Turin, épisodiquement ambassadeur du roi de France, il forge une théorie de la monarchie tempérée (*La grande Monarchie de France*, 1519) dans laquelle le gouvernement royal fait preuve d'une grande modération grâce au respect de la religion, de la justice et des lois fondamentales du royaume. Limité par les lois et les devoirs qui s'imposent à lui, le roi doit aussi rester à l'écoute des représentants de la noblesse et de la partie éclairée du peuple.

Le régime mixte bénéficie encore de nombreux soutiens au moment où éclatent les guerres de religion au XVI^e s. Ces guerres sont l'occasion de violences et de persécutions qui redonnent maints arguments aux partisans de la limitation du pouvoir royal, catholiques ou protestants. Au total, la Réforme et ses conséquences contribuent à l'évolution significative des représentations politiques en introduisant les arguments du droit et de la raison dans la réflexion sur le pouvoir. C'est néanmoins du côté de l'aristocratie, dépossédée de son pouvoir, que viendront aux XVII^e-XVIII^e s. les récusations théoriques les plus fermes de l'absolutisme.

§ 1. LA RÉFORME, LES GUERRES DE RELIGION ET L'INTRODUCTION DE LA RAISON EN POLITIQUE (XVI^e-XVII^e S.)

La Réforme est un vaste mouvement de rénovation de l'Église chrétienne qui s'amorce en Allemagne (années 1520) et, en quelques décennies, se diffuse dans

une grande partie de l'Europe. Elle donne naissance à une nouvelle doctrine chrétienne : le protestantisme. Le mouvement se veut strictement religieux, mais il influe doublement sur la marche des idées politiques. Sur le court terme, la Réforme ouvre tout d'abord une période de guerres civiles qui favorise l'éclosion de thèses anti-absolutistes radicales. Sur le long terme, les principes prônés par les réformés et les traités de pacification jouent un rôle important dans la marche vers l'idée moderne de liberté et le déclin des fondements religieux de la vie politique.

A. Les guerres de religion et la critique de l'absolutisme royal

Le vaste mouvement de rénovation de la religion chrétienne ouvre une période sombre de l'histoire européenne, marquée par des troubles, des persécutions et une longue guerre civile en France. Dès son origine, la Réforme est perçue comme un immense danger par le Saint-Siège. L'essor du protestantisme constitue en effet, depuis le schisme « orthodoxe » d'Orient (XI^e s.) et l'hérésie cathare (XII^e-XIII^e s.), la plus grande remise en cause de l'autorité de l'Église catholique romaine sur le monde chrétien occidental. Les réformés deviennent *de facto* une menace pour les rois « très chrétiens », dans une Europe où la plupart des grandes monarchies ont construit leur unité politique et territoriale par l'élimination des mouvements minoritaires (les sectes religieuses au premier chef) et où le catholicisme est devenu la religion des rois, par conséquent celle des États.

La Réforme touche essentiellement l'Europe du nord et du centre. Ses effets politiques varient sensiblement selon les histoires nationales. La Suisse parvient à maintenir son unité politique malgré ses divisions confessionnelles (paix de Kappel, 1531). En Angleterre, la querelle qui oppose Henri VIII à la papauté — pour avoir voulu faire annuler son mariage avec Catherine d'Aragon et épouser une dame d'honneur de la reine, Anne Boleyn — conduit le royaume à rompre avec Rome et à passer dans le camp de la Réforme. En 1534, par l'*Acte de suprématie*, le roi prive le pape de toute juridiction sur l'Église d'Angleterre et en devient le chef spirituel. Le Saint Empire connaît de graves divisions, mais finit par officialiser les clivages religieux (paix d'Augsbourg, 1555). Un principe

y est adopté : les princes, dans les limites de leur royaume, imposent leur religion à leurs sujets. C'est en France que les troubles sont les plus graves. Le conflit s'ouvre en 1562 alors que la réforme a gagné le sud et que le nord est resté majoritairement catholique. L'édit d'Amboise (1563) voulu par Catherine de Médicis, régente du roi de France, tente bien de mettre un terme aux affrontements religieux. Mais le royaume s'enlise dans un conflit civil qui ne trouvera d'issue qu'avec l'édit de Nantes (1598). Entre les deux édits, trente-six années de troubles, huit « guerres de religion » marquées par des massacres et des assassinats politiques (le duc de Guise en 1563, Condé en 1569, l'amiral de Coligny en 1572, les deux fils de Guise en 1588, le roi Henri III en 1589) et, par-dessus tout, la nuit de la Saint Barthélemy (1572) au cours de laquelle 30 000 huguenots sont massacrés. Sous le coup des persécutions, les protestants s'organisent, créent une armée, élaborent des projets politiques et se donnent un « gouverneur général et protecteur », Henri de Navarre (futur Henri IV). De leur côté, les catholiques intransigeants s'organisent sous l'autorité des ducs de Guise (branche de la maison de Lorraine). Méfiants à l'égard de la famille royale et hostiles aux catholiques conciliants (les « Politiques »), ils créent en 1576 la Sainte Ligue pour lutter contre le protestantisme. La crise atteint son apogée lorsqu'à la mort du duc d'Alençon (1584), frère cadet d'Henri III (qui n'a pas de descendance mâle), Henri de Navarre devient l'héritier présomptif du trône de France. Aucun prince n'ose alors imaginer un roi protestant à la tête du royaume « très-catholique ». La mort d'Henri III entraîne le chaos. Il faudra l'abjuration du futur Henri IV (1593), puis son sacre à Chartres (1594), pour que la souveraineté du roi soit rétablie.

C'est dans ce contexte dramatique que se multiplient libelles et pamphlets contre la couronne, issus principalement des protestants et des catholiques radicaux.

1. La Boétie, critique de la « servitude volontaire »

Il peut paraître surprenant d'évoquer Étienne de La Boétie (1530-1563) dans le contexte des guerres de religion. Non seulement il n'est pas lui-même réformé, mais son pamphlet condamnant la tyrannie, le *Discours de la servitude volontaire* (v. 1548), est une œuvre de jeunesse rédigée bien avant le début des conflits religieux. L'ouvrage n'avait pas été publié du vivant de son auteur (Montaigne n'osa pas l'inclure, en 1571, dans la publication posthume des œuvres de son ami). Ce sont les protestants qui, face aux persécutions, décident

en 1574 de le diffuser, sous le titre *Contr'un*, dans un recueil collectif. Le livre constitue une excellente préfiguration de la pensée anti-absolutiste qui commence alors à se diffuser dans le royaume.

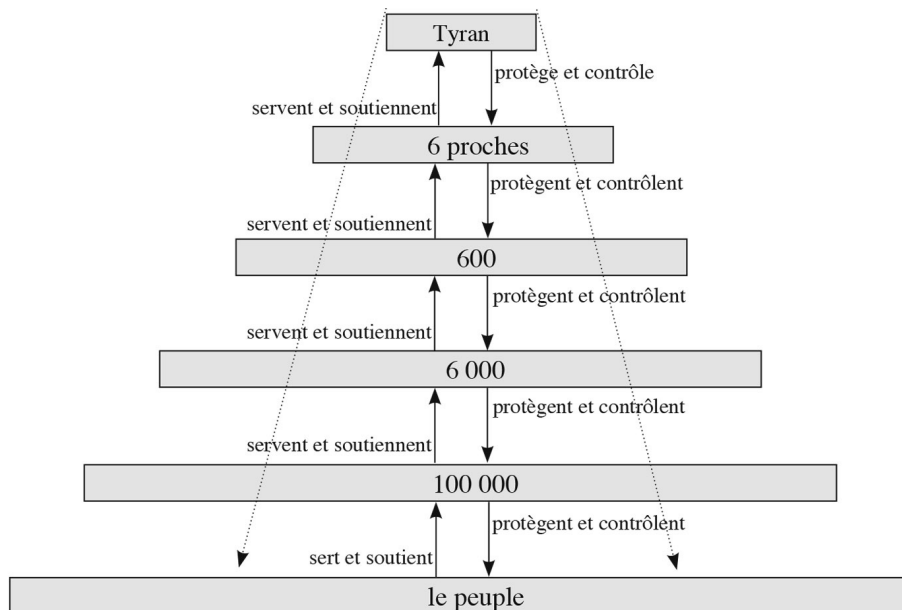
Le massacre de la Saint Barthélemy est un énorme traumatisme pour les protestants. Désormais, pour eux, se pose légitimement la question de leur relation au tyran et de la nécessité de s'en libérer. Le *Discours* apporte des réponses précises à cette question. Lorsqu'il entreprend la rédaction de ce court traité, La Boétie est un jeune humaniste fasciné par l'idéal de *libertas* de la Rome républicaine, lecteur assidu des historiens et moralistes de l'antiquité (Xénophon, Plutarque, Salluste et Tacite). Le livre est centré autour d'une interrogation : pourquoi les hommes ont-ils quitté l'état de liberté, qui leur est naturel, pour entrer dans celui de la soumission aux despotes les plus cruels ? Son explication est de nature sociologique : elle porte sur les ressorts sociaux de la domination politique. Elle revêt à cet égard une très grande originalité pour l'époque. Pour La Boétie, le pouvoir du tyran ne repose pas seulement sur l'usage de la violence ; il s'édifie surtout par le soutien que lui accordent les sujets, c'est-à-dire ceux-là même qui subissent ses pires cruautés. Certes, l'histoire montre que les princes savent user d'instruments d'autorité : ils recourent à la coutume qui permet de faire oublier la nature ; ils savent manipuler les images et les symboles ; ils savent amuser le peuple dans l'unique but de l'endormir (par les « appâts de la servitude » : théâtres, jeux, farces, spectacles, gladiateurs, bêtes étranges, médailles, tableaux et autres « drogueries ») ; ils font preuve d'un paternalisme bienveillant (la distribution de blé à Rome, la corruption en Asie) ; ils savent aussi entraver la diffusion des connaissances et des lettres, gage de l'esprit de liberté ; ils n'hésitent pas, enfin, à recourir à la religion et aux superstitions afin de s'entourer d'un halo de sainteté et s'attribuer des propriétés merveilleuses.

Mais le fondement de la tyrannie réside bien plus, pour La Boétie, dans les mécanismes sociaux qui conduisent les individus à renoncer eux-mêmes à leur liberté alors qu'ils n'ont aucune raison de le faire. En effet, pour l'auteur du *Discours*, la domination du prince ne tient que par le consentement des individus. Sans ce consentement, la domination ne serait rien : « soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libre » note-t-il en substance. En d'autres termes, les hommes sont responsables de leur assujettissement au pouvoir. La servitude est bien « volontaire » : c'est parce que les hommes veulent bien servir le prince que celui-ci peut les brimer. Il suffirait qu'ils décident de sortir de cet état pour qu'ils recouvrent leur liberté naturelle : « c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte sa

franchise et prend le joug ». En un mot, la tyrannie repose moins sur la répression que sur la dépossession volontaire de la liberté.

La Boétie analyse en détail les mécanismes sociaux qui mènent à la tyrannie. Si les hommes font preuve d'une « opiniâtre volonté de servir », ce n'est pas en raison de leur disposition naturelle, mais en raison de la structure pyramidale de la société qui permet à une poignée d'hommes de maintenir la multitude en servage. La tyrannie, à cet égard, s'appuie sur le contrôle social : « cinq ou six ont eu l'oreille du tyran [...]. Ces six ont six cents qui profitent sous eux, et qui font de leurs six cents ce que les six font au tyran. Ces six cents en maintiennent sous eux six mille [...]. Grande est la suite qui vient après cela, et qui voudra à dévider ce filet, il verra que non pas les six mille, mais les cent mille, mais les millions par cette corde se tiennent au tyran ». Pour La Boétie, ce n'est donc point une « malencontre » (un accident) qui explique l'entrée en servitude, mais bien les bénéfices individuels que chacun tire de son appartenance à la pyramide des intérêts. Dans la tyrannie, la structure de domination se tient parce que chacun a intérêt à tenir quelques-uns.

La tyrannie comme modèle de domination selon La Boétie



Cette démonstration conduit La Boétie à critiquer vivement la monarchie héréditaire. Son esprit aristocratique le pousse également à rejeter les idées démocratiques. Il ne formule pas pour autant des propositions claires sur le régime le plus souhaitable. Malgré la violence et l'extrême hardiesse de ses propos, l'ami de Montaigne fera preuve, tout au long de son existence, d'une

étonnante retenue et d'un profond respect pour la loi. D'abord conseiller au parlement de Bordeaux, il se rapprochera en 1562, au plus fort de la première guerre de religion, des thèses modérées de Michel de L'Hospital. Chargé par le roi d'une mission en Gascogne (où les réformés sont nombreux), il y prônera la modération. Il reste que son *Discours*, relu à la lumière de la guerre civile, constitue pour beaucoup un « anti-Machiavel » et un appel à la résistance au despotisme. Il sera interprété en ce sens par les penseurs protestants de la fin du XVI^e s., mais aussi, bien plus tard, par les révolutionnaires de 1789 et les libéraux de 1830.

2. Les monarchomaques

La guerre civile en France (surtout après la Saint Barthélemy) génère chez les protestants persécutés une littérature militante dénonçant la dérive de la monarchie vers la tyrannie. Dans la floraison de diatribes et de libelles politiques, pour beaucoup orduriers, surgissent quelques œuvres raisonnées apportant une contribution décisive à la critique de l'absolutisme princier. La contribution la plus cohérente est formulée par les auteurs connus sous le nom de « monarchomaques » (de *monos* : seul, *archè* : pouvoir, *makè* : querelle ou dispute verbale). Ce nom — attribué rétrospectivement au début du XVII^e s. — désigne les principaux théoriciens qui, durant les guerres de religion, ont participé à la critique de la monarchie et de ses excès. Certes, la plupart sont protestants. L'écrivain et théologien Théodore de Bèze (1519-1605), successeur de Calvin à Genève et chef spirituel des huguenots français, en est l'un des grands inspirateurs (*Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1571-1575). Le juriste et diplomate François Hotman (*Franco Gallia*, 1573), le calviniste écossais George Buchanan (*De jure regni apud Scotos*, 1578), ou encore Philippe Duplessis-Mornay et Hubert Languet (*Vindiciæ contra tyrannos*, 1579), apportent des contributions essentielles. Le plus étonnant est que certains penseurs catholiques proches de la Ligue, partisans de la contre-réforme, affichent des thèses anti-absolutistes étonnamment proches de celles de leurs ennemis protestants. Ils sont aussi désignés, pour cette raison, comme « monarchomaques ». On retiendra ici les écrits protestants qui précèdent et inspirent ceux de leurs contradicteurs catholiques.

Leur principale innovation doctrinale réside dans la réactualisation de l'idée médiévale de consentement populaire. Pour faire face aux persécutions, les monarchomaques dénoncent en effet vigoureusement la conception sacrée de la

monarchie. Certes, ils ne contestent pas le fondement religieux du pouvoir. Mais ils entendent démontrer que la monarchie autoritaire est une perversion des principes fondamentaux de la royauté qui imposent que le roi ne gouverne qu'avec l'adhésion du peuple. T. de Bèze note à cet égard que le pouvoir royal, pour être modéré, doit être confié à un « magistrat » choisi par le peuple ; ce magistrat doit agir dans le seul but d'assurer l'ordre et la protection pour tous. Hotman recourt à l'histoire : il tente de démontrer que le roi, dans la Gaule dominée par les Francs, n'avait d'autre pouvoir que celui qui lui était consenti par ses sujets. Aussi, le roi était-il la création du peuple. Il ne gouvernait qu'en vertu d'une délégation. Pour Duplessis-Mornay et Languet, la lecture historique est inverse : les premiers rois barbares gouvernaient de manière absolue, selon leur bon vouloir et par à la violence. Mais avec le temps, leurs descendants se sont progressivement liés au peuple ; ils ont acquis une légitimité grâce au respect des lois communes. Désormais, le « peuple » (du moins la *sanior pars*, et non la populace) doit être considéré comme étant au-dessus du monarque.

Les monarchomaques sont les premiers à recourir à la métaphore du contrat pour évoquer les liens unissant le roi et son peuple. Ce faisant, ils mettent clairement en question l'idée d'un monarque divin qui ne serait redevable de ses actes que devant Dieu. Le contrat n'est certes pas encore envisagé comme un pacte fondateur de la société, un *pactum societatis* permettant aux associés de former un corps politique et de s'apporter une sécurité mutuelle (conception qui sera développée plus tard par Hobbes, Pufendorf, Locke et Rousseau). Il est néanmoins considéré comme un instrument permettant de limiter la dérive vers la tyrannie. En effet, il suppose que le roi et le peuple sont responsables l'un devant l'autre et ne peuvent échapper à leurs engagements. C'est dans les *Vindiciæ* que l'on trouve la première formulation cohérente de l'idée contractualiste. Pour Duplessis-Mornay et Languet, la société politique est fondée sur deux « alliances », la première liant Dieu, le roi et le peuple dans la poursuite de la justice divine, la seconde ne liant que le roi et le peuple dans le respect des lois humaines. De ce second pacte, dont Dieu n'est point partie (il en est néanmoins le garant), naissent des devoirs mutuels. Dans ce modèle, le roi n'est plus un législateur absolu. Il est bien « lié » par un contrat avec le peuple.

Pour les monarchomaques, les idées de consentement et de contrat constituent des limites importantes au pouvoir monarchique. Le roi doit en effet non seulement gouverner dans le respect des lois de Dieu et de la nature, mais il doit aussi respecter les lois civiles, c'est-à-dire les lois du royaume. Il doit en particulier, pour légiférer, agir en accord avec tous les organes qui incarnent le peuple (ou ses « corps »), c'est-à-dire les « magistrats » subalternes pour Bèze,

l'assemblée des trois états pour Hotman ou les « petits rois » (nobles et grands officiers de la couronne) pour Duplessis-Mornay. Il est ainsi parfaitement clair, dans les écrits des monarchomaques, que le gouvernement légitime doit s'appuyer sur un régime mixte.

Reste à résoudre la question de la rupture, par le roi, de ses engagements envers ses sujets. Le manquement à ses devoirs peut-il être sanctionné ? Ouvre-t-il un droit à la résistance pour le peuple ? Sur ce point, les pères de la Réforme, Luther et Calvin, ont clairement condamné l'esprit de rébellion. Luther estime que la résistance à l'autorité civile est inadmissible, car la relation entre les sujets et l'autorité souveraine est publique, et la désobéissance reste un acte privé (*Traité de l'autorité temporelle*, 1523). Calvin considère de son côté que le devoir d'obéissance ne connaît point d'exception, même si le peuple a le droit d'exprimer son mécontentement à l'égard du roi ayant commis des fautes. La question prend un sens tout à fait nouveau dans le contexte de persécution des années 1570. Elle n'est plus de pure doctrine, mais clairement politique : les protestants doivent désormais se défendre par les armes et c'est à cette fin qu'ils rouvrent la vieille discussion sur la résistance à la tyrannie, déjà discutée par les doctrines politiques médiévales (voir [chapitre 2](#)). Sous leur plume, la doctrine de la résistance y apparaît comme le prolongement logique des idées de consentement et de contrat. Elle pose un principe : le peuple est fondé à refuser de se soumettre à l'autorité lorsque le roi ne gouverne plus dans l'intérêt de ses sujets ; il a même le droit légitime de renverser le monarque lorsque celui-ci commet des actes de violence d'une rare cruauté.

Initialement, cette position est adoptée par T. de Bèze. Celui-ci a pu constater en 1561, lors du fameux colloque de Poissy (où il intervint comme chef de la délégation de l'Église réformée), l'intransigeance du parti catholique. Il admet ainsi qu'il est légitime, pour le peuple, de s'opposer par la force à la puissance du tyran. Cette résistance ne peut être cependant organisée que par des magistrats subalternes, non par le peuple dans sa totalité. Les écrits protestants prendront un tour plus radical après la Saint-Barthélemy. Les *Vindiciæ* déclareront que chaque sujet a le droit et le devoir de combattre le tyran. Plusieurs pamphlets iront même jusqu'à soutenir la thèse extrême du « tyrannicide », comme le fameux *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* (recueil anonyme de textes protestants prêté à Hotman, 1573-1574) et la *Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs* (anonyme, Bâle, 1575).

Toutes ces idées, forgées au cœur de la guerre civile, perdront de leur ampleur en France avec la reconnaissance de la liberté du culte (1598) et la pacification

définitive du royaume (paix d'Alès, 1629). Elles seront largement enrayées par la montée en puissance des idées absolutistes. Elles auront néanmoins un certain succès en Europe du nord et ressurgiront, à la fin du XVII^e s., par la voie des « exilés » du Refuge.

3. Les théoriciens du Refuge

La pensée anti-absolutiste française retrouve une nouvelle vigueur après la révocation de l'Édit de Nantes en 1685. Entre 200 000 et 300 000 protestants émigrent alors vers l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne et la Suisse où ils diffusent des thèses fortement hostiles à la monarchie bourbonnienne. C'est de Hollande et d'Angleterre que ces calvinistes exilés, encouragés par le succès de la « Glorieuse révolution » (1688-1689) et l'instauration de la monarchie constitutionnelle anglaise, publient des textes particulièrement rudes à l'égard de l'absolutisme français. Ils doivent leur nom, « le Refuge », à leur situation d'exil forcé. Pour eux, le renversement de Jacques II Stuart exprime le droit légitime du peuple de se libérer d'un tyran et de le remplacer par un souverain plus juste.

De cette littérature se dégagent les attaques de Pierre Jurieu (1637-1713) contre Louis XIV. Dans plusieurs *Lettres pastorales* publiées à la fin des années 1680, ce théologien et pasteur français reprend les arguments de ses aînés et polémique longuement avec Bossuet qui, en France, s'affirme comme l'adversaire du protestantisme (*Histoire des variations des Églises protestantes*, 1688). Il place habilement le débat sur le terrain séculier et non religieux : loin de discuter la thèse du droit divin, il affirme en effet que ce sont les « lois fondamentales » du royaume, expression du pacte originel liant le peuple et le monarque, qui interdisent les atteintes à la liberté de culte et aux droits des trois ordres (noblesse, clergé et tiers-état). Or, constate-t-il, les histoires de France et d'Angleterre ont été marquées, au cours des siècles, par la dégradation de la monarchie vers la tyrannie sanguinaire. Alors que dans la monarchie, le peuple était bien le titulaire de la souveraineté qu'il délégait au roi en vue d'obtenir la sécurité, dans la tyrannie le monarque a usurpé cette souveraineté pour établir un pouvoir sans limites et gouverner contre ses sujets. Le peuple a donc légitimement le droit de reconquérir sa liberté et de se rebeller contre le tyran qui l'a gouverné.

À sa suite, de nombreux polémistes, confortés par la stabilisation de la monarchie anglaise, multiplieront les attaques contre l'absolutisme français. Seul le philosophe Pierre Bayle (1647-1706) se distinguera en prônant, à

l'intention de l'une ou l'autre Église, l'abandon des préjugés confessionnels à l'origine des persécutions et des désordres. Pour lui, la tolérance est la seule attitude philosophiquement justifiable, car elle permet la coexistence harmonieuse des religions.

En définitive, les monarchomaques et les réfugiés apportent une double contribution à la philosophie politique. En diffusant l'idée du consentement populaire, ils participent tout d'abord à la transition vers une conception moderne de la vie politique : dans leur projet, le peuple se donne un roi afin de garantir la justice, la paix et la sûreté. Les conceptions religieuses passent au second plan : Dieu n'est plus le sublime ordonnateur de la société ; il n'est que le garant d'une relation de commandement établie selon des règles définies par les hommes. Les calvinistes français sont ensuite les premiers à oser faire du peuple le véritable détenteur de la souveraineté. Ce sont eux qui opèrent, à cet égard, la rupture la plus claire avec les thèses du droit divin. Il ne faudrait pas voir en eux, néanmoins, des chantres de la démocratie. La plupart d'entre eux n'abandonnent pas l'idée que le pouvoir reste d'essence divine (celui-ci n'est attribué au roi que par *l'intermédiaire* du peuple). Ils ont une vision très élitiste de la société et n'ont généralement aucune confiance dans le bas peuple. Leur préférence va en général à la monarchie tempérée. Ils s'appuient sur la vision classique d'une société divisée en différents corps où ce sont des « représentants » qui agissent et parlent au nom de la société. À ce titre, leur défense de l'assemblée des états comme lieu de représentation du peuple français fait d'eux, à la fin du XVI^e s., des précurseurs de l'idée moderne du gouvernement représentatif.

B. La Réforme, de la rénovation religieuse au renouveau des idées politiques

Au-delà des projets anti-absolutistes formulés dans le contexte des troubles religieux, les conséquences de la Réforme doivent s'analyser sur le long terme, à l'aune des grandes mutations politiques et intellectuelles qui marquent l'histoire occidentale entre le XVI^e et le XVIII^e s. À bien des égards, les idées des réformateurs ouvrent des perspectives sur la liberté humaine et sur le lien social qui renouvellent sensiblement les conceptions du pouvoir. La pensée politique

du XVIII^e s. y puisera une partie de son inspiration.

1. La Réforme ou la condamnation de la corruption de l'Église institutionnelle

La Réforme est un vaste mouvement de rénovation de la doctrine et de la pratique du culte au sein de l'Église chrétienne d'Occident. Elle naît en Allemagne du nord entre 1517 et 1520 avec les premiers prêches de Martin Luther (1483-1546). Elle s'étend rapidement aux cités hanséatiques, aux villes rhénanes (surtout Strasbourg) et, avec Martin Bucer, aux États allemands du sud. Elle gagne parallèlement les villes suisses (Zurich, Bâle, Genève, Neuchâtel) où le réformateur Ulrich Zwingli prend la tête d'un mouvement indépendant. À la mort prématurée de ce dernier, c'est le prédicateur français Jean Calvin (1509-1564) qui reprend le mouvement et fixe une doctrine réformée distincte du luthéranisme. La Réforme gagne aussi l'Angleterre à la suite de l'excommunication du roi Henri VIII. En 1534, la monarchie rompt avec le Saint-Siège, nomme un nouvel épiscopat et prend officiellement la tête de la Réforme. Dans les années qui suivent, le protestantisme gagne l'Europe du nord et la Hollande, tandis qu'il s'étend dans le sud de la France sous l'influence de Calvin. Il attire tous les chrétiens déçus par l'évolution de la pratique religieuse. Le mouvement n'a pas une origine populaire : il naît dans les villes sous l'impulsion d'ecclésiastiques et d'hommes de lettres choqués par les comportements de l'Église romaine, jugés incompatibles avec les enseignements du Christ. Son extension, d'une ampleur exceptionnelle, témoigne néanmoins du large soutien rapidement obtenu dans toutes les couches de la société.

Les réformés estiment que l'Église catholique romaine est marquée depuis quelques siècles par un long processus de dévoiement moral. En prenant goût au pouvoir et à la richesse, sa hiérarchie a perdu de vue sa mission évangélique et s'est éloignée du message prôné par les Évangiles. La papauté est devenue une puissance séculière qui rivalise avec les royaumes. Elle est désormais plus soucieuse d'élargir son autorité politique que de remplir sa mission spirituelle. Quant au clergé catholique, il n'a cessé de s'enrichir et de se mêler des affaires temporelles. En vivant désormais dans le luxe et dans l'ostentation, en affectionnant la proximité des « grands », les ecclésiastiques se sont non seulement éloignés des fidèles, mais bafouent publiquement les principes d'humilité, de charité et de pauvreté qu'ils continuent d'enseigner doctement dans les paroisses. Pire, en gardant un contrôle ferme sur l'exégèse chrétienne,

sur les offices religieux et sur l'administration des sacrements, en s'appropriant la délivrance de la grâce, en se faisant les intermédiaires obligés entre Dieu et ses disciples, ils maintiennent la communauté des croyants dans un rapport de sujétion. Enfin, les prélats, afin de conserver leurs privilèges, sont plus soucieux de maintenir les fidèles dans l'ignorance que d'éveiller leur foi par l'enseignement de la Bible. Ils forment une caste sacerdotale coupée d'un monde de « laïcs » tenu à distance.

Le conflit entre catholiques et réformés s'ouvre avec la « querelle des indulgences ». L'Église de Rome, afin de financer la reconstruction de la basilique Saint Pierre de Rome, avait généralisé la vente de ces rémissions de péchés censées offrir à leurs riches acquéreurs le rachat de leurs fautes et, ainsi, leur ouvrir la voie du salut éternel. C'est ce commerce jugé scandaleux qui provoque les premières critiques de Luther (*95 thèses*, 1517) et l'incite à élaborer la célèbre théorie de la prédestination affirmant la toute-puissance de la grâce de Dieu. La querelle des indulgences éveille un mécontentement qui, très vite, s'élargit à un mouvement de contestation générale.

Sur le plan doctrinal, tout d'abord, les réformés prônent un retour à une lecture authentique des Livres saints que le dogme catholique, au fil des siècles, a perverti en voulant l'enrichir de toute une série de fausses croyances et d'interprétations superfétatoires. Ils rejettent à cet égard le culte de la Vierge, car les Évangiles n'enseignent que l'amour de Dieu. Ils condamnent la vénération des Saints, des reliques et des images qui ne sont pour eux que des « idolâtries » et des « superstitions » totalement étrangères à l'enseignement du Christ. Ils critiquent l'idée que le salut peut être recherché dans les « bonnes œuvres » (toutes les formes de dons à l'Église), car celles-ci ne font qu'enrichir les institutions ecclésiastiques. Seule la foi sincère en Jésus Christ peut permettre aux hommes de sauver leur âme. Les réformés refusent l'autorité du concile et le dogme de l'Église romaine, car Jésus étant l'unique intermédiaire entre Dieu et les hommes, seules les Écritures peuvent apporter les vérités nécessaires à la recherche de la grâce. Ils contestent l'existence du purgatoire, ce lieu de souffrance temporaire où les âmes achèveraient d'expier leurs péchés avant d'accéder au Paradis. Enfin, tout en admettant la célébration de l'eucharistie (sacrement rappelant le sacrifice de Jésus), ils réprouvent l'idée de la présence physique du corps et du sang du Christ dans le pain et dans le vin (cette présence n'étant pour eux que spirituelle). Pour toutes ces raisons, l'Église catholique est coupable d'hérésie.

S'agissant de l'exercice du culte, ensuite, les réformés récusent l'autorité spirituelle du pape et de sa hiérarchie. Pour les protestants, en effet, l'Église

romaine s'est arrogé un pouvoir inique sur les croyants grâce à sa centralisation, son contrôle des sacrements, son autoritarisme et son dogme. Cette primauté n'est en rien inscrite dans la parole du Christ. Elle est surtout nocive, car elle entretient une séparation entre les hommes d'Église et les simples fidèles. Or, les prêtres, les évêques et même le pape n'ont aucune légitimité sacrée qui les distinguent de ceux qu'ils nomment les « profanes ». Ils ne peuvent être considérés comme des « autorités » religieuses chargées de délivrer la parole du Christ, encore moins comme des « représentants de Dieu » sur terre. Ils ne sont que de simples chrétiens. Les théologiens de la Réforme rejettent à cet égard la distinction traditionnelle entre les « clercs » qui disposeraient d'un office sacré et auraient une œuvre méritoire aux yeux de Dieu, et les « laïcs » censés s'en remettre aux premiers pour progresser sur le chemin de la rédemption.

Les réformés récuse cette conception inégalitaire. Ils affirment qu'il n'existe aucune autorité spirituelle supérieure à celle des Écritures et que le salut vient uniquement de la grâce de Dieu. Une telle conception justifie pour eux de s'opposer à toutes les médiations, les offices et les rituels qui, dans la pratique du culte, donnent aux clercs une autorité abusive. Ils rejettent la messe, refusent la confession (l'absolution des péchés par le prêtre) et ne retiennent que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie (qui n'ont qu'une valeur symbolique puisque seule la foi compte). Enfin, concernant l'organisation de l'Église, ils opposent à la hiérarchie catholique le principe du « sacerdoce universel » selon lequel « chaque homme est un prêtre » : tout croyant peut accéder directement à la conscience religieuse par l'intermédiaire des Évangiles et peut pratiquer le culte dès lors qu'il a une connaissance suffisante de la Bible. Pour les protestants, « l'Église » ne désigne pas une hiérarchie de clercs ; elle est l'ensemble des chrétiens vivant dans la communion de la foi.

2. L'individu, l'autonomie et le savoir

La doctrine réformée a des implications décisives sur la philosophie moderne. Certes, les réformateurs n'ont pas la volonté de bâtir une théorie politique singulière à l'appui de leurs revendications religieuses. Luther, par exemple, ne s'intéresse guère aux questions traitant du pouvoir. Mais en reconnaissant au croyant une certaine autonomie dans l'accès aux Écritures, les réformateurs contribuent à l'apparition d'un nouvel objet philosophique : l'individu.

Tout d'abord, la doctrine réformée laisse entrevoir l'idée du sujet individuel. En reconnaissant au fidèle le droit de choisir sa religion et la capacité à

intervenir activement dans la pratique du culte, elle fait de lui un être doté d'une « conscience » propre. L'individu réformé progresse en effet par sa démarche personnelle, intérieure. Il n'est plus simplement cet homme médiéval conçu comme le maillon d'une communauté naturelle qui le dépasse et le transcende. Il n'est plus seulement un élément de la Création. Il n'est pas uniquement un homme enserré dans les déterminismes de la nature et de la Providence. Il est un être qui est capable de suivre sa propre voie spirituelle et qui, par conséquent, existe par lui-même.

Cette reconnaissance de la conscience individuelle dans la pratique de la foi s'observe dans la façon dont les réformateurs mettent l'accent sur le savoir. C'est en effet la connaissance de la parole du Christ qui, par le biais de la catéchèse, permet aux hommes de rechercher les vérités les menant au salut. Elle seule peut les détourner de l'appétit des choses matérielles. Certes, les grands réformateurs ne s'entendent pas sur l'espace de connaissance nécessaire au croyant : alors que Luther, qui est un moine pieux, se préoccupe de théologie et n'a que mépris pour la science profane (notamment Aristote), Calvin, par sa formation juridique et philosophique, n'est pas hostile à la pensée humaniste du xv^e s. Mais d'une manière générale, pour les réformés, la connaissance n'est pas une « humaine pollution » qui pervertit les humbles esprits et doit être réservée à la classe sacerdotale, comme l'estime l'Église de Rome. Elle est un moyen d'accéder à une compréhension plus juste de l'univers.

Le protestantisme est ainsi la première doctrine à afficher une confiance dans la raison des hommes. À la « raison naturelle » ou à la « raison divine » de la pensée médiévale, de type holiste, les idées réformées font émerger l'idée d'une conscience individuelle — même s'il s'agit encore d'une conscience inspirée par la foi et guidée par le Saint-Esprit, et non la raison logique qui sera défendue plus tard par les philosophes rationalistes. Une telle position s'explique par la volonté des réformateurs de se libérer du contrôle exercé par l'Église de Rome sur la doctrine et le culte. On est encore très loin, toutefois, de la reconnaissance de la liberté de pensée : Luther ou Calvin, tout en défendant une approche individuelle de la foi, ne prônent pas une interprétation libre des Écritures ; leurs prédications font même preuve d'un dogmatisme rare dans les réponses théologiques destinées à déjouer les procès en hérésie intentés par le pape. Et Calvin prouvera son intransigeance, en 1553, en faisant brûler vif le théologien et médecin espagnol Michel Servet.

3. De la doctrine réformée aux troubles religieux : la distinction

de la foi et de la loi

Sur le plan de la doctrine, le protestantisme contribue à renforcer la distinction entre le domaine de la religion et celui de la vie sociale. Certes, dans leurs écrits, Luther et Calvin rappellent le caractère divin de tout pouvoir séculier. Mais ils formulent dans le même temps une distinction claire entre la vie spirituelle et la vie en société : la foi relève de la conscience de chacun, tandis qu'une loi commune régit la vie sociale, avec la part de contrainte et de violence qui lui est inhérente.

Dans toute sa prédication, Luther distingue rigoureusement le domaine de la foi de celui de la loi : d'un côté le domaine spirituel où chaque chrétien vit librement sa religion, de l'autre le domaine séculier où il est membre d'une communauté. Luther accorde à cet égard une primauté absolue à la vie spirituelle sur la vie terrestre. Le domaine temporel est celui de la nature humaine, portée au péché et au vice. La vie spirituelle, au contraire, est le lieu de la liberté chrétienne : l'homme y pratique librement sa foi ; la contrainte d'un pouvoir extérieur n'y a aucun droit. Mais Luther tire aussi de cette distinction une conclusion étonnante qui va dans le sens de l'absolutisme princier : le chrétien devant se consacrer uniquement à son salut, il doit ignorer les contraintes temporelles et faire preuve d'une obéissance totale au pouvoir chargé d'accomplir le règne de la loi (*De l'autorité temporelle et de l'obéissance qui lui est due*, 1523).

Chez Calvin, la vie terrestre est également dissociée de la vie spirituelle. Ayant d'humbles buts matériels (notamment la sécurité des individus), elle est organisée par la raison humaine. La foi lui est étrangère. Certes, dans son grand ouvrage *L'Institution de la religion chrétienne* (1536), il refuse d'édifier une séparation stricte entre les ordres séculier et spirituel : les princes sont bien les « lieutenants et vicaires de Dieu ». Mais selon lui, le passage de la foi à la loi implique, pour tout chrétien, un changement de plan. Cette distinction a des conséquences importantes sur les comportements du bon chrétien : celui-ci, dans la société terrestre, ne doit jamais s'élever contre ses magistrats (car il s'élèverait alors contre Dieu) : « le premier office des sujets envers leurs supérieurs est d'avoir en grande et haute estime leur état, le reconnaissant comme une commission baillée de Dieu, et pour cette cause leur porter honneur et révérence [...]. Les ayant en honneur et révérence, ils se doivent rendre sujets à eux en toute obéissance [...] On ne peut résister au magistrat, sans résister à Dieu » (*L'Institution...*, XVI).

Chez Luther et Calvin, la distinction entre les deux domaines s'inscrit dans un

pur débat de doctrine. Mais sur le plan historique, ce sont moins les sentences des prédicateurs réformés que les conséquences de la guerre entre catholiques et protestants qui expliquent l'amorce de la séparation du religieux et du politique, en particulier en France. À cet égard, face à la montée des conflits de religion, on peut distinguer deux types d'attitudes bien différentes dans l'Europe du XVI^e s. Dans les pays germaniques et en Suisse, la conception classique des liens entre État et religion demeure : l'unité politique du royaume reste inconcevable sans unité religieuse. Cette voie suit le principe « tel prince, telle religion » (*cujus regio, ejus religio*) : la religion du prince détermine celle de son royaume (les fidèles de l'autre religion pouvant émigrer vers une principauté de leur confession). Sur le long terme, cette situation accélérera la mainmise des pouvoirs princiers sur les Églises réformées, pour deux raisons : d'une part parce que l'obéissance au pouvoir séculier est au cœur de la doctrine luthérienne ; d'autre part parce que les protestants exilés n'ont fort logiquement aucun intérêt à se révolter contre des princes réformés qui les accueillent et les protègent (en particulier lorsque Rome lance l'offensive de la Contre-Réforme). Ainsi, dans les pays de la Réforme, la vie politique reste marquée par la fusion du politique et du religieux, sous la forme d'une subordination volontaire de l'Église protestante au pouvoir du prince. Les États en formation peuvent dès lors s'appuyer sur des communautés religieuses indépendantes de Rome, qui joueront plus tard un rôle clé dans l'effort d'unification nationale.

Une réponse très différente est apportée aux troubles religieux en France et en Hollande. Elle consiste à ne plus penser la religion comme le fondement de l'ordre politique. Autrement dit, elle considère que l'unité du royaume est possible alors même que plusieurs confessions s'expriment. Les différents édits de pacification en France, entre 1563 et 1629, marquent les premières tentatives de faire cohabiter deux religions dans un même État. Jusque-là, le royaume ne tolérait qu'une seule religion, celle du roi qui était aussi celle de l'État et des sujets. Principal fondement du lien social, le christianisme romain rendait inadmissible tout compromis avec une minorité religieuse. À partir de l'Édit de Nantes (1598), le royaume devient un État biconfessionnel : la loi y garantit les droits des deux communautés religieuses, tout en conservant le catholicisme comme religion du roi et de l'État. Un choix analogue est fait dans les Provinces-Unies (Hollande). Par l'Acte d'union d'Utrecht (1579), les libertés de conscience et de culte sont proclamées, même si le protestantisme calviniste est reconnu en même temps comme religion officielle. Dans ces deux pays, la pacification religieuse est donc une étape importante dans le lent mouvement de sécularisation des institutions politiques : l'État s'identifie certes encore à une

religion dominante, mais il affiche désormais une neutralité en matière religieuse et son rôle se limite, grâce à la loi, à garantir la pratique des cultes et à assurer une cohabitation pacifique des différentes confessions.

Certes, la réalité politique du XVII^e s. est loin de réaliser l'espoir contenu dans les édits de paix. La Hollande devient bien un espace de liberté religieuse, mais la tolérance envers le protestantisme résiste difficilement, en France, à la montée de l'absolutisme. Le catholicisme, à défaut d'être la religion de tous les sujets du royaume, reste bien celle du roi et de l'État. Et la théorie du droit divin se charge de donner un fondement religieux à la monarchie. Quand à la minorité protestante, elle doit subir la politique intransigeante de l'État, celle de Richelieu, puis celle de Mazarin (tous deux cardinaux et représentants directs de l'autorité romaine). La liberté de conscience est reconnue en droit, mais elle n'est réellement accessible qu'aux seigneurs qui peuvent en fixer l'usage sur leurs terres. Finalement, moins d'un siècle après avoir obtenu un statut civil, les réformés se voient retirer leurs principaux droits par Louis XIV (édit de révocation de Fontainebleau, 1685). Néanmoins, une brèche dans la doctrine de l'État est désormais ouverte. Les révolutionnaires ne manqueront pas, en 1789, de briser le fondement religieux de l'État en adoptant une constitution civile pour le clergé et en proclamant la liberté d'opinion et de culte comme un droit inaliénable de la personne humaine.

4. L'autonomisation de la raison politique ?

En France, la politique de pacification qui suit les conflits de religion ne met pas simplement un terme à la pire guerre civile que le pays ait connu depuis plusieurs siècles. Elle est aussi un facteur de développement du droit comme instrument d'organisation de la vie sociale. La raison en est simple : l'intensité de la querelle théologique et la fracture sociale entre les deux camps rendent impossible, à la fin du XVI^e s., un compromis sur le terrain religieux. La réconciliation ne peut être désormais que politique, à défaut d'être spirituelle : si catholiques et protestants ne sont pas parvenus à se retrouver unis en une même religion, ils peuvent s'entendre pour cohabiter dans un même royaume. Les partisans de la réconciliation sont bien conscients, à cet égard, que seuls des principes neutres et abstraits, éloignés des références sacrées, peuvent permettre de trouver des arrangements concrets assurant la sécurité et la liberté de culte aux deux communautés.

De fait, les textes d'apaisement qui établissent la paix révèlent subitement

l'importance que peut jouer le droit dans la régulation des rapports entre communautés. Tout un arsenal de règles laïques voit ainsi le jour en quelques années. Ces règles prennent forme, au niveau national, dans les édits royaux qui fixent les droits généraux des protestants. L'Édit de Nantes, par exemple, érige la parité (ou « représentation égale ») en principe juridique alors que l'idée était jusque-là largement inconnue du droit public. Mais ce sont surtout les villes qui sont le théâtre et l'enjeu du nouveau droit. C'est en effet dans les centres urbains que la cohabitation entre catholiques et protestants pose le plus de difficultés : du fait de l'importance du négoce, des mouvements de départs et d'installations, de la promiscuité sociale, c'est là que s'expérimente concrètement l'apprentissage de la biconfessionnalité. À cet égard, l'évolution du vocabulaire juridique donne la mesure de la transformation des normes qui règlent la vie sociale : les notions de « majorité » (qui suppose l'existence d'une « minorité »), d'« unanimité » ou de « concorde » (qui entendent dépasser les clivages existants), de « parité », d'« équité » ou d'« égalité » (qui impliquent de comparer des situations différentes) ne sont en rien religieuses. Elles permettent de réguler pacifiquement des différends et d'établir des compromis entre des parties reconnues comme distinctes, là où la religion jugeait traditionnellement les comportements humains au regard des règles de la communauté tout entière.

On le voit, dans le contexte de pacification, le droit savant joue un nouveau rôle : garantir la concorde entre communautés et la protection des droits. Il est l'instrument par lequel se développent de nouvelles règles impersonnelles et abstraites. La paix religieuse a ainsi pour conséquence inattendue de favoriser l'essor de la « raison » en politique. En effet, l'État perd sa vocation à mettre en œuvre les lois de Dieu dans un royaume unifié par le christianisme romain ; il est reconnu essentiellement comme un garant de la paix sociale et ses lois n'ont d'autres fins que d'organiser les relations entre des communautés reconnues dans leur singularité. Pour de nombreux historiens (p.e. S. Eisenstadt, O. Christin), le cas français serait symptomatique d'une évolution plus générale en Europe : les premières paix de religion établiraient non seulement la liberté de conscience, mais elles consacraient pour la première fois les idées de pluralisme et de tolérance dont se réclament les démocraties modernes. La paix de Kappel (1531) qui reconnaît les clivages confessionnels des cantons suisses, la paix d'Augsbourg (1555) qui consacre les divisions religieuses entre États du Saint Empire, la paix d'Amboise (1563) et surtout l'édit de Nantes (1598) en France, auraient posé les premières fondations de l'État de droit. En favorisant l'introduction de principes laïcs modernes et en contribuant à renforcer le rôle du droit dans le fonctionnement de la vie politique, elles auraient ainsi représenté

une première inflexion vers l'idée moderne d'un État neutre qui, sous l'arbitrage du roi, est le garant d'une loi générale protégeant les droits et les libertés.

§ 2. DES IDÉES ANTI-ABSOLUTISTES AUX PREMIÈRES DOCTRINES DE LA LIBERTÉ (XVII^e-XVIII^e S.)

À la fin du XVI^e s, les monarchomaques constituent d'ardents partisans du régime tempéré. Mais leurs arguments, forgés dans le contexte de la guerre civile, pamphlétaires et trop peu théoriques, ont bien du mal à survivre une fois la paix réalisée. La seule force qui ose encore défier la monarchie autoritaire est la noblesse. Celle-ci n'entend pas renoncer à ses droits et privilèges. Elle fait le choix de la confrontation et, dans ce but, soutient une littérature radicalement anti-absolutiste. C'est néanmoins à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e s., alors que l'Europe voit naître les Lumières et présente les deux visages contrastés de la France absolutiste et de l'Angleterre modérée, que sont formulés des thèses nouvelles projetant de diviser le pouvoir pour mieux limiter le risque du despotisme. Le mouvement libéral est alors en train de naître.

A. De l'opposition catholique à la résistance aristocratique

On aurait tort de croire que le triomphe de l'absolutisme monarchique, à la fin du XVI^e et au XVII^e s., a concouru à la disparition immédiate des règles traditionnelles limitant les pouvoirs de la couronne. Certes, le principe de toute-puissance de l'État ne cesse de gagner du terrain durant cette période. Mais les théoriciens de l'absolutisme (pour la plupart des juristes) ne contestent pas la légitimité des règles héritées du passé. Ils entendent simplement les interpréter dans un sens favorable au roi. Les « lois fondamentales » ne disparaissent pas,

pas plus que les institutions représentatives du royaume qui entendent bien jouer un rôle de contre-pouvoir.

Initialement, ces diverses institutions ont pour vocation de jouer un rôle de conseil auprès du roi. Elles sont donc créées dans le but de renforcer la monarchie. La cour du roi (*curia regis*), forgée sur le modèle des cours féodales, est à l'origine un conseil politique associant la grande noblesse du royaume, même si elle s'ouvre de plus en plus à des conseillers spécialisés issus du monde des villes. L'assemblée des états rassemble quant à elle des membres du clergé, des nobles et des bourgeois. Elle est initialement créée pour permettre au roi de rallier des soutiens dans le royaume (elle est convoquée pour la première fois par Philippe le Bel en 1302 lors de ses démêlés avec le pape Boniface VIII). Le parlement n'est au début qu'un tribunal royal émanant de la cour du roi et chargé de délibérer dans le domaine judiciaire. Devenu permanent, son modèle est progressivement reproduit dans les provinces. À partir du XVI^e s., les parlements commencent à revendiquer des fonctions extra-judiciaires et, de cour de justice, se transforment lentement en assemblées politiques. En Angleterre, le terme « parlement » désigne à l'origine la cour du roi dans son ensemble, associant deux chambres (composées de barons, de représentants des comtés et de membres du clergé) qui commencent à siéger séparément dès le XIV^e s.

À la fin du Moyen Âge, alors que le roi parvient à affirmer une réelle autorité et que les institutions seigneuriales disparaissent, ces institutions se mettent peu à peu à revendiquer un rôle politique. C'est de là que partiront les principaux mouvements d'opposition au roi. En France, ce sont les états généraux qui, au XVI^e s., seront le principal lieu de contestation du pouvoir monarchique. Mais n'étant plus réunis aux XVII^e-VIII^e s., ils seront remplacés dans ce rôle par les parlements, en particulier le puissant Parlement de Paris. C'est là que prennent forme les deux grands mouvements de résistance aristocratique à la monarchie française : la Ligue et la Fronde.

1. La pensée de la Ligue

Ce n'est pas le moindre paradoxe des guerres de religion que d'avoir donné naissance, en France, à une doctrine catholique anti-absolutiste qui s'inspire largement de la pensée protestante. Plusieurs hommes d'Église, relayant la haine d'une partie de la haute noblesse française envers le roi Henri III et, surtout, craignant de voir aboutir les revendications des « hérétiques » huguenots en matière de culte, décident de porter leurs attaques contre la couronne. Le parti

catholique semble défendre une idée maîtresse tout entière contenue dans la devise inébranlable : « une Foi, une Loi, un Roi ». Selon cette dernière, la religion est le ciment du royaume. Toute menace pesant sur l'intégrité de la monarchie chrétienne doit être combattue. C'est cet attachement inébranlable à la religion qui conduit le parti catholique en 1593 — alors qu'Henri de Navarre, chef des huguenots et héritier de la couronne de France, refuse encore d'abjurer sa religion pour monter sur le trône — à préférer le fondement religieux de la monarchie à son fondement national. Mieux vaut un roi catholique étranger qu'un roi français et protestant sur le trône de France : « Les vrais héritiers de la Couronne, ce sont ceux qui sont dignes de porter le caractère de Dieu [...]. De quelque nation qu'il soit, étant catholique et rempli de piété et de justice, comme venant de la main de Dieu, cela nous est indifférent. Nous n'affectons pas la nation, mais la religion » (*Dialogue du maheustre et du manant*, 1593).

En fait, la pensée catholique épouse largement le contexte de la guerre. Si les catholiques prennent clairement position en faveur des règnes d'Henri II et François II, la radicalisation du conflit dans les années 1570-1580 les fait subitement changer de doctrine. C'est notamment sous l'impulsion de la Sainte Ligue, coalition princière formée en 1576, et plus encore après l'assassinat de son chef Henri de Guise par les hommes d'Henri III (1588), qu'une littérature catholique particulièrement violente s'en prend à une institution monarchique jugée incapable de répondre à la menace de l'hérésie. Cette littérature est certes motivée par des considérations religieuses et morales : la défense de la chrétienté et la condamnation de la tyrannie. Mais elle répond aussi aux ambitions des élites féodales qui voient là l'occasion inespérée d'imposer au roi le principe d'un régime mixte rétablissant l'aristocratie dans ses privilèges. Dès 1576, le parti catholique formule clairement un programme de réformes allant dans ce sens : restitution des droits, prééminences, franchises et libertés anciennes aux provinces et aux états du royaume ; défense des droits des parlements et des officiers ; tenue régulière des états généraux. Plus surprenant, les chefs de la Ligue en viennent à soutenir le principe de la monarchie élective (contre le principe héréditaire). La raison en est simple : lorsque l'héritier dynastique du trône de France devient Henri de Navarre en 1584, il leur apparaît urgent de défendre une règle de désignation du roi favorisant la candidature d'un prétendant catholique.

Sur le fond, les libelles catholiques puisent largement leurs arguments dans les écrits protestants au point qu'il est parfois difficile de distinguer ceux-ci de ceux-là. Tout au plus peut-on y observer une radicalisation des idées anti-absolutistes. On doit à Jean Boucher les premières attaques à l'endroit d'Henri III (*De la juste*

abdication d'Henri III, 1589). Il est à ce titre le principal inspirateur des idées de la Ligue. Curé de Saint-Benoît et recteur de l'université de Paris, il réussit le tour de force de concilier deux idées difficilement compatibles : la monarchie a pour origine la volonté de Dieu, mais le roi détient son pouvoir d'une délégation du peuple. Il en conclut ainsi que le pape a le pouvoir de délier le peuple de son devoir d'obéissance lorsque le roi contrevient manifestement aux lois de Dieu. Il appartient alors au peuple de reprendre sa souveraineté en déposant le roi et, si cela est nécessaire, en l'exécutant. Or, selon Boucher, les griefs envers Henri III ne manquent pas : le roi est coupable à la fois d'assassinat (celui du duc de Guise, chef de la Ligue) et d'hérésie (par sa tolérance envers les réformés). La Ligue concrétise immédiatement l'appel au régicide, ce que le parti protestant n'avait osé faire : l'année de la publication des thèses de Boucher, le jeune moine Jacques Clément assassine le roi.

Cette politique du tyrannicide sera par la suite justifiée à plusieurs reprises, notamment par le théologien français Guillaume Rose (*De la juste autorité de la République chrétienne contre les rois impies*, 1590) et par le jésuite espagnol Juan de Mariana de la Reina (*Du roi et de la royauté*, 1599). Ces thèses, guidées par l'intransigeance du parti catholique et sa haine de l'hérésie, en appellent au meurtre comme moyen ultime de défendre la « vraie religion ». Elles seront unanimement condamnées par la Sorbonne, par le Parlement de Paris et par l'ordre des Jésuites, après l'assassinat d'Henri IV. Il reste néanmoins un paradoxe de taille : les catholiques extrémistes, ennemis de la liberté religieuse (qu'ils voient comme une abdication de la foi), en viennent à défendre, pour des raisons de circonstance, trois points de doctrine qui ouvrent des perspectives modernes et inspireront la pensée de 1789 : le principe de la délégation du pouvoir par le peuple, le droit de résistance à la tyrannie et la légitimité des assemblées représentatives.

La doctrine catholique retrouve une plus grande sérénité dans le contexte de paix relative du début du XVII^e s. Elle renoue avec la tradition modérée de la scolastique, redécouverte quelques décennies plus tôt en Espagne par le dominicain Francisco de Vitoria (v. 1492-1546), théologien connu pour sa connaissance exceptionnelle du thomisme. Elle est remise au goût du jour par deux jésuites de grande réputation, l'un espagnol, Francisco Suarez (1548-1617), l'autre italien, Robert Bellarmin (1542-1621). Les deux théologiens critiquent la théorie du droit divin, excessive à leurs yeux. Ils soutiennent que le pouvoir appartient à la communauté dans son ensemble. La monarchie puisant sa légitimité dans l'adhésion du peuple, aucun royaume ne peut être confisqué par un homme ou par une coterie d'aristocrates. Suarez emprunte aux

monarchomaques la métaphore du contrat social pour affirmer que le roi ne peut gouverner sans consentement populaire (*La défense de la foi catholique*, 1613). Bellarmin, qui a recouru dès ses *Controverses* (1586-1593) à une thèse très similaire, souligne que le peuple a un devoir de désobéissance lorsque le prince contrevient aux lois de la morale et de la justice. Considérant l'origine populaire du pouvoir, il en vient même à nuancer fortement l'autorité du pape en matière temporelle : dans ce domaine, le pontife romain ne peut agir qu'*indirectement* puisque le pouvoir séculier (qui vient de Dieu) est transmis au roi par l'intermédiaire du peuple.

2. La Fronde ou l'ultime résistance princière

Le milieu du XVII^e s. est l'occasion en France d'une nouvelle réaction anti-absolutiste qui, cette fois-ci, n'est plus liée au contexte des guerres de religion. La « Fronde » est initialement une action de résistance des parlements (1648-1649) à la politique autoritaire de la régente de France, Anne d'Autriche, et de son premier ministre, le cardinal Mazarin. Elle se transforme en conflit beaucoup plus grave dans les années qui suivent (1649-1653), opposant une partie des princes du royaume à la couronne de France. Les troubles ont pour origine le mécontentement de la noblesse qui a dû renoncer à une partie de ses privilèges face à la politique centralisatrice de Richelieu (années 1630-1640). Profitant de la minorité de Louis XIV, de la faiblesse des finances de l'État, de l'impopularité de Mazarin et de l'agitation populaire grandissante (conséquence de la crise économique et des mesures fiscales pénalisantes), les parlementaires de Paris saisissent le prétexte d'un édit royal gelant leur traitement pour tenter un coup de force. Ils rendent ainsi un arrêt d'union, le 13 mai 1648, invitant les représentants des autres cours souveraines à se réunir en Grand Conseil et délibérer sur les abus de l'État. Contestant le principe d'indivisibilité de la souveraineté royale, s'érigeant en corps politique, les parlementaires osent alors établir une liste de doléances et de propositions dont l'application conduirait inévitablement à l'instauration d'une monarchie parlementaire. Le projet échoue face à la détermination de Mazarin qui, après avoir assiégé Paris, obtient la paix de Rueil (1649). Mais à cette crise succède alors une seconde Fronde, celle des princes de sang du royaume (les princes de Condé et de Conti, la duchesse de Longueville, le cardinal de Retz, le maréchal de Turenne, les ducs de Beaufort et de La Rochefoucauld). Beaucoup plus violente, elle est marquée par une série de complots et d'intrigues contre l'autorité royale, puis par des conflits armés qui

plongent le royaume dans un état d'anarchie.

À la différence des troubles de la fin du XVI^e s., la crise, malgré son ampleur, n'ouvre guère de luttes de doctrine. L'absolutisme est combattu avant tout sur le terrain politique, d'abord par le coup de force constitutionnel des cours souveraines, puis par la conjuration et la déstabilisation militaire de la couronne. La campagne menée contre le pouvoir s'appuie sur toute une série de pamphlets et de libelles, les « mazarinades », condamnant avec violence l'action du cardinal italien, mais sans grande cohérence théorique. La crise voit néanmoins ressurgir une dernière fois le débat sur le partage de la souveraineté : contre la conception bodinienne alors en vogue, les parlementaires, dans leurs déclarations, défendent clairement l'hypothèse d'un pouvoir justement réparti associant, par l'intermédiaire des assemblées représentatives, toutes les forces du royaume. Un ouvrage se dégage par la cohérence de sa doctrine même s'il n'apporte guère d'arguments nouveaux : les *Maximes véritables et importantes pour l'institution du Roi* (1652) de Claude Joly. Tout en affichant sa fidélité à l'institution monarchique, il reprend l'idée du contrat pour rappeler l'origine populaire de la royauté et justifier le droit légitime du peuple à se révolter contre les agissements cruels du tyran.

La Fronde constitue la dernière grande résistance féodale au processus de centralisation monarchique en France. Elle ne survit pas aux divisions des frondeurs (dont certains, comme Turenne, se rallient à la couronne). Son échec marque le triomphe des conceptions absolutistes. Celles-ci dominent toute la fin du XVII^e s. Une aspiration nouvelle à l'équilibre des pouvoirs, néanmoins, ne tarde pas à émerger. Elle prend appui sur l'exemple de la constitution d'Angleterre et défend une valeur nouvelle en plein essor : la liberté.

B. La naissance du libéralisme politique

La « Glorieuse révolution » anglaise de 1688-1689 est le point de départ d'une réflexion fondamentalement nouvelle sur la justice et les droits. Peu avant cette révolution qui ne vît point le sang couler, le roi Jacques II s'était rapproché de Louis XIV, menait une politique répressive et, surtout, s'était converti au catholicisme (dans un royaume désormais majoritairement protestant). En 1688,

heurtée par les agissements du roi, l'aristocratie fait alors appel au gendre de ce dernier, Guillaume d'Orange. Celui-ci, à la tête d'un corps armé, parvient à mettre en fuite la famille royale. Avant de monter sur le trône, il accepte solennellement une *Déclaration des droits* (*Bill of Rights*, 1689) qui, en donnant des pouvoirs majeurs au Parlement de Westminster et en proclamant la supériorité de la loi, fait entrer l'Angleterre dans l'ère de la monarchie constitutionnelle. Le modèle d'équilibre des pouvoirs qui en résulte, associé à l'indignation face à la politique répressive menée par Louis XIV à l'égard des calvinistes, incite alors de nombreux auteurs à défendre la nouvelle constitution d'Angleterre pour sa tolérance et sa prudence.

De nombreux exilés français, comme Pierre Jurieu, se contentent de critiquer l'absolutisme de Louis XIV et reprennent les idées de l'origine populaire du pouvoir et du contrat pour défendre le principe d'une souveraineté « limitée » ou « partagée ». Ils en appellent, dans la lignée de Théodore de Bèze ou du juriste hollandais Hugo Grotius, au légitime droit de désobéissance. Cette attitude se maintiendra dans la première partie du XVIII^e s., en particulier sous la plume de l'école suisse du droit naturel (Jean de Barbeyrac, Jean-Jacques Burlamaqui).

Il reste qu'une pensée plus constructive voit le jour à la croisée des XVII^e et XVIII^e s. Elle apporte des éclairages particulièrement décisifs sur la possibilité d'une répartition des pouvoirs. Elle pose aussi les bases d'une conception des droits centrée sur l'idée de liberté. Ainsi, se forgent les premiers arguments du libéralisme politique à partir desquels s'établira la vision moderne d'un État garant des droits des individus. Avant d'aborder les œuvres pionnières qui ont donné naissance aux thèses libérales, notamment celles de John Locke et de Montesquieu, on voudrait revenir sur quelques dimensions essentielles de ce courant de pensée.

1. À l'origine de la pensée libérale

Ce que l'on appelle aujourd'hui le libéralisme ne constitue pas un courant doctrinal unifié, pas plus qu'il ne reconnaît une seule autorité intellectuelle fondatrice. Il désigne une sensibilité philosophique qui prend sa source dans l'Angleterre de la fin du XVII^e s. et se développe aux XVIII^e et XIX^e s. sous l'impulsion de divers auteurs. Il s'enrichit d'influences multiples dans les domaines de la réflexion morale, politique ou économique. Jusqu'au milieu du XIX^e s., il s'élabore de façon diffuse et n'est pas identifié comme un mouvement

d'idées spécifique.

La genèse d'une notion

La notion de « libéralisme » est postérieure aux premières œuvres qui donnent naissance à la tradition philosophique du même nom. Certes, le terme « libéral » apparaît dès le Moyen Âge, mais dans un sens bien différent de la signification contemporaine. Le mot évoque alors la générosité : l'homme libéral est capable de « libérer », donc de « libéralités ». On parle aussi d'« arts libéraux » pour désigner, dans le domaine des connaissances savantes, tous les savoirs qui font appel à la raison humaine et ont une utilité technique, par distinction avec la théologie (voir [chapitre 2](#)). La notion ne prend son sens actuel qu'à la fin du XVIII^e s., sous la plume de Mirabeau, de Paine et de Jefferson. Pour eux, « libéral » s'oppose à « despotique ». Le mot est ainsi connoté positivement pour désigner toute attitude favorable à la défense des libertés individuelles et politiques. Entre-temps, il a été utilisé par Adam Smith dans sa description des libertés économiques (*De la richesse des nations*, 1776). Il se diffuse lentement en Europe au XIX^e s. (p.e. création d'un « parti des Libéraux » espagnol en 1812).

Le terme « libéralisme », quant à lui, apparaît pour la première fois entre 1819 (sous la plume du philosophe Anon) et 1823 (dans le lexique de Claude Boiste). Il ne se vulgarise dans le langage politique qu'après 1848, à une période où le terme « socialisme » connaît un succès sans précédent. Contre les thèses socialistes qui condamnent les conceptions individualistes de la Révolution française, le libéralisme désigne alors clairement une sensibilité philosophique et politique qui revendique le primat de la liberté individuelle sur les autres valeurs. Dans le domaine économique, on ne parle guère encore de libéralisme, auquel on préfère le terme de « libre-échange ». Ce n'est qu'à la toute fin du XIX^e s. que la distinction est opérée entre libéralisme politique et libéralisme économique.

Une très grande diversité de courants d'idées a contribué à l'émergence du libéralisme et il est bien difficile de réduire ce dernier à une seule définition. Les philosophes libéraux se retrouvent néanmoins autour d'une intuition majeure : la société est d'autant plus juste et harmonieuse qu'elle reconnaît une étendue importante à l'autonomie et à la liberté de l'individu. C'est donc la primauté de l'individu et, partant, le refus des formes de contrôle exercées par la collectivité sur l'être humain (dans les domaines politique, économique et religieux) qui constitue le socle commun des philosophies libérales. Dans tous les domaines,

les libéraux s'appuient sur trois grandes revendications inextricablement mêlées. Premièrement, ils préfèrent le principe de liberté à celui d'autorité. Ils ne sont pas hostiles à l'ordre, mais celui-ci n'a d'autre légitimité que de protéger la liberté. Ils conçoivent la liberté comme un attribut individuel : elle est le droit de tout être humain à l'autonomie et à la sécurité (dans la vie sociale et politique), à l'expression libre des pensées et des opinions (dans le domaine moral ou religieux), à la propriété et à l'initiative privée (dans l'ordre économique). La liberté s'appuie à cet égard sur une éthique de responsabilité, c'est-à-dire qu'elle suppose que l'individu dispose d'une aptitude naturelle à déterminer et à réaliser ce qui est bien pour lui. Deuxièmement, les libéraux considèrent que la vie privée a une valeur supérieure aux buts poursuivis par la société dans son ensemble. La priorité doit ainsi être accordée à la sphère domestique, car celle-ci est le lieu où l'être humain construit son existence et réalise son bonheur. À cet égard, toutes les institutions collectives qui encadrent l'individu — à commencer par l'État — ne peuvent avoir d'autre but que de protéger la vie privée. En conséquence, et troisièmement, il appartient de mettre en œuvre les moyens de contrôler et de limiter tous les pouvoirs, de façon à protéger les droits des individus contre les abus d'autorité. Les libéraux sont sur ce point les plus farouches opposants de tous les systèmes politiques autoritaires (que ces derniers se revendiquent de droite comme de gauche).

Le doute sur les fins du pouvoir civil

La pensée libérale, à son origine, est guidée par des motivations politiques : l'objectif des premiers libéraux est de protéger les libertés contre le pouvoir arbitraire de l'État. La réflexion de Locke et de Montesquieu, qui se poursuivra avec Constant et Tocqueville, exprime un doute sur les *fins* du pouvoir civil. Elle opère un renversement de perspective en substituant à la question classique « *le gouvernement politique est-il conforme à l'ordre immuable naturel et divin, reproduit par la tradition des hommes ?* », une interrogation sur la finalité du pouvoir : « *le gouvernement politique est-il conforme aux buts que se fixe la société et aux valeurs qui l'inspirent ?* ». Les premiers libéraux abandonnent définitivement les prémisses de la pensée médiévale selon lesquelles tout pouvoir repose sur un principe fondamental, une « essence » (définie par les origines divines, naturelles ou historiques du pouvoir). Ils refusent également l'argumentation juridique (inspirée de Bodin et de sa théorie de la souveraineté) selon laquelle l'État est défini par ses caractéristiques internes. Autrement dit, ils invitent à ne pas forcément reproduire l'ordre existant, à ne pas accepter la

domination de l'État comme une fatalité.

Ils encouragent au contraire à s'interroger sur les fins du pouvoir. Ces fins n'étant plus irrémédiablement fixées par des principes supérieurs, elles peuvent être soumises au questionnement philosophique. Une telle approche était déjà présente chez les premiers théoriciens du contrat social (le but du contrat n'est-il pas de permettre aux hommes de réaliser ce qui est bien pour eux ?). Mais ces théoriciens se focalisaient sur la tyrannie, considérée comme la dégradation d'un ordre monarchique ancien. Le but recherché était principalement la sécurité des individus. Avec les penseurs libéraux, la fin de l'association politique devient infinie : s'appuyant sur la conception moderne des droits, l'association n'a pas pour seul objectif de protéger l'homme du despotisme, mais de lui permettre de réaliser pleinement son existence.

Les grands principes du libéralisme politique

Les premières théories politiques libérales sont encore largement imprégnées par le souci de protéger l'homme contre les abus du pouvoir. Elles reposent à cet égard sur cinq grands principes fondateurs.

Le premier est le refus de l'absolutisme. Pour les premiers libéraux, le pouvoir absolu de l'État est le terreau du despotisme. Pour limiter l'arbitraire politique, la seule solution consiste d'une part à empêcher la concentration du pouvoir au sein de l'État, d'autre part à protéger les différents « corps intermédiaires » formant la société hors de l'État (on parlera, à partir du XIX^e s., de la « société civile »).

Le deuxième principe est la figure inversée du premier : la défense de la liberté. L'homme est libre, en effet, lorsqu'il n'est pas inquiété par l'État. Comme on le verra, la liberté sera élargie au XVIII^e s. à l'ensemble des « droits naturels » et, à la Révolution française, aux « droits civiques » (voir [chapitre 5](#)). Dans les premières théories, toutefois, elle est étroitement associée à deux problématiques centrales. Elle est liée tout d'abord à la sécurité et à la propriété. Dans ce cas, l'État ne peut s'en prendre ni aux personnes ni à leurs biens. La liberté est liée ensuite à la liberté religieuse. Dans ce cas, l'État ne doit se mêler ni des opinions religieuses ni des convictions morales des individus. Dans le prolongement de la pensée réformée, le libéralisme insiste à cet égard sur le droit du « for intérieur », qui sera élargi un peu plus tard à la « liberté de conscience ». Aucun pouvoir, quel qu'il soit, ne peut avoir la prétention d'orienter la conscience individuelle.

Le troisième principe du libéralisme politique est le pluralisme. Comme la liberté, il exprime le refus de l'absolutisme. Mais contrairement à la liberté, il n'est pas une valeur en soi ; il est simplement un principe d'organisation de la vie sociale. Il est la garantie qu'un pouvoir peut être arrêté à tout moment par un autre pouvoir, qu'un groupe sera toujours limité par l'existence d'autres groupes, qu'une opinion sera éternellement confrontée à une autre opinion. Aucun élément, dans la société, ne peut donc aspirer à l'hégémonie et opprimer tous les autres. Ce pluralisme doit caractériser en premier lieu le fonctionnement de l'État : le pouvoir institutionnel a vocation à être divisé en plusieurs entités. Mais le pluralisme doit aussi affecter la vie en société : toutes les minorités (notamment religieuses) ont droit à être protégées ; aucune ne peut être brimée par la majorité.

Le quatrième principe est la souveraineté du peuple. La pensée libérale est moderne en ce qu'elle considère que le pouvoir civil ne relève pas du gouvernement de Dieu, mais reste une affaire proprement humaine. L'idée du peuple souverain ne fait pas pour autant des penseurs libéraux des défenseurs de la démocratie. La souveraineté, pour les libéraux, désigne simplement l'origine du pouvoir. Elle ne justifie pas que son exercice soit confié au peuple, bien trop vaste et bien trop ignorant pour gouverner. Concrètement, elle permet avant tout de contester la thèse du droit divin aux XVII^e et XVIII^e s. En 1789, elle permettra d'abattre l'Ancien régime. Mais il faudra attendre le milieu du XIX^e s. pour que la pensée libérale commence à se fondre dans la pensée démocratique.

La méfiance à l'égard du pouvoir concentré d'une part, à l'égard de la démocratie directe d'autre part, justifie le cinquième principe libéral : la défense du gouvernement représentatif. Les représentants sont les délégués de la société *dans* l'État : ils garantissent que le pouvoir s'exerce sous le contrôle de ceux qui lui obéissent. Ils sont la première condition pour que s'instaure un régime modéré interdisant à l'État de dépasser ses prérogatives. Concrètement, les premiers libéraux sont de fervents partisans de la monarchie parlementaire incarnée depuis 1689 par le régime anglais. Celui-ci est clairement identifié, face à l'absolutisme français, comme la concrétisation moderne de la constitution mixte.

Ces cinq principes du libéralisme politique forment ce que certains historiens des idées appellent le « libéralisme constitutionnel ». L'expression désigne les différentes théories qui, à la suite de la révolution anglaise, aspirent à lutter contre le despotisme monarchique par une transformation de son architecture institutionnelle. C'est essentiellement grâce à une nouvelle organisation de l'État, privilégiant le pluralisme et la séparation des pouvoirs, que leurs auteurs

entendent protéger les libertés civiles et politiques. Sans conteste, J. Locke est le père fondateur de cette approche libérale convaincue de la nécessité de réformer le gouvernement civil.

2. John Locke et les limites du pouvoir civil

Médecin et philosophe anglais, John Locke (1632-1704) est l'auteur d'une œuvre centrale publiée tardivement (il a alors plus de 55 ans) : le *Traité du gouvernement civil* (1689). Les deux livres du *Traité* réunissent les idées fondatrices du libéralisme politique. Écrits probablement avant la révolution de 1688-1689, ils constituent une réplique cinglante aux thèses absolutistes qui ont dominé l'Angleterre de Jacques II. Contre tous les arguments en faveur du pouvoir absolu du souverain, Locke y développe un système philosophique affirmant la nécessité d'une limitation stricte du pouvoir d'État.

Les œuvres de jeunesse de Locke ne le prédisposaient pourtant guère à contester l'autoritarisme monarchique. Les thèses qu'il soutient dans les années 1660 — alors que l'Angleterre sort de l'expérience cromwellienne et de quinze ans de violences et de persécutions religieuses (opposant protestants modérés, fanatiques puritains et catholiques) — ne sont pas très éloignées des positions absolutistes. L'un de ses premiers écrits politiques, le *Magistrat civil* (1660), associe les lois humaines à des œuvres de Dieu sur terre. Le « magistrat » (le roi) y détient des droits très étendus, notamment celui de légiférer dans le domaine religieux afin de protéger la société du fanatisme et de la cruauté des hommes.

Assez rapidement, néanmoins, le philosophe anglais prend conscience de la nécessité d'appliquer un principe de « prudence » en politique. Convaincu de l'incapacité du roi à imposer une direction universelle en matière de religion, il en appelle ainsi à recourir à la tolérance à l'égard des sectes et Églises protestantes (*Essai sur la tolérance*, 1667). Il est ainsi, avec Baruch Spinoza (*Traité théologico-politique*, 1670), l'un des premiers auteurs modernes à faire de la liberté de pensée un droit inaliénable de tout être humain. Il ne parvient pas pour autant à se défaire d'une vision traditionnelle centrée sur l'action du Créateur, source unique de la « loi naturelle » dont les hommes s'inspirent pour gouverner.

Impliqué dans des intrigues contre les Stuarts, Locke doit s'exiler en Hollande. Ce n'est qu'après la chute de Jacques II qu'il ose revenir en Angleterre et y publier son *Traité du gouvernement civil*. Le premier livre est consacré à contester vigoureusement la thèse du droit divin développée par

Robert Filmer dans *De Patriarcha* (1680). Le second s'attaque aux arguments de Hobbes et de son *Léviathan* (1651). C'est dans ce second livre que le philosophe anglais, reprenant la thèse hobbesienne du contrat (dont il entend réfuter les conclusions), expose ses arguments les plus originaux. Toute sa démonstration vise à montrer que le consentement au pouvoir civil (par le contrat) ne peut contraindre les hommes à abandonner leurs droits naturels. Dès sa présentation de l'état de nature, Locke conteste les idées de Hobbes : il considère que les hommes, dans leur condition naturelle, vivent dans la concorde, la solidarité et la justice, là où son aîné estime que les hommes sont en guerre permanente. Néanmoins, admet Locke, la propriété et le commerce sont des sources d'inégalité qui compromettent les chances de paix. Aussi est-il nécessaire que les individus réalisent un pacte social afin de s'unir et déléguer leur souveraineté à un gouvernement civil capable de sanctionner les violations de la loi naturelle.

Le contrat, les droits naturels et les fins du gouvernement civil

Locke se réapproprie donc l'idée de contrat, popularisée au début du siècle par Grotius et reprise dans un sens autoritaire par Hobbes. Il considère que tout gouvernement prend sa source dans le consentement des hommes qui décident de s'assembler afin de lutter contre le désordre et fonder les règles d'une vie sociale harmonieuse. Le philosophe anglais introduit à ce niveau une innovation capitale en distinguant la société et le pouvoir civil — alors que, jusque-là, la philosophie considérait la société, le corps politique et le pouvoir qui l'incarne comme une seule entité. Locke considère en effet que le passage de l'état de nature à l'état social s'opère en deux temps : les hommes réalisent un premier pacte afin de consentir à la formation de la société ; dans un second temps, ils conviennent par un deuxième pacte de se donner un gouvernement. Cette distinction opérée entre ce que l'on appellera bientôt la « société civile » (lieu de la vie sociale) et l'État (lieu de la vie politique) deviendra classique dans le discours libéral, en particulier sous l'impulsion d'Adam Smith et des économistes classiques.

S'il reprend la fiction contractualiste rendue célèbre par le *Léviathan*, Locke en tire néanmoins des conclusions radicalement opposées. Rien n'est plus absurde, selon lui, que d'abandonner tous ses droits au pouvoir souverain. Si les hommes renoncent à une part de leur liberté pour s'associer, c'est bien dans le but de *conserver* leurs droits naturels et non de les perdre. Leur renonciation n'a de sens que parce qu'elle leur apporte une situation plus favorable que celle de

leur vie naturelle. « Le pouvoir législatif [...] n'étant autre chose que le pouvoir de chaque membre de la société [...] [il] ne saurait être plus grand que celui que toutes ces différentes personnes avaient dans l'état de nature, avant qu'ils entrassent en société » (XI, § 135). Pour justifier cette position, Locke réduit le rôle du pouvoir civil à sa *fin*, qui est sa seule raison d'être. Cette fin est définie au moment où les hommes décident de s'associer. Elle ne souffre d'aucune ambiguïté : « la grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société [est] de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos » (la notion de « propriété » étant entendue chez Locke au sens large : garantie des biens, sécurité des personnes et même liberté). Aussi, le pouvoir civil n'a qu'une seule fin : « conserver la société et, autant que le bien public peut le permettre, chaque membre et chaque personne qui la compose » (XI, § 134). Inversement, il « ne saurait jamais avoir le droit de détruire, de rendre esclave, ou d'appauvrir, à dessein, aucun sujet » (XI, § 135). Le pouvoir absolu est donc condamnable, car il ne saurait « s'accorder avec les fins de la société et du gouvernement ».

Ainsi émerge de la théorie du contrat de Locke trois grands principes du libéralisme politique. Tout d'abord, il existe des droits naturels « inaliénables » (comme la liberté ou la propriété), ce qui veut dire qu'aucun pouvoir ne peut les confisquer, mais aussi qu'aucun homme ne peut les céder (puisqu'ils lui appartiennent en propre). Ensuite, le gouvernement civil a des pouvoirs limités par les *fins* qui lui sont assignées. À la différence des théories de la souveraineté (voir [section 1](#)), les fins de l'État ne résident pas dans l'État lui-même : elles lui sont extérieures et, partant, constituent autant de limites qui circonscrivent son pouvoir. Enfin, conséquence logique, la délégation de souveraineté au pouvoir civil est provisoire. Elle ne peut être définitive comme l'affirmait Hobbes. Elle peut être retirée dès que les dirigeants deviennent tyranniques et que la confiance est ainsi rompue avec le peuple. La résistance à l'oppression devient alors légitime : « quand les législateurs s'efforcent de ravir et de détruire les choses qui appartiennent en propre au peuple, ou de le réduire dans l'esclavage [...], ils se mettent dans l'état de guerre avec le peuple, qui, dès lors, est absous et exempt d'obéissance à leur égard » (XIX, § 222).

Le respect de la loi et la distinction des pouvoirs

Au-delà des conclusions inédites projetées par sa théorie du contrat, Locke formule des arguments éclairants sur l'organisation concrète du pouvoir et fixe ainsi certains traits essentiels de la conception moderne de l'État. Il envisage tout

d'abord le respect de la loi comme l'une des garanties fondamentales de la protection des droits naturels. À partir du moment où les hommes se donnent un gouvernement pour préserver la liberté, la sécurité et la propriété, il est nécessaire qu'ils se donnent des lois stables et qu'ils les respectent scrupuleusement. Cet impératif est si fondamental qu'il ne concerne pas seulement les sujets : il s'applique aussi au législateur. Là est sans doute l'apport le plus essentiel de Locke dans la mesure où l'argument fixe déjà, dans le principe, l'une des revendications centrales du constitutionnalisme du XVIII^e s. : la garantie de la primauté du droit. Seul un État respectueux du droit peut agir avec bienveillance et ne pas verser dans la tyrannie. Il reste que Locke n'arrive pas encore à s'émanciper de l'idée classique de « loi naturelle » qui continue, selon lui, d'être le fondement nécessaire de la loi positive.

Locke est aussi l'un des premiers à tenter de systématiser l'idée de la séparation des pouvoirs portée par les élites du parti *whig* et qui inspire la révolution de 1688-1689. Il considère cette séparation comme le second rempart contre l'arbitraire politique. Contre tous les principes absolutistes, en effet, Locke défend le projet de diviser le pouvoir civil en trois entités. Il attribue une place prééminente au « pouvoir législatif » dont la tâche est de délibérer sur les lois communes. La puissance de ce pouvoir est néanmoins limitée, comme on l'a vu, par la fin qui lui est assignée : le bien de la société. Deux autres pouvoirs coexistent avec ce premier, tout en lui étant subordonnés : le « pouvoir exécutif » chargé de garantir l'exécution régulière des lois et le « pouvoir fédératif » destiné à garantir la sécurité dans les relations avec les autres États (on parlerait aujourd'hui de pouvoir diplomatique).

C'est au cours de cette réflexion sur l'agencement des trois pouvoirs que Locke met en forme une autre idée chère aux adversaires de l'absolutisme : le principe du gouvernement représentatif. Le philosophe anglais considère en effet que le mécanisme de la délégation d'autorité à des « représentants » est préférable pour fonder un pouvoir civil au service de l'intérêt général. Aussi, le pouvoir législatif doit, selon lui, être confié à une « assemblée représentative ». Sa préférence va clairement à un régime parlementaire où la chambre rassemblerait toutes les composantes de la société dignes d'être représentées. Il envisage néanmoins le cas où les représentants perdraient de vue le bien public et imagine, pour y répondre, l'un des mécanismes clés du système parlementaire moderne : le droit exceptionnel, pour le pouvoir exécutif, malgré sa subordination, d'assembler et de dissoudre le pouvoir législatif.

3. Fénelon et les libertés aristocratiques

Il peut paraître étonnant d'associer la pensée politique de François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) à la genèse des idées libérales. Cet aristocrate éclairé de la vieille noblesse périgourdine consacre une bonne partie de son existence à trouver une bonne place dans l'entourage du roi Louis XIV. Proche de Bossuet, il obtient les faveurs de Mme de Maintenon et de la duchesse de Beauvillier, avant de devenir en 1689 précepteur du duc de Bourgogne puis, en 1695, archevêque de Cambrai. Sa disgrâce brutale est la conséquence directe de son engagement mystique : rêvant de communion spirituelle avec Dieu, sa ferveur religieuse est alors jugée excessive et dénoncée par Bossuet lors de la « querelle du quiétisme ».

À bien des égards, Fénelon développe dans ses écrits une argumentation philosophique ancienne. Sa pensée politique est néanmoins bien représentative de l'hostilité exprimée par l'aristocratie française, à la fin du XVII^e s., à l'égard de la centralisation du pouvoir à Versailles. Certes, la grande noblesse n'est désormais plus en mesure de contrebalancer la puissance royale. Elle puise désormais ses ressources à la cour du roi. Mais certains de ses représentants (dans l'entourage du duc de Bourgogne notamment) persistent à revendiquer à demi-mot des « libertés » aristocratiques à l'égard de la couronne. C'est de cette noblesse que sortira, au milieu du XVIII^e s., un discours politique libéral attaché à défendre les droits des « corps intermédiaires » du royaume face à la monarchie omnipotente d'une part, tout en rejetant frontalement toute reconnaissance de la souveraineté du peuple d'autre part.

Fénelon est fasciné par l'institution monarchique. Mais sa foi inébranlable le pousse à défendre l'idée, dans le prolongement de l'humanisme chrétien des XV^e-XVI^e s. (voir [chapitre 4](#)), de la nécessité de soumettre la politique aux principes de la morale. Aussi est-il secrètement hostile à l'autoritarisme du Roi-Soleil. Il en condamne les fondements dans une terrible *Lettre à Louis XIV* (1693) que fort heureusement le roi n'eût jamais l'occasion de lire. « Vous n'aimez que votre gloire et votre commodité, écrit-t-il. Vous rapportez tout à vous, comme si vous étiez le Dieu de la terre, et que tout le reste n'eût été créé que pour vous être sacrifié. C'est au contraire, vous que Dieu n'a mis au monde que pour votre peuple ».

C'est par une fiction, les *Aventures de Télémaque*, publiée en 1699 sans son accord, que sa critique de l'absolutisme monarchique gagne la notoriété. Si le sujet prend subtilement la forme du récit mythologique, l'histoire n'en constitue

pas moins une sévère critique du despotisme. Il tente d'y démontrer que la toute-puissance mène à l'impuissance : « les pays où la domination du souverain est plus absolue sont ceux où les souverains sont moins puissants » (livre X). En opprimant son peuple, en effet, le tyran Bochorris provoque lui-même le soulèvement populaire qui le conduira à être chassé de son royaume. Au fil des pages, le roman égraine tout un ensemble de suggestions politiques favorables à la monarchie limitée, faisant de la sagesse aristocratique et des lois fondamentales du royaume des garde-fous contre la cruauté du prince, mais aussi les canaux par lesquels la véritable puissance peut s'exercer.

Au fil de ses textes politiques (dont *Les Tables de Chaulnes* en 1711), Fénelon dévoile une conception du gouvernement politique centrée sur la prudence. La société est à cet égard menacée par deux excès : la tyrannie princière et l'anarchie populaire. En effet, si Fénelon condamne l'absolutisme du souverain, il hait tout autant le gros peuple dont la seule qualité est de semer le désordre dans le royaume. Il rejette catégoriquement, à ce titre, l'idée de l'origine populaire du pouvoir. Face aux menaces, il oppose la force de la loi naturelle, le rôle stabilisateur de la tradition ainsi que les droits de l'aristocratie. Surtout, son humanisme le porte à considérer, dans la lignée de Locke, que la seule fin du gouvernement politique est l'utilité générale. Certes, il n'est guère sensible à l'individualisme de Locke et à son discours sur la liberté individuelle, pas plus qu'il n'envisage précisément un édifice institutionnel précis. Mais il apparaît bien sur plusieurs points (la préférence pour la monarchie limitée, la défense des droits de la noblesse face à l'État, la recherche du bien commun comme fin du politique) comme un précurseur du libéralisme aristocratique français auquel l'œuvre de Montesquieu donnera, en plein siècle des Lumières, une solide architecture théorique.

4. Montesquieu et l'équilibre des pouvoirs

Charles-Louis de Secondat (1689-1755), baron de La Brède et de Montesquieu, figure en bonne place au panthéon des grands théoriciens libéraux. Avec lui, le libéralisme français trouve un premier corps de doctrine. Son œuvre politique majeure, *L'Esprit des lois* (1748), constitue une étape essentielle dans la marche vers la modernité philosophique. Riche, complexe, d'une rare densité, elle a fait l'objet d'abondantes lectures, pour le moins diverses. Si Raymond Aron voyait en elle un formidable appel à la liberté, à la tolérance et au pluralisme, qui a contribué à la formation des démocraties modernes (*Les étapes*

de la pensée sociologique, 1967), Louis Althusser dénonçait un projet d'essence conservatrice, essentiellement soucieux de défendre l'aristocratie contre les assauts d'un tiers état de plus en plus hostile à la société de privilèges d'Ancien régime (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, 1959). Les ambiguïtés qui traversent l'œuvre de Montesquieu témoignent en fait des contradictions nombreuses de ce siècle de transition marqué par le succès de la pensée rationaliste, la montée en puissance de l'idéal de liberté, mais aussi l'inquiétude grandissante de l'aristocratie, prise en tenaille entre la monarchie autoritaire et des couches bourgeoises de plus en plus hostiles aux traditions de la société féodale.

Malgré ses équivoques, *L'Esprit des lois* fourmille de propositions et d'idées réformatrices qui constitueront, avec le *Contrat social* de Rousseau, l'une des principales sources d'inspiration des révolutionnaires de 1789. L'ouvrage est déjà d'une grande modernité par sa forme. Alors que la plupart des philosophes continuent de s'interroger sur les fondements du pouvoir (Dieu, la nature ou le contrat social), Montesquieu ne prête guère d'intérêt à ces débats de doctrine. Il entend bien plus comprendre les principes concrets qui déterminent le fonctionnement des sociétés politiques. Il entreprend ainsi d'identifier de manière intelligible les causes profondes expliquant la diversité des lois, des coutumes, des mœurs et des idées qui distinguent les nations. Sa démarche est celle d'un historien et d'un sociologue cherchant à dépasser le chaos apparent des événements pour en comprendre les ressorts fondamentaux. Il entreprend à cet égard d'expliquer « l'esprit général » des peuples comme le résultat de combinaisons de facteurs juridiques, politiques, géographiques, climatiques, sociaux, économiques et religieux. C'est dans les livres I à XIII qu'il s'attache, à partir d'une description minutieuse des formes de gouvernement, à dénoncer les excès de la tyrannie dans le but bien précis de promouvoir le modèle de la monarchie limitée.

La liberté et la loi

Comme Locke, Montesquieu a pour souci de défendre la liberté. Comme son prédécesseur, il condamne la concentration excessive du pouvoir en France et voit dans la « constitution d'Angleterre » issue de la révolution de 1689 un système de gouvernement exemplaire. Mais à la différence du philosophe anglais, l'aristocrate bordelais ne s'intéresse guère à la sphère des droits naturels. Sa réflexion ne porte pas sur « l'individu » et ses libertés privées considérées

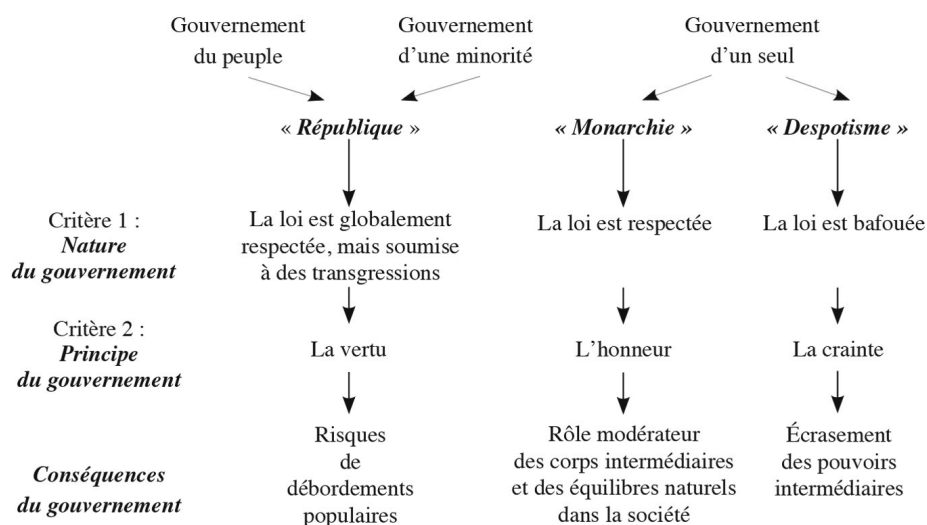
comme hors d'atteinte de l'État (ex : la propriété ou la liberté de pensée), mais avant tout sur le « citoyen » et sa « liberté politique ». Aussi, Montesquieu ne défend pas une conception individualiste des droits (qui est la marque du libéralisme anglais). Il considère au contraire, de façon plus classique, que la préservation de la liberté est intrinsèquement liée à la loi, c'est-à-dire à l'organisation de l'État et de ses institutions. Autrement dit, la liberté politique ne se fait pas contre la loi, mais avec la loi : « nous sommes [...] libres, parce que nous vivons sous des lois civiles » écrit-il (XXVI, 29). Selon cette vue, la liberté « ne consiste point à faire ce que l'on veut », mais à « pouvoir faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3). L'obéissance à la loi n'est donc pas une renonciation à la liberté ; bien au contraire, c'est parce que la loi protège le citoyen que celui-ci peut être libre. Montesquieu refuse néanmoins de revenir à la conception antique de la liberté, qui se définissait comme le droit de participer à la vie civique (ce que Constant appellera la liberté des Anciens). La liberté est « négative » : elle vise simplement à protéger le citoyen *contre* les abus du pouvoir, non à l'impliquer dans la cité. La liberté consiste, en une formule, « à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir » (XI, 3). Elle est envisagée plus particulièrement de deux manières complémentaires : d'une part, elle est « le droit de faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3), et en ce sens, elle dépend bien de la constitution du royaume ; d'autre part, « elle consiste dans la sûreté » (XII, 1), ce qui la cantonne, dans cette perspective, à la sécurité individuelle des citoyens.

Concrètement, la protection de la liberté par les lois civiles suppose un gouvernement stable et modéré. Montesquieu a cette intuition majeure que le pouvoir est intrinsèquement dangereux : « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » (XI, 4). Pour que les libertés politiques soient préservées, il convient donc d'imposer aux dirigeants des limites qui les empêchent de verser dans l'arbitraire. Montesquieu insiste à cet égard sur le respect de la loi qui permet au citoyen de ne pas vivre dans l'insécurité et la crainte perpétuelle. Mais les hommes n'étant pas naturellement vertueux, le respect de la loi n'est envisageable que parce qu'il existe un équilibre des forces dans la société (entre le peuple, les nobles et le roi) et une répartition de la puissance dans l'État (entre différents pouvoirs). Le gouvernement modéré est donc tout le contraire du pouvoir concentré.

La classification des régimes

La démonstration de Montesquieu prend appui sur une classification des régimes. La démarche est classique. Elle présente néanmoins l'originalité de recourir à des critères nouveaux. Considérant la question du nombre comme secondaire, Montesquieu tente de combiner deux critères principaux. Le premier est la « nature » du gouvernement. Il renvoie à la manière dont le pouvoir est exercé, elle-même dépendante du respect de la loi. À partir de ce critère, le philosophe français identifie trois régimes principaux. La « république » peut être dirigée, selon lui, soit par le peuple tout entier, soit par une minorité. La loi y est globalement respectée, mais il n'est pas rare qu'elle soit soumise à des débordements. La « monarchie » désigne le pouvoir d'un seul, modéré par des lois et par le respect des corps intermédiaires. Le « despotisme », enfin, caractérise le pouvoir du tyran agissant selon son bon vouloir, sans aucune limite. Le second critère est le « principe » de gouvernement. Il désigne le type de sentiment politique qui fait mouvoir les dirigeants. La république s'appuierait ainsi sur la « vertu » que Montesquieu entend dans son sens antique de « dévouement à la communauté » ou « sens civique ». La monarchie reposerait sur « l'honneur », car étant fondée sur une structure sociale hiérarchisée, elle suppose que chacun ait le respect du rang qui lui est dû et aspire à s'élever. Enfin, le despotisme s'instaure par la « crainte » dans la mesure où aucune loi ne peut empêcher le tyran d'agir avec cruauté. Si une telle distinction peut paraître un peu sommaire, elle présente néanmoins l'intérêt de montrer que pour juger un régime, il convient d'apprécier l'état d'esprit de son gouvernement et non exclusivement sa forme.

La classification des régimes selon Montesquieu



Montesquieu accorde nettement sa préférence à la monarchie. Même si le philosophe français reconnaît que la république peut être adaptée à certains peuples, la monarchie a cette immense supériorité de rendre les décisions rapidement exécutoires. Elle est surtout préférable au despotisme qui constitue le pire des régimes. Cette comparaison des constitutions est l'occasion, pour Montesquieu, de faire valoir le rôle essentiel des corps intermédiaires. C'est en effet parce que le roi est respectueux de l'influence des « ordres » (en particulier la noblesse et le clergé) et que ceux-ci lui apportent en retour leur sagesse, que la monarchie est rarement portée aux excès. Les ordres canalisent la volonté du peuple. Ils représentent les segments de la société auprès du roi. Sans eux, le monarque serait voué à subir les assauts des séditeux et les passions populaires. Grâce à eux, « l'État est plus fixe, la Constitution plus inébranlable, la personne de ceux qui gouvernent plus assurée » (V, 11). Grâce à eux, le roi respecte aussi les limites que lui imposent les lois fondamentales du royaume. Au-delà des ordres, Montesquieu prend la défense de tous les pouvoirs intermédiaires qui, dans la société, peuvent répartir la puissance et freiner les ambitions despotiques, en particulier les provinces et les villes. Contre la souveraineté absolue, il s'agit donc de promouvoir une souveraineté partagée qui tienne compte des équilibres sociaux, en particulier du rôle central que doit jouer la noblesse.

Montesquieu note toutefois qu'une répartition des forces *dans la société* ne suffit pas. Le cas de la France le montre assez bien : malgré la division de la société en trois ordres, le royaume est passé d'une constitution équilibrée à un régime de concentration des pouvoirs. Ce n'est donc pas seulement entre les corps sociaux qu'il convient de répartir la puissance, mais aussi au cœur du fonctionnement de l'État.

La distribution des trois pouvoirs

Comme Locke, Montesquieu est persuadé que l'agencement des institutions politiques est une garantie essentielle pour la préservation des libertés. Selon *L'Esprit des lois*, la « constitution » doit être aménagée de façon à poursuivre un double objectif. Son premier rôle est d'assurer la stabilité et l'application effective des lois. Montesquieu reconnaît à cet égard que la seule présence des corps intermédiaires ne saurait garantir des lois fixes et établies. Il défend l'existence d'un « dépôt de lois » qui aurait la charge de les rendre publiques quand elles sont faites et de les rappeler lorsqu'on les oublie. Il désigne en fait par cette expression les parlements qui, si leur indépendance était garantie,

pourraient ainsi jouer un rôle politique de premier plan (alors qu'ils sont traditionnellement cantonnés dans des fonctions judiciaires).

Le second rôle de la constitution est d'empêcher toute concentration excessive de la puissance de commandement. On touche ici le cœur de la thèse de *L'Esprit des lois* : la théorie de la « séparation des pouvoirs ». Celle-ci aspire à la réalisation d'une constitution modérée envisagée à partir de la division du corps politique en plusieurs puissances distinctes et équilibrées capables de résister l'une à l'autre. En effet, « pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (XII, 2). Autrement dit, la modération du gouvernement ne peut provenir que d'un aménagement constitutionnel qui combine harmonieusement les puissances au sein de l'État. Montesquieu distingue à cet égard trois pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance de juger. Leur confusion est la source de tous les excès : « Lorsque [...] la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté ; parce que l'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques [...]. Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutive » (XI, 6). Montesquieu oppose à cet égard les républiques d'Italie où la concentration des pouvoirs y fait le lit de l'arbitraire, à l'Angleterre dont la constitution équilibrée garantit les libertés politiques.

La notion de « séparation des pouvoirs » souffre néanmoins d'une certaine ambiguïté, car *L'Esprit des lois* est loin de défendre l'idée d'une indépendance absolue des trois pouvoirs. Pour le philosophe français, les pouvoirs législatif et exécutif doivent bien plus être « combinés » et « distribués » d'une manière équilibrée. Les deux puissances sont donc distinctes, mais elles ne doivent pas être cloisonnées, car « par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller [...] de concert » (XI, 6). Elles doivent ainsi pouvoir collaborer. Le pouvoir législatif ne doit avoir le droit ni d'exécuter lui-même les lois ni d'arrêter le pouvoir exécutif ; néanmoins, il « a droit, et doit avoir la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'[il] a faites sont exécutées ». De son côté, le pouvoir exécutif ne peut disposer de la « faculté de statuer » dans le domaine de la loi ; il faut toutefois qu'il exerce en ce domaine sa « faculté d'empêcher » afin que le pouvoir législatif ne devienne pas tyrannique. Montesquieu va plus loin : la distinction des pouvoirs doit s'appliquer au corps législatif lui-même. En effet, il est préférable que ce dernier soit organisé en deux chambres (sur le modèle anglais) : « étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher » (XI, 6). Seul le pouvoir judiciaire doit conserver une indépendance absolue pour garantir une application

juste de la loi. Son statut est en effet différent. Les juges n'ont ni la faculté de créer la loi ni de l'exécuter, mais seulement de garantir son application sans en modifier la force ou le sens. Ils sont des « êtres inanimés » : ils ne sont que « la bouche qui prononce les paroles de la loi ». Aussi, doivent-ils être absolument protégés des empiètements possibles des deux autres puissances.

Cette confiance de Montesquieu dans l'équilibre des pouvoirs s'accompagne d'une franche hostilité à l'égard des idées démocratiques. C'est moins une question philosophique (l'origine du pouvoir) qu'une appréciation morale qui guide le jugement de l'aristocrate français : le peuple étant ignorant, il est proprement incompetent dans le domaine des affaires publiques. « Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques, écrit-il : c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable » (XI, 6). Cette position le conduit à prendre position en faveur du principe de la représentation. « Le grand avantage des représentants, affirme-t-il, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires » (XI, 6). Aussi est-il légitime de confier la représentation aux « gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs » qui, s'ils étaient mélangés avec le peuple, n'auraient aucun intérêt à défendre la liberté. La solution institutionnelle envisagée par Montesquieu est de confier le pouvoir législatif aux représentants, tandis que le roi conserverait le pouvoir exécutif. Les représentants se sépareraient en deux corps distincts, l'un incarnant la noblesse, l'autre le peuple, chacun contrôlant une chambre.

En définitive, le projet dessiné dans *L'Esprit des lois* puise une grande partie de son inspiration dans le modèle de la monarchie parlementaire anglaise. Il exprime un projet fondé à la fois sur la prudence politique et l'élitisme social. Malgré les préventions exprimées à l'égard de la démocratie, il n'en constitue pas moins une préfiguration étonnante des choix constitutionnels qui seront adoptés en 1789 et 1791 : ceux d'une monarchie constitutionnelle aux pouvoirs limités, fondée sur la représentation, soucieuse de garantir les droits des citoyens. Les intuitions sont si profondes qu'elles parviendront sans mal à survivre aux différents changements de régime. Elles sont aujourd'hui l'une des principales sources d'inspiration des démocraties libérales.

Au terme du long processus de formation de la monarchie moderne, la réflexion politique présente un nouveau visage : elle est désormais une réflexion sur les pouvoirs de l'État et les limites qui lui sont assignées. Alors que dans les derniers siècles du Moyen Âge, l'aspiration à l'unité de la chrétienté faisait

toujours prévaloir l'idée d'empire universel (incarnée alors, non sans mal, par le Saint Empire romain germanique), l'apparition d'institutions centrales souveraines, puis la formation de monarchies autoritaires, ont contribué à l'émergence de représentations politiques nouvelles dont on retiendra ici deux aspects majeurs.

En premier lieu, le pouvoir est clairement identifié, à partir des ^{xvi}^e-^{xvii}^e s., à un gouvernement centralisé et unitaire, s'exerçant sur une population identifiée, dans le cadre d'un territoire clairement délimité. En Europe, l'unification des royaumes a en effet été réalisée en prenant appui sur la particularité des histoires nationales ; elle a fait apparaître des « peuples » forgés par un passé commun et séparés par des frontières, là où la théologie médiévale ne voyait qu'une vaste communauté de chrétiens. La consolidation des États contribue ainsi au déclin rapide des idées universalistes qui dominaient les théories du Moyen Âge. Elle donne lentement corps à l'idée d'État national, puis à celle d'« État-nation » qui associe irrémédiablement l'institution détentrice du pouvoir suprême (l'État) et le peuple considéré comme un corps politique (la nation).

En second lieu, la formation de l'État s'accompagne d'une vaste transformation des catégories de pensée dont le principal trait est le déclin des références religieuses (ou « sécularisation » des idées). À la fin du Moyen Âge, les doctrines politiques étaient encore largement soumises aux interprétations théologiques. D'une certaine manière, le politique et le religieux restent toujours aussi inextricablement liés dans le discours de la monarchie jusqu'au ^{xvii}^e s., comme en témoigne le succès du principe de droit divin. Néanmoins, au fil des siècles, une connaissance plus rationnelle et plus abstraite associant philosophie morale et droit savant tend à se substituer au discours des théologiens. Les deux disciplines produisent de nouvelles catégories de compréhension et de légitimation du lien politique. À l'explication portant sur l'origine divine du pouvoir, elles préfèrent des explications centrées sur l'État et sa puissance, sur l'importance de la loi, sur le rôle des corps intermédiaires dans la stabilité du royaume, ou encore sur le droit du peuple à résister au tyran. Plus précisément, les juristes et les philosophes substituent peu à peu à la pensée spéculative qui recherchait les *fondements* de la puissance (son origine, ses principes, ses fins supérieures) dans le schéma divin et l'ordre naturel, une réflexion beaucoup plus pragmatique portant sur *l'organisation* du pouvoir. En effet, la puissance étant réglée par des principes qui lui sont propres et non par des lois supérieures, il convient désormais, pour eux, de porter prioritairement l'attention sur l'agencement de l'État et sur les règles guidant son fonctionnement.

Jusqu'aux XVII^e-XVIII^e s., l'individu reste le grand absent de ce vaste processus de sécularisation des idées politiques. Alors que les théories absolutistes exaltent la puissance suprême de l'État, les doctrines modérées défendent le rôle des « ordres » et des « communautés » pour freiner la toute-puissance du roi ; elles n'envisagent pas la place de l'individu face au pouvoir. Celui-ci ne se voit reconnu aucun droit particulier. Il n'est qu'un sujet du royaume, non un citoyen. Il faut attendre la diffusion de la pensée sur les « droits naturels » (fin XVII^e s.) et le succès des thèses libérales (XVIII^e s.) pour que des philosophes commencent à évoquer les droits de la personne humaine et, plus avant, à proposer une lecture « individualiste » de la société (contre le schéma des trois ordres). Mais là encore, on aurait tort de croire que l'individu fait une apparition soudaine dans la réflexion philosophique. Depuis la Renaissance, une révolution intellectuelle et morale est en marche : dès les XV^e-XVI^e s., l'être subjectif, négligé par la pensée médiévale, commence à être reconnu dans son existence et dans sa raison, même s'il reste encore largement ignoré dans ses droits. Cette révolution n'est pas politique. Elle ne donne lieu à aucun changement brutal de régime. Elle ne compromet d'ailleurs aucunement l'essor de l'État absolutiste aux XVI^e-XVII^e s. Néanmoins, elle transforme la conception que les philosophes, les savants et les juristes se font de la nature humaine. Elle contribue à l'apparition de l'individu comme sujet philosophique, puis comme sujet de droit. Elle a des incidences décisives à long terme dans la mesure où elle contribue à l'érosion lente de la conception communautaire de la société et où, par incidence, elle donne à l'individu une valeur supérieure. Aussi s'attachera-t-on dans le chapitre qui suit à relever les principaux moments de cette découverte intellectuelle de l'individu qui précède les grandes revendications politiques de la fin du XVIII^e s.

Bibliographie

Œuvres citées

BODIN Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

BOSSUET Jacques Bénigne, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris, Dalloz, 2003.

CALVIN Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence, Éd Kerigna, 2009.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.

GUICHARDIN François, *Écrits politiques*, Paris, PUF, 1997.

LA BOÉTIE Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2014.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

LOUIS XIV (présenté par J. Longnon), *Mémoires de Louis XIV. Le métier de roi*, Paris, Tallandier, 2001.

LUTHER Martin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, Paris, PUF, 2014.

MONTESQUIEU Charles (de), *De l'esprit des lois*, Paris, Larousse (Classiques), 1995.

RICHELIEU Cardinal (de), *Testament politique*, Paris, H. Champion, 2012.

Pour aller plus loin

ANDERSON Perry, *L'État absolutiste*, Paris, Maspero, 1978.

ASHCRAFT Richard, *La Politique révolutionnaire et les Deux Traités du gouvernement de John Locke*, Paris, PUF, 1995.

BARRET-KRIEGEL Blandine, *Les chemins de l'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

BEAUD Olivier, *La puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994.

BENREKASSA Georges, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Livre de Poche, 1987.

BERCE Yves-Marie, *La naissance dramatique de l'absolutisme ? 1598-1661*, Paris, Seuil (Points), 1992.

BONNEY Richard, *L'absolutisme*, Paris, PUF (Que-sais-je ?), 1994.

BOURQUIN Laurent, *La France du XVI^e s.*, Paris, Belin, 2007.

BURNS James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique moderne. 1450-1700*, Paris, PUF, 1997.

CHAUNU Pierre, *Église, culture et société. Essais sur la Réforme et la Contre-Réforme. 1517-1620*, Paris, Sedes, 1984.

CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la Raison politique au XVI^e s.*, Paris, Seuil, 1997.

CONSTANT Jean-Marie, *La naissance des États modernes*, Paris, Belin, 2000.

DONNEDIEU DE VABRES Jacques, *L'État*, Paris, PUF, Que-sais-je ?, 1994.

ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident* [1939], Paris, Presses Pocket, 1990.

ELLUL Jacques, « Absolutisme », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1994.

EISENSTADT Samuel, *Tradition, Change and Modernity*, New York, L. Wiley, 1973.

FERRARI Joseph, *Histoire de la raison d'État*, Paris, Kimé, 1992.

GOYARD-FABRE Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989.

GUENÉE Bernard, *L'Occident aux XIV^e et XV^es. Les États*, Paris, PUF, 1998.

JAUME Lucien, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000.

JAUME Lucien, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986.

JOUANA Arlette et al., *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, R. Laffont, 1998.

JOUVENEL Bertrand (de), *De la souveraineté. À la recherche du bien politique*, Paris, Génin, 1955.

KRYNEN Jacques, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e s.*,

Paris, Gallimard, 1993.

LAZZERI Christian, REYNIÉ Dominique (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992.

MAIRET Gérard, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1996.

Pouvoirs, dossier « La souveraineté », 67, 1993.

RIALS Stéphane (dir.), *Le miracle capétien (987-1789)*, Paris, Perrin, 1987.

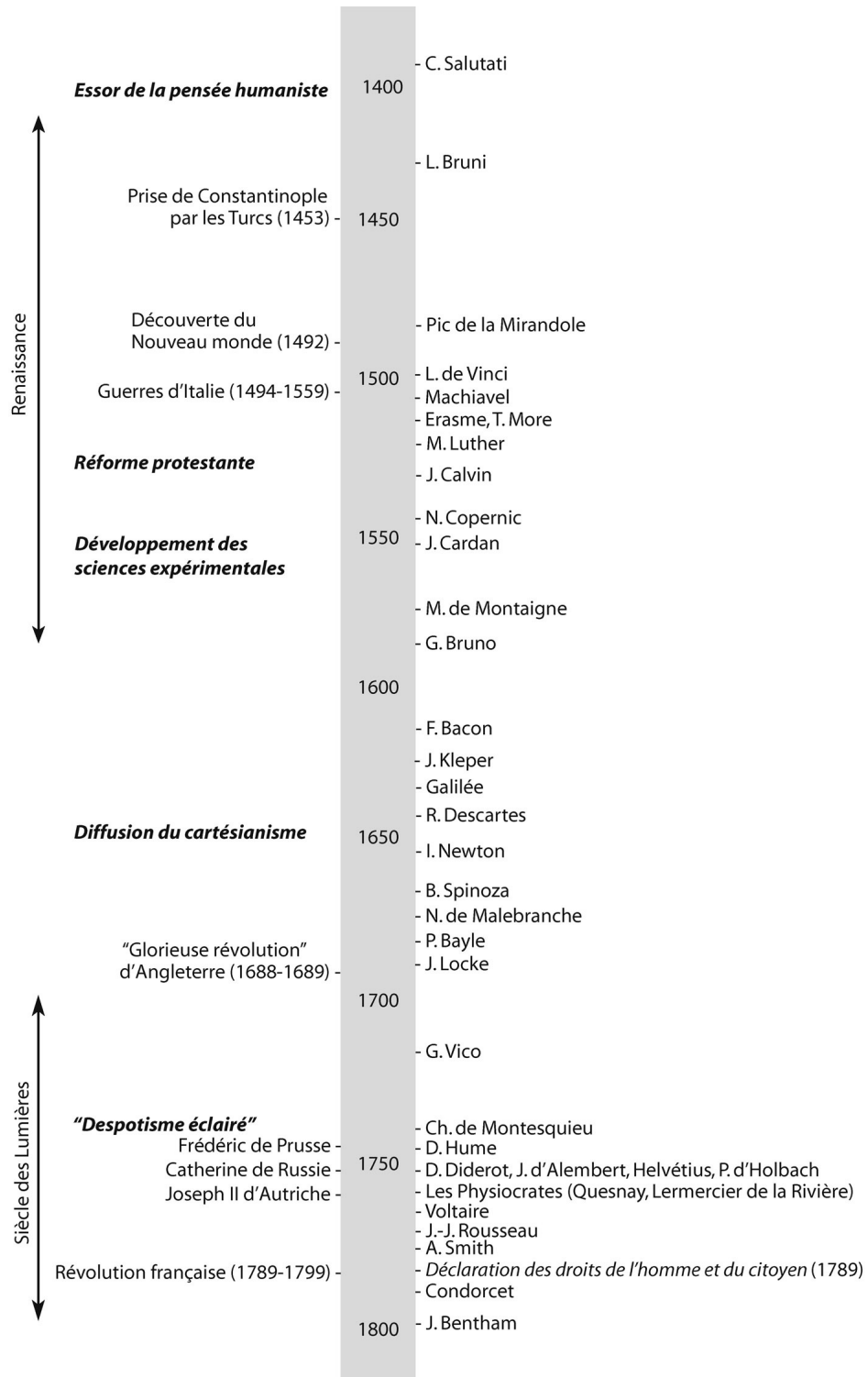
RIGAUDIÈRE Albert, *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge (13^e-15^es.)*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003.

SFEZ Gérard, *Les doctrines de la raison d'État*, Paris, A. Colin, 2000.

SKINNER Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.

SPITZ Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.

THIREAU Jean-Louis, « L'absolutisme monarchique a-t-il existé ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 6, 1997.



Chapitre 4

De la Renaissance aux Lumières : l'individu, la raison et la liberté

Entre le xv^e et le xviii^e siècle, les connaissances savantes utilisées pour déchiffrer l'énigme du monde connaissent un renouvellement sans précédent. Le développement des sciences et des techniques, puis l'essor de la pensée rationnelle, contribuent au déclin des modèles philosophiques médiévaux qui combinaient théologie chrétienne et pensée naturaliste. L'histoire de ces siècles est l'histoire de la lente érosion des croyances traditionnelles et des vérités de l'Église. Elle est aussi l'histoire de la « découverte » de l'individu conçu comme un être singulier, auquel sont reconnues désormais une autonomie morale et une capacité à raisonner.

Qu'est ce que la modernité ?

L'univers mental de la fin du Moyen Âge est doublement imprégné par la religion et par l'aristotélisme. La pensée chrétienne projette une vision d'ensemble d'un univers gouverné par des lois immuables instaurées par Dieu lors de la création. Le naturalisme aristotélicien considère l'ordre du monde comme le résultat de mécanismes naturels sur lesquels l'homme n'a aucune prise. Depuis le xiii^e s., il est concilié avec la théologie chrétienne auquel il

apporte des arguments profanes d'une grande richesse (voir [chapitre 2](#)). Il ressort de ces deux horizons de pensée la domination d'une conception du monde à la fois « cosmologique » (l'ordre du monde suit un ordonnancement universel dégagé des contingences humaines) et « organique » (l'ensemble des réalités physiques ou humaines n'existe que dans leur rapport à une nature considérée comme une réalité globale). C'est cette vaste représentation de l'univers qui est amenée, en moins de quatre siècles, à être remise en cause par les évolutions scientifiques et intellectuelles.

La notion de « modernité » désigne le bouleversement général des idées qui touche une partie de l'Europe entre le xv^e et le xviii^e s. Le mouvement est lent, mais il introduit des changements majeurs. Il présente trois traits indissociables. Tout d'abord, à la conception métaphysique et religieuse qui dominait le champ du savoir, succèdent des philosophies considérant l'homme comme la mesure de toute chose. Certes, il serait faux de considérer que l'idée d'individu était absente de la période médiévale. On a vu que la pensée franciscaine, par exemple, estime depuis la fin du xiii^e s. que l'universel n'a de sens que par la médiation de l'individu (chapitre 2). Mais ce n'est qu'à partir de la Renaissance que s'opère le retournement intellectuel majeur qui donne naissance à la conception moderne de l'individu : les philosophies nouvelles abandonnent l'image antique d'un univers conçu comme une totalité indivisible et posent le principe qu'il ne peut y avoir sens et vérité qu'en partant de l'homme. L'être humain est perçu dorénavant en tant que « sujet », c'est-à-dire considéré dans son existence, dans sa subjectivité, indépendamment des lois qui régissent l'ordre de la Création, celui de la nature ou encore celui de la société. La voie est ouverte pour explorer sa vie intérieure, mais aussi et surtout considérer sa faculté de comprendre et de juger le monde qui l'entoure.

De cet intérêt naissant pour l'être humain émerge l'idée de raison, second trait de la pensée moderne. À partir du xvi^e s., les philosophes sont de plus en plus nombreux à penser que l'homme dispose d'une conscience que son expérience intérieure lui permet de faire progresser. D'abord défendue dans le domaine de la foi, cette idée s'élargit progressivement à l'ensemble des activités de l'esprit humain. La « conscience » se transforme ainsi en « raison » au fur et à mesure que les hommes explorent de nouveaux champs du savoir — notamment dans le domaine des sciences — qui leur permettent de progresser sur la voie de la connaissance et d'accéder à des « vérités » nouvelles, étrangères au discours religieux. Non seulement l'individu est vu comme un être capable de penser et de comprendre, mais l'exercice de sa raison est bientôt considéré comme le moyen de réaliser pleinement son existence, en sortant de l'état d'ignorance dans

laquelle il est enfermé depuis des siècles. La capacité à raisonner est désormais présentée comme le facteur d'un immense progrès de la vie humaine.

L'intérêt pour l'individu et sa raison pèse de tout son poids dans l'apparition de l'idée de liberté, troisième grand trait de la pensée moderne. Les philosophes étant nombreux à considérer que l'existence humaine a désormais une valeur en soi, que chaque homme a une conscience qui lui est propre, ils perçoivent de plus en plus l'individu comme un être autonome, capable non seulement de forger ses propres convictions, mais aussi de déterminer ce qui est bon pour son existence. Fort logiquement, il apparaît de moins en moins légitime qu'il se plie inconditionnellement à la croix de l'Église ou au glaive du prince. Ainsi se forge l'idée de liberté, qui s'impose d'abord dans le domaine de la foi (la liberté de conscience), puis se prolonge dans le domaine social par la liberté de pensée, la liberté de n'être point inquiété physiquement (la sûreté) et la liberté de détenir des biens (la libre propriété). Peu à peu, l'affranchissement de l'homme à l'égard des autorités traditionnelles laisse penser qu'il est détenteur de « droits » qui lui sont *naturellement* attachés et le protègent des mesures arbitraires qui pourraient nuire à son autonomie.

L'histoire de la « pensée moderne » entre le xv^e et le xviii^e s. est donc celle de la naissance d'un nouvel universalisme philosophique centré sur l'individu et ses droits. Celui-ci se substitue insensiblement à l'universalisme chrétien professant l'unité de la Création. La transition entre les deux systèmes philosophiques est bien sûr lente, chaotique, incertaine. Elle s'opère dans différents domaines savants, sous l'effet de l'accumulation de petites découvertes et d'innovations qui ouvrent peu à peu l'esprit humain à de nouvelles questions. C'est néanmoins la tension permanente entre deux démarches, l'une dirigée vers Dieu, la nature et l'immortalité de l'âme, l'autre vers l'homme, sa subjectivité et sa raison, qui anime le débat philosophique tout au long de ces siècles. Certes, ces démarches ne sont pas toujours intellectuellement dissociées dans les doctrines. De nombreux savants entendent même les combiner afin de trouver un terrain de conciliation. Mais il y a bien désormais deux visions du monde qui s'opposent : l'une théologique, l'autre anthropologique. Voilà pourquoi on évoque souvent la querelle entre les « Anciens » et les « Modernes » comme le déterminant essentiel de la réflexion sur l'homme et la société au cours de ces siècles de mutation.

Jusqu'au xviii^e s., le bouleversement des idées n'a guère d'incidences sur le fonctionnement des États en Europe. Il concerne essentiellement les domaines de la connaissance, des arts, des lettres, des sciences, de la philosophie et, bien sûr, de la théologie. Mais la transformation continue des connaissances finit

immanquablement par éroder le système de valeurs hérité du christianisme médiéval. Les sciences nouvelles mettent en question les croyances traditionnelles et certaines vérités enseignées depuis des siècles par l'Église. Les nouvelles représentations de l'individu, désormais être de raison, affaiblissent l'autorité des coutumes qui règlent la vie sociale et portent un coup de boutoir aux fondements communautaires de la société. C'est bientôt tout l'édifice moral et intellectuel sur lequel repose la société chrétienne féodale qui, au fil des siècles, se trouve peu à peu dévalué. L'essor de la pensée philosophique axée sur l'homme et la société rend ainsi possible l'émergence d'idées politiques nouvelles : la condamnation de l'arbitraire, la contestation des privilèges, les appels à la tolérance, la défense de la liberté individuelle et de l'égalité des droits. Inévitablement, dans ce contexte de renouvellement des connaissances scientifiques, techniques, philosophiques et sociales, l'autorité des institutions établies et des groupes qui dominent la société d'Ancien régime n'est plus aussi assurée qu'auparavant. Sans ce vaste mouvement intellectuel qui ouvre la modernité philosophique, les révolutions politiques qui donneront naissance aux premières nations modernes en clôture du siècle des Lumières n'auraient pas été possibles.

Section 1

La Renaissance, l'ébranlement des connaissances et la pensée humaniste

La Renaissance désigne le mouvement de renouveau culturel qui, à partir de l'Italie du Nord, gagne toute l'Europe entre les xv^e et xvi^e s. Elle correspond aux débuts de la période « moderne » dans la mesure où les nombreuses découvertes techniques, géographiques et intellectuelles de cette période sont à l'origine du renouvellement sans précédent des connaissances qui, en quelques siècles, placera l'homme au centre des préoccupations philosophiques. Elle est marquée par des progrès importants dans les domaines des arts, de la littérature et des sciences. Elle est caractérisée par un plus grand esprit de méthode et le renouvellement d'un grand nombre de techniques. Elle redécouvre également les philosophies antiques dont beaucoup restaient encore méconnues. Elle s'accompagne enfin d'un développement considérable des échanges économiques et culturels à l'échelle de l'Europe. Mutation d'une ampleur considérable, elle touche l'ensemble des modes de vie et des façons de penser. Elle engendre, dans le domaine des idées, une transformation générale des canons esthétiques, des références morales et des connaissances expérimentales. Elle contribue à la redéfinition des rapports de l'homme avec l'univers, avec ses semblables, avec l'histoire.

Rien ne serait plus faux, néanmoins, de considérer la période comme une « rupture historique » aussi soudaine qu'inattendue. Si les historiens ont pendant longtemps laissé penser que les sociétés européennes étaient brutalement passées de l'obscur âge métaphysique du Moyen Âge à la recherche d'une vérité nouvelle axée sur l'homme et sur la science, cette conception historique a fort heureusement été révisée depuis quelques décennies. On a vu que dès le xii^e s., de nombreux changements précurseurs dans les domaines savants (la

scolastique, l'aristotélisme, le droit, les « arts libéraux ») ont commencé à faire évoluer la connaissance et à ouvrir les esprits au raisonnement critique (voir [chapitre 2](#)). On aurait tort de croire, également, que la Renaissance fût marquée par un vaste mouvement culturel tout entier orienté vers les idées modernes. Les xv^e-xvi^e s. sont traversés par de fortes tensions. Ils souffrent des luttes de pouvoir entre États et des troubles civils. L'Italie de la Renaissance est ravagée par les guerres entre les cités-états à la tête desquelles gouvernent des tyrans. Elle est l'enjeu de luttes entre les grandes puissances (la France et l'Espagne notamment). Partout en Europe, l'intolérance religieuse gagne du terrain. Cette intolérance s'exprime dans les guerres de religion, dans la multiplication des procès en sorcellerie ainsi que dans les innombrables condamnations de crimes d'hérésie et d'apostasie rendues par le tribunal de l'Inquisition. Sur le plan des idées, l'inspiration chrétienne demeure centrale et si les « humanistes » font appel aux connaissances antiques, c'est en général pour les concilier avec la morale traditionnelle de l'Église, rarement pour la contester. La sensibilité aux traditions et aux superstitions reste de surcroît très forte dans les campagnes qui restent largement à l'écart du changement. Dans le monde savant, enfin, la résistance aux idées nouvelles est forte : on ne compte plus les condamnations et les rétractations de savants dont les théories inquiètent les institutions en place. Les querelles d'idées sont également nombreuses : elles divisent néo-platoniciens et fidèles de l'aristotélisme ; elles opposent aussi les théoriciens du pouvoir absolu aux défenseurs de la tolérance.

Malgré toutes ces incertitudes, la période couvre deux siècles de grandes découvertes et d'avancées dans de nombreux domaines. Elle voit émerger une pensée philosophique particulièrement fertile : l'humanisme.

§ 1. UNE RÉVOLUTION SILENCIEUSE

La Renaissance est le résultat d'un dynamisme sans précédent du monde savant et artistique qui favorise l'éclosion d'idées nouvelles, sans pour autant déstabiliser les gouvernements princiers.

A. Le progrès des savoirs

Les historiens admettent que le développement des connaissances a été rendu possible, aux xv^e - xvi^e siècles, par l'intensification des échanges de savoirs. Des facteurs très différents y concourent, dont on retiendra les trois principaux. Premièrement, l'invention de l'imprimerie au début du xv^e s. (par J. Gutenberg). Pour la première fois, la reproduction massive des livres est possible. Elle contribue en quelques décennies à la création de nombreuses bibliothèques. Elle élargit, surtout, la diffusion du savoir à l'ensemble des personnes lettrées qui, auparavant, n'avaient pas accès aux bibliothèques monastiques. Deuxièmement, la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. La défaite militaire des Byzantins ne signe pas seulement l'acte de décès de l'Empire du même nom. Elle provoque un exode massif de savants vers l'Europe occidentale. Ceux-ci y importent avec eux les textes de nombreux auteurs grecs jusque-là inconnus ou peu connus des intellectuels italiens de l'époque (textes qu'ils ne connaissaient jusque-là qu'à travers les commentaires latins de l'antiquité tardive et les traductions arabes venues d'Espagne). Ils provoquent ainsi un engouement général pour les textes antiques. Troisièmement, les guerres d'Italie de la première moitié du xvi^e s. (1494-1559). En impliquant des puissances étrangères, elles contribuent à l'exportation rapide, vers l'Europe du nord, des idées nouvelles forgées dans les cités italiennes.

Le progrès des savoirs, durant la Renaissance, constitue très tôt une menace sérieuse pour l'Église dont le discours, depuis des siècles, présente l'univers comme un ordre fixe régi par la main de Dieu. Toutefois, les premiers changements n'affectent guère les doctrines morales (qui restent encore très largement contrôlées par les autorités religieuses) ; ils se cantonnent principalement aux sciences, aux techniques et aux arts.

1. Un nouveau regard sur l'univers

Le champ de la connaissance est bousculé, en tout premier lieu, par les découvertes des grands explorateurs. Les expéditions maritimes de Vasco de Gama et de Magellan, la découverte du Nouveau monde par Amerigo Vespucci et Christophe Colomb, les premiers contacts avec des communautés « sauvages » (qui vivent hors de la civilisation chrétienne) font subitement reculer les frontières du monde connu. En élargissant considérablement l'espace

de la Terre, en révélant des traditions et des modes de vie jusqu'alors inconnus, elles ne font pas que modifier l'image de la nature humaine. Elles arrachent soudainement le monde chrétien à sa certitude d'être l'unique reflet de la Création. Elles écornent son ambition multiséculaire d'incarner la civilisation universelle.

La « révolution copernicienne », en astronomie, prend également une part déterminante à la redéfinition de l'univers et de la nature humaine. Ses effets sont considérables. En élaborant la théorie de l'héliocentrisme (selon laquelle le soleil est au centre de l'univers), le savant polonais Nicolas Copernic (1473-1543) jette un voile de scepticisme sur plus de dix siècles de certitudes chrétiennes (*Des révolutions des orbés célestes*, 1543). Il forge en effet un nouveau système d'équilibre du cosmos qui ruine la conception géocentrique soutenue par l'Église chrétienne, directement inspirée de l'astronomie antique (en particulier du système de Ptolémée — savant grec du II^e s. après J.-C. — exposé dans *L'Almageste*). Avec Copernic, la Terre n'est plus le centre de la Création. Ses idées resteront peu connues jusqu'à la fin du XVI^e s. Elles trouveront néanmoins de brillants héritiers avec Johannes Kepler (1571-1630), qui découvre les lois du mouvement des planètes, et Galilée (1564-1642), dont le retentissant procès pour hérésie révélera les craintes des théologiens face à l'essor de la pensée scientifique sur l'univers. L'image médiévale d'un univers clos et fini, porté par la Bible et par l'aristotélisme, s'effondre. Désormais, c'est l'image d'un monde ouvert et en mouvement qui s'impose.

Le philosophe Giordano Bruno (1548-1600) paiera de sa vie l'adhésion à ces idées nouvelles. Défenseur de l'héliocentrisme, il dénonce les erreurs de la cosmologie d'Aristote. Il développe une « théorie de l'infini » qui abandonne la conception fixiste de l'univers et considère celui-ci comme peuplé par un nombre incalculable de « mondes » identiques au nôtre (*De l'infini, du monde et de l'univers*, 1584). Il va même jusqu'à considérer que l'homme n'est plus le reflet passif d'un ordre universel statique, mais porte en lui une volonté créatrice. De telles positions, en contradiction avec l'idée de l'unité de la création et avec celle de la toute-puissance de Dieu, le mèneront, après un long procès pour hérésie, au bûcher de l'Inquisition.

2. La mutation des connaissances

Le progrès des connaissances touche plus largement l'ensemble des savoirs scientifiques et techniques : la géométrie, la perspective (Leon-Battista Alberti,

Filippo Brunelleschi), l'optique et les arts mécaniques (Léonard de Vinci, Niccolò Tartaglia), le langage mathématique (Jérôme Cardan) connaissent des développements sans précédents. Parallèlement, le corps humain, jusque-là considéré comme l'enveloppe charnelle de l'âme, commence à être étudié dans ses fonctions essentielles. Les premières études d'anatomie améliorent la compréhension de son fonctionnement physique et métabolique (André Vésale, Calcar), donnant naissance à de nouvelles expériences chirurgicales (Ambroise Paré). Enfin, naturalistes et agronomes s'affairent à observer, décrire, classer tous les phénomènes observables dans la nature, tandis que des inventeurs élaborent de nouvelles techniques. À lui seul, Léonard de Vinci (1452-1519) incarne bien l'ambition universelle qui anime les savants, n'hésitant pas à croiser les domaines du savoir : peinture, philosophie, anatomie, géométrie, optique, mécanique. Bien souvent, le développement des techniques et des sciences ne se fait pas contre l'enseignement de l'Église. Au contraire, de nombreux découvreurs voient dans les nouvelles connaissances des clés de lecture permettant de comprendre le monde harmonieux et équilibré dont le Créateur est l'architecte tout-puissant.

La Renaissance est enfin une période exceptionnelle de création culturelle. L'architecture fait d'énormes progrès grâce à de nouvelles techniques, à l'utilisation de la perspective et de la géométrie. Sous l'influence d'un petit groupe d'artistes (Brunelleschi, Donatello, Masaccio), elle passe de l'expressionnisme gothique caractéristique de la fin du Moyen Âge au « classicisme » de la Renaissance. Recherchant la symétrie, la régularité, la proportion, la nouvelle architecture défend une esthétique nouvelle fondée sur la rigueur, la pureté et l'équilibre. Elle exprime la force de l'absolue rationalité. Elle ambitionne de reproduire dans l'œuvre l'harmonie qui règne dans l'univers. La peinture, quant à elle, fait d'incroyables progrès avec Raphaël, Botticelli ou Dürer, s'ouvrant au mouvement, à la lumière, à l'espace, à l'expression de la sensibilité et aux scènes réalistes. La miniature et la gravure dénotent le même goût pour l'observation de la vie profane. La sculpture, avec Michel Ange, Verrocchio ou Donatello, s'émancipe de la reproduction des figures religieuses et s'ouvre à l'expression naturelle des corps. Parti de Florence, centre artistique le plus brillant de la Renaissance italienne, ce mouvement général de rénovation de l'art gagne l'ensemble de l'Europe au cours du XVI^e s., grâce au très grand prestige des maîtres italiens dont beaucoup sont appelés à la cour des princes et des rois.

B. Les princes, despotes ou mécènes ?

Le bouillonnement culturel de la Renaissance n'a guère d'effet déstabilisateur sur la vie politique des xv^e-xvi^e s. Loin d'inquiéter les princes, la création est bien au contraire largement soutenue et financée par eux. Ces derniers retirent de ce soutien à la fois du prestige et des avantages techniques, non mécontents également d'appuyer de nouveaux codes esthétiques et des connaissances scientifiques qui effritent le contrôle de l'Église sur la production du savoir. Ainsi se développe, tout au long des xv^e-xvi^e s. la pratique du mécénat. Les artistes, savants, écrivains et inventeurs reçoivent des princes les commandes qui leur permettent de vivre. Ils y trouvent aussi la protection nécessaire à la pratique libre de leur art. Le mécénat italien s'enrichit de la venue de nombreux artistes venus de toute l'Europe, attirés par le prestige des écoles de la péninsule. À la différence des cours du nord, les mécènes italiens ne se contentent pas d'embellir leurs palais princiers, mais contribuent aussi à l'enrichissement architectural et culturel de leur ville. La Florence des Médicis est, à cet égard, le modèle admiré par toute l'Europe.

Au total, si les progrès accomplis dans le domaine des arts et de la connaissance apparaissent très vite comme une menace pour le clergé qui, jusque-là, détenait un monopole sur la production du savoir, ils n'affectent guère la pratique du pouvoir. La Renaissance présente à cet égard un caractère ambivalent : d'un côté, elle est un ensemble de ruptures intellectuelles et esthétiques décisives qui font définitivement sortir l'Europe des valeurs médiévales ; de l'autre, elle accompagne simplement le processus de déclin des structures politiques féodales entamé aux xiii^e-xiv^e s. Les grandes cités-états italiennes (Venise, Milan, Florence, Naples) sont de plus en plus soumises au comportement despotique de quelques familles, tandis que les idées absolutistes gagnent du terrain en France (François I^{er}), en Espagne (Charles Quint) et en Angleterre (Henri VIII). Autrement dit, la Renaissance n'affecte en rien la volonté de puissance des princes et des rois.

§ 2. L'HUMANISME OU LE DÉCLIN

DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE

Un vaste mouvement philosophique accompagne la rénovation des arts et des sciences. On ne s'étonnera pas qu'il parte aussi des villes italiennes et gagne lentement l'Europe du nord. L'intérêt passionné des auteurs italiens pour la pensée antique contribue en effet, dès la fin du XIV^e s., à l'émergence d'un mouvement de pensée appelé « l'humanisme ». La notion ne doit pas être entendue dans son sens moderne (qui désigne toutes les doctrines plaçant l'homme au centre de la pensée philosophique et considérant l'épanouissement humain comme le but de la vie sociale). Les humanistes de la Renaissance sont ceux qui sont versés dans l'étude des « humanités », c'est-à-dire l'ensemble des disciplines (grammaire, rhétorique, morale, poésie) auxquelles s'adonnaient les penseurs antiques. La vision idéalisée de la vie antique incite en effet de nombreux philosophes à apprendre le grec, à s'initier à l'hébreu, à parler le latin le plus raffiné et, surtout, à se consacrer à l'étude et la traduction des textes anciens (naissance de la philologie).

Cet intérêt renouvelé de l'humanisme pour l'antiquité païenne conduit à des inflexions philosophiques importantes. Les premiers humanistes italiens (F. Pétrarque, G. Boccace, C. Salutati, L.B. Alberti, L. Valla) prennent leur distance avec la tradition scolastique médiévale dont ils contestent les méthodes de raisonnement et la conception générale de l'univers. Ils critiquent, à cet égard, l'influence de l'aristotélisme qui domine la pensée religieuse depuis Thomas d'Aquin. La plupart adhèrent au « néo-platonisme », une sensibilité philosophique héritée des commentateurs Plotin et Porphyre (brillants interprètes de Platon, III^e s. après J.-C.). Celle-ci connaît déjà depuis plusieurs décennies un véritable renouveau. Elle est défendue par le théologien et savant allemand Nicolas de Cues (1401-1464), enseignée en Italie par les philosophes Marsile Ficin (1433-1499) et Jean Pic de la Mirandole (1463-1494). Tous ces auteurs néo-platoniciens suivent une inspiration commune : ils associent l'existence humaine à une démarche spirituelle guidée par la connaissance, là où les aristotéliens considèrent qu'elle est irrémédiablement enchaînée à l'ordre de la nature. Plus largement, ils opèrent un retour vers l'homme dont ils explorent la subjectivité. Ils considèrent à cet égard que l'être humain peut améliorer sa connaissance du monde, en se servant de ses impressions sensibles et de l'activité créatrice de son esprit (*mens*). L'homme dispose ainsi des qualités morales pour s'élever et vivre selon les règles de la vertu. Pour le néo-platonisme, l'homme est *libre* de déterminer sa voie spirituelle.

Certes, les humanistes n'adhèrent pas tous aux principes du néo-platonisme. Mais tous s'écartent de la théologie médiévale pour mettre l'accent sur l'être et ses possibilités. Ils considèrent d'une manière générale que tout homme peut éveiller son esprit dès lors qu'on lui assure une éducation complète et qu'on lui donne une solide culture classique. Ils forgent le rêve de l'*uomo universale*, cet être accompli qui, grâce à ses connaissances, se dote des vertus antiques d'équilibre et de mesure. Dans cette perspective, la nature n'est plus seulement un ensemble de lois éternelles sur lesquelles l'homme n'aurait aucune prise ; elle est le milieu dans lequel il vit une expérience sensible. En d'autres termes, l'être humain n'est plus simplement une créature de Dieu soumise à l'ordre éternel de la création. Confronté à l'expérience du réel, il est aussi un être disposant de la liberté de s'élever en suivant une démarche subjective.

Au-delà de ces grands traits généraux, l'humanisme de la Renaissance ne présente guère d'unité théorique dans le domaine des idées politiques. Il contribue d'une manière générale à une mise à distance de la théologie classique et donne naissance à des doctrines « civiques » centrées sur l'homme indépendamment de toute considération pour l'ordonnement général de l'univers. Il est porté par de brillants penseurs résolus à considérer qu'il n'est d'accès à la vertu que dans le respect de la vie chrétienne.

A. L'humanisme civique

Au xv^e s., la plupart des cités-états d'Italie commencent à être confrontées à des désordres sociaux et à des luttes de factions. Le modèle républicain sur lequel beaucoup d'entre elles avaient établi leur indépendance s'effondre et laisse place à des gouvernements tyranniques dirigés par les familles les plus puissantes. C'est dans ce contexte d'instabilité et d'autoritarisme que se développe l'humanisme civique dont le projet est de rétablir la stabilité de la vie républicaine. Ce sont en particulier des philosophes florentins qui, influencés par la redécouverte de la pensée antique, développent une analyse centrée sur l'intervention des hommes dans la cité. Ils offrent ainsi une première vision laïcisée de la vie publique, loin de l'univers mental du Moyen Âge.

1. De la liberté républicaine

Dans la première moitié du xv^e s., les premiers humanistes puisent une grande part de leur inspiration dans les thèses politiques d'Aristote et, en particulier, dans la conception antique de la liberté. À Florence, deux philosophes, Coluccio Salutati (1331-1406) et Leonardo Bruni (1369-1444), acquièrent une renommée qui dépasse largement les murs de la cité. Ils reprennent l'idée grecque selon laquelle la citoyenneté constitue le principal instrument de la liberté : seule la participation de tous à la vie de la cité peut permettre d'établir des lois stables et de limiter les risques de despotisme. La vraie justice suppose à cet égard le retour au modèle de la constitution mixte, c'est-à-dire à une république qui garantit un équilibre entre les pauvres et les riches. L'humanisme de Salutati et de Bruni est ainsi clairement « politique » : c'est bien l'implication des hommes dans la vie publique qui est vue comme la condition de la vie heureuse. Il repose aussi sur l'expérience et l'observation. Il est peu enclin à soumettre les questions politiques à l'autorité des Écritures. Il enjoint l'homme, enfin, à sortir de la vie contemplative qui l'isole du reste du monde, afin de se consacrer pleinement à la vie communautaire.

2. De l'autorité du prince

La fin du xv^e est marquée par un infléchissement de cette tradition républicaine au profit d'une pensée beaucoup plus autoritaire. Certes, les principes essentiels de l'humanisme civique demeurent : l'homme est incité à prendre une part active à l'organisation de la vie publique. Mais ces principes sont désormais portés par une « littérature princière » qui tente de justifier le pouvoir personnel du prince au nom des intérêts supérieurs de la cité. Deux principaux facteurs incitent au déclin de l'idée républicaine. La diffusion des idées de Platon pousse de nouveaux philosophes (p.e. Bartolomeo Scala ou Bartolomeo Platina) à se détourner de la tradition scolastique (qui privilégie l'étude des grandes lois régissant la nature) et à réorienter leur attention vers les questions individuelles de la vertu et de la sagesse. Le néo-platonisme incite donc plutôt à étudier les attitudes morales du prince plutôt que les principes généraux régissant la vie sociale. Mais ce sont surtout les conditions politiques désastreuses des cités-états (désordres populaires, luttes de clans, immixtions étrangères) qui incitent des auteurs italiens à développer des thèses nouvelles sur les pouvoirs du prince. Face à l'insécurité ambiante, ces thèses sont pour la plupart favorables à la concentration de la puissance politique.

Machiavel et Guichardin, au xvi^e s., sont les principaux maîtres de cette

sensibilité (voir [chapitre 3](#)). Certes, ils ne s'inspirent guère de la philosophie antique, ce qui les situe en marge de la pensée humaniste. Mais ils en sont bien aussi les prolongateurs, car ils enracinent la conception réaliste et anthropologique de la cité développée par les premiers penseurs florentins. Pour étayer leurs arguments, ils recourent volontiers à l'histoire qu'ils considèrent comme un mouvement (contre la vision statique livrée par la théologie). Ils s'interrogent moins sur l'origine du pouvoir que sur les « fins » de la vie civile qui, pour eux, visent prioritairement la sécurité et la paix sociale. Ils croient en la possibilité, pour les hommes, d'imposer un ordre social. Seule une politique ferme peut assurer, à cet égard, le maintien de la vie publique. À la suite de Machiavel, la littérature princière connaîtra des développements divers. Elle suscitera aussi de vives réactions chez de nombreux humanistes qui y verront une légitimation détournée de la tyrannie. Une tradition anti-machiavélienne se poursuit alors hors de l'Italie. Elle se retrouve brillamment exposée dans le *Traité de la servitude volontaire* (v. 1548) de La Boétie (voir [chapitre 3](#)).

B. L'humanisme chrétien

C'est au nord de l'Europe, sous la plume d'auteurs chrétiens, que l'humanisme du XVI^e s. trouve ses plus éminents défenseurs de la tolérance et de la paix. L'humanisme chrétien s'inspire de la pensée antique, mais il est fortement imprégné d'impératifs moraux et religieux. Il condamne sévèrement la folie et la cruauté des princes. C'est au nom des principes évangéliques que ses représentants en appellent à la sagesse politique.

1. Érasme, la morale et la paix

Érasme de Rotterdam (v. 1469-1536) est sans doute le philosophe qui connut, de son temps, la plus grande gloire. Interlocuteur des rois (Charles Quint, François I^{er}, Henri VIII), proche des grands esprits de l'époque (Martin Luther, Thomas More, Guillaume Budé), celui qui est alors appelé « le prince des humanistes » est bien décidé à répliquer à la diffusion des philosophies profanes par un appel à la relecture des Évangiles. Toute son œuvre vise à défendre la vie humaine d'un point de vue moral. Il refuse, à cet égard, de se cantonner à la vie

contemplative : il entend s'impliquer dans la société de son temps et, pour cela, concilier l'enseignement du Christ et les philosophies antiques, comme avait tenté de le faire avant lui l'Italien Lorenzo Valla (1405-1457).

Les considérations politiques d'Érasme se glissent dans l'ensemble d'une œuvre très vaste s'intéressant à toutes les questions de son temps. Avec *L'Éloge de la folie* (1509), le moine hollandais acquiert une réputation internationale. Il y dénonce les « passions » des hommes, comme la vanité, la cruauté, le mensonge, le goût du luxe, l'ambition et les honneurs. Il s'en prend violemment à tous ceux dont l'âme a été corrompue : les tyrans, les militaires, les nobles, les courtisans, les moines, les prédicateurs, les théologiens, les cardinaux, les évêques et le pape, ainsi que le gros peuple. Seuls ses appuis haut placés lui permettent d'échapper au bûcher. Dans *L'Institution du prince chrétien* (1516), rédigé à l'attention de Charles Quint, il propose une réflexion plus approfondie sur le pouvoir séculier. Rédigé trois ans après *Le Prince* de Machiavel (qu'Érasme semble ne pas encore connaître), l'ouvrage constitue un formidable contrepoinct aux idées du Secrétaire florentin. C'est en effet bien moins la « nécessité » qui doit diriger la politique, selon Érasme, que les « vertus chrétiennes » des princes. Certes, ces derniers disposent de droits sur le peuple. Ils sont les serviteurs de Dieu ; ils ont, à ce titre, un droit de commander qui ne peut être contesté. Mais leurs prérogatives ne leur permettent pas d'échapper à l'enseignement des Évangiles qui enjoint tous les hommes, quel que soit leur condition ou leur titre, à répandre l'amour, la tolérance et la paix. Les plus grands monarques ne sauraient y échapper. Ils doivent même être exemplaires aux yeux du « vulgaire ». Ils doivent pour cela gouverner en recherchant le bien public et le soutien du plus grand nombre. Ils doivent incarner l'idéal de bonté, d'humilité et de sacrifice, et ainsi être une source d'inspiration pour le peuple. C'est à cette fin qu'en bon humaniste, Érasme en appelle à l'éducation morale du prince : grâce à l'apprentissage de la sagesse antique et à la lecture des textes chrétiens, celui-ci pourra acquérir les vertus nécessaires à l'art de gouverner. C'est donc l'esprit avec lequel il dirigera son royaume, plus que l'équilibre de sa constitution, qui sera pour ses sujets la condition de la vie libre.

Indigné par les désastres des guerres qui opposent les puissants d'Europe, Érasme poursuit sa réflexion l'année suivante dans une exhortation à la paix, *La plainte de la paix décriée et chassée de tous côtés* (1517). Il y montre que les monarques, agissant contre la parole des Évangiles, saisissent le prétexte de la « nécessité » pour faire de la guerre une activité permanente. Or la guerre est le pire des fléaux. Elle crée le malheur des peuples. Elle les appauvrit et n'appelle en réponse que la violence. Aussi, Érasme condamne-t-il l'hypocrisie de la

diplomatie et dévoile les vraies raisons de la guerre : celle-ci n'est pas générée par de nobles causes, mais par les faiblesses humaines des rois, comme le désir de gloire, la colère et la cupidité. L'Église de Rome n'est pas en reste dans cette dangereuse pente, tant le pape est impliqué dans les luttes entre les puissances temporelles. Face à cela, il est temps d'éveiller la conscience de ceux qui gouvernent. Il est également impératif de fixer des principes stables limitant les conflits, comme la fixation des frontières et l'instauration définitive de règles de succession dynastique.

Déçu par la politique de son temps, Érasme saura, toute sa vie durant, conserver son indépendance. Il refusera d'entrer dans le jeu cynique des rois. Il ne se placera jamais à leur service, même s'il l'entendra les servir par ses écrits. Contre la division de l'Europe en « États », source de conflits, les deux seules sociétés dont il se réclame sont « l'Église chrétienne » et la « République des lettres ». Il aime à se définir comme un citoyen de l'univers (il voyage beaucoup en Europe et se rend dans tous les centres intellectuels où l'humanisme prospère).

2. Thomas More et le monde de l'Utopie

C'est également trois ans après la publication du *Prince* que l'ami d'Érasme, Thomas More (1478-1535), édite son ouvrage intitulé *L'Utopie* (1516), qui le fait rapidement accéder à la notoriété internationale. Fin connaisseur des philosophes antiques et de la théologie, il est lui aussi convaincu de la nécessité de mettre en place une politique guidée par la prudence et la tolérance. Mais à la différence de l'humaniste hollandais, il n'hésite pas à s'engager dans la vie publique. Il y réalise une brillante carrière : membre du Parlement anglais, ambassadeur du roi Henri VIII, il devient Grand chancelier du royaume (la plus haute charge). Mais sa fidélité au catholicisme, malgré sa volonté de réformer l'Église, conduira à sa disgrâce lors du schisme de 1533 entre le roi et l'Église catholique. Enfermé à la tour de Londres, accusé de haute trahison, il paie de sa vie la fidélité à ses idées : il est décapité en 1535.

L'Utopie est l'un des ouvrages-clés du XVI^e s. Il l'est d'abord par sa forme. Récit de voyage décrivant un pays imaginaire, l'île d'*Utopie* (littéralement « de nulle part »), il invente un genre littéraire nouveau. Certes, More s'inspire de Platon et de ses descriptions de la cité juste. Mais il donne à la fiction narrative une force considérable en lui assignant le but de bouleverser l'orthodoxie des croyances. Ruse de l'esprit permettant à l'auteur d'éviter le bras de la justice

séculière, la plongée dans le pays imaginaire permet d'exposer à la vue du monde un discours totalement révolutionnaire sur les institutions de la société anglaise de son temps. Car en effet, sur le fond, *L'Utopie* expose bien le projet d'une république égalitaire, aux antipodes de l'organisation monarchique et féodale de l'Angleterre de la Renaissance. Indigné par les inégalités de richesses et la misère humaine, terreau sur lequel prospèrent le crime et la violence, More fait émerger du récit de Raphaël Hytlodée, le marin-philosophe revenu d'Utopie, une communauté idéale où les hommes, vivant dans une parfaite égalité sociale et politique, mènent une existence heureuse.

Dans l'île des Utopiens, toutes les sources de conflit et d'inégalité sont abolies. Afin qu'il n'y ait aucune concentration des fortunes, la propriété est abrogée, de même que le commerce de l'argent. Personne n'y possède rien en même temps que chacun y détient tout. Une distribution équitable des biens répond aux besoins des habitants, sans jamais les plonger dans l'oisiveté. La passivité y est justement proscrite : tout le monde travaille pour la communauté. Les Utopiens peuvent également se consacrer à la lecture afin d'éveiller leur esprit. Sur le plan institutionnel, les lois y sont en nombre limité. Le prince n'y entrave pas la liberté. Son rôle consiste simplement à résoudre les conflits. La vie politique est faite de tolérance et de respect mutuel. Elle est, à cet égard, régie par la citoyenneté : les magistrats sont tous élus ; le roi est désigné pour la vie (et ne peut être destitué que s'il commet des injustices) ; les prêtres, chargés de la vie spirituelle, sont eux aussi choisis par le peuple. Dans l'île d'Utopie, il n'y a pas de religion officielle, mais une cohabitation paisible de différents cultes qui reconnaissent tous l'existence d'un Être suprême appelé « Mithra ». Enfin, la vie sociale, dans l'île, est placée sous le signe de l'égalité : tout le monde peut aspirer à s'élever grâce à la connaissance, sans aucune entrave ; aucun groupe ne peut s'arroger de privilèges. Il existe cependant une classe des « lettrés », formée de tous ceux qui, par leurs qualités naturelles, étudient les lettres et les sciences. Elle constitue une aristocratie de mérite, ouverte à tous et contrôlée, qui vient apporter sa raison et son discernement au gouvernement de l'île.

Malgré les valeurs religieuses qui inspirent Thomas More, l'ouvrage expose une vision de la société idéale exempte de toute référence aux Évangiles. Sa démarche est profondément moderne par le réalisme de sa description (qui tranche avec le caractère imaginaire de son récit). Il prône néanmoins des valeurs de paix et de tolérance proches de celles d'Érasme (même si, contrairement à ce dernier, il justifie la pratique de la guerre). Plusieurs sensibilités se disputeront la postérité de *L'Utopie* : certains, comme les

socialistes utopiques ou les marxistes, y verront une exceptionnelle anticipation de la société « communiste » (une société égalitaire et sans propriété individuelle) ; d'autres relèveront son inspiration profondément chrétienne (une communauté forgée par la solidarité et le dévouement).

C. De l'humanisme à la Réforme : les premières expressions de l'individu

En rompant avec les « grands systèmes » de la scolastique médiévale, la pensée humaniste de la Renaissance contribue à l'apparition de la figure moderne de l'individu. Au Moyen âge, l'homme était essentiellement défini par son appartenance sociale et sa place dans une double communauté, l'Église et la société médiévale. Il ne disposait d'aucune liberté personnelle. L'idée d'un individu autonome, doté de droits subjectifs, était totalement absente. La Renaissance ne modifie pas fondamentalement cette vision : entre le xv^e et le xvii^e s., la conception féodale d'une société organisée en « corps » domine encore largement le champ de la réflexion politique. Néanmoins, le nouveau regard jeté par l'humanisme néo-platonicien sur l'activité créatrice de l'esprit humain donne une valeur sans précédent à l'expérience individuelle, considérée comme nécessaire pour accéder à la connaissance du monde et à l'élévation vers Dieu. Certes, les philosophies de la Renaissance ne font toujours pas primer l'individu sur les conceptions générales de l'autorité et de la communauté. Mais elles explorent déjà la conscience de l'homme.

1. Les questions du libre-arbitre et de la liberté de conscience

C'est sur le terrain religieux que s'affirme le plus nettement le rôle de la conscience individuelle, d'abord avec l'intensification du débat sur le libre-arbitre, ensuite et surtout avec la revendication protestante de la liberté de conscience.

Le débat sur le libre-arbitre

Au Moyen Âge, la pensée religieuse a été animée à plusieurs reprises par une controverse houleuse sur la question du « libre-arbitre » du chrétien. La théologie dominante affirmait que l'homme était démuni face à la volonté divine et qu'il ne pouvait en aucun cas contribuer à l'action de grâce (le pardon divin, condition du salut éternel). Il était considéré comme totalement impuissant, Dieu pouvant déterminer à l'avance les créatures élues au Royaume des cieux (thèse de la « prédestination »). Contre cette conception, plusieurs théologiens (Jean Scot Erigène au IX^e s, Anselme de Canterbury au XI^e s., Jean Duns Scot aux XIII^e-XIV^e s.), affirmèrent que le chrétien était capable d'entendement, qu'il disposait d'un « libre-arbitre » lui permettant d'avancer dans le domaine de la foi. L'homme était pour eux capable de volonté, grâce à son esprit. Par la connaissance, il pouvait espérer progresser sur la voie du salut. Dès le Moyen Âge, on rencontre donc l'idée que la raison peut se concilier avec la foi, en contribuant à la compréhension de la Bible et de la parole des Pères de l'Église. Selon cette vision, le chrétien n'est plus totalement démuni face à Dieu ; il peut collaborer à la recherche de la grâce.

Cette idée médiévale du libre-arbitre séduit une grande partie des humanistes chrétiens des XV^e-XVI^e s. Ces derniers sont en effet sensibles à l'idée que l'homme peut, grâce à la connaissance, accéder à la sagesse humaine et ainsi s'élever vers Dieu. L'homme peut donc revendiquer une certaine liberté dans la quête de la vie morale prônée par les Évangiles. Le *Discours sur la dignité de l'homme* (1486) de Pic de la Mirandole témoigne avec force de ce nouvel état d'esprit. Dans un passage célèbre, il met en scène Dieu s'adressant au premier homme au terme de la Création : « Tu n'es gêné par aucune sorte de freins mais c'est à toi, selon ton propre libre-arbitre [...] de déterminer seul ta nature. Je t'ai créé moyen terme du monde afin que de cette place tu puisses observer autour de toi tout ce qui se trouve au monde [...] Libre à toi de dégénérer jusqu'au monde inférieur des animaux. Libre à toi également de t'élever vers le monde supérieur du divin par la décision de ton propre esprit ». À travers ces paroles, Dieu confère à l'homme le privilège de la liberté : celui-ci peut accéder à la vérité par la puissance de son esprit.

Mais c'est surtout Érasme qui, dans une réponse mémorable à Luther (*Essai sur le libre-arbitre*, 1521), défend avec le plus de conviction l'idée de liberté dans la conduite spirituelle. Dans sa thèse sur la prédestination, forgée pour condamner le trafic des indulgences, Luther affirme que Dieu étant tout puissant, les hommes sont incapables de contribuer, par leurs actes, à leur salut. Il condamne à cet égard toute idée de liberté de choix et de volonté dans la pratique de la foi. Érasme au contraire affirme que le chrétien dispose d'une

conscience qui lui donne une certaine autonomie dans l'examen des sources bibliques. L'idée poursuivra son chemin au XVI^e s., ouvrant de nombreuses polémiques. Elle sera au cœur de la doctrine du théologien espagnol Luis Molina (1535-1601), le « molinisme », qui séduira une grande partie des jésuites et sera combattue par les jansénistes.

Vers la liberté de conscience

Dans la première moitié du XVI^e s., les prédications de Luther en Allemagne et de Calvin en France aboutissent au vaste mouvement de rénovation du christianisme appelé la Réforme (voir [chapitre 3](#)). Bien évidemment, on aurait tort de considérer ce mouvement comme le prolongement, au sein de l'Église, du renouveau philosophique de la Renaissance. Dans la communauté chrétienne, la contestation gronde depuis bien longtemps contre les dérives du catholicisme romain — plusieurs mouvements de résistance ont préfiguré la Réforme : la révolte des Vaudois en France (fin XII^e s.), la critique de John Wyclif et la révolte des « Lollards » en Angleterre (fin XIV^e s.), les « guerres hussites » en Bohême (début XV^e s.). On peut néanmoins supposer que les idées réformées ne se seraient pas diffusées avec une telle rapidité sans la formidable ouverture intellectuelle provoquée par la Renaissance, en particulier sans l'arsenal d'idées critiques apportées par les humanistes chrétiens.

L'idée que le protestantisme a contribué à l'essor de conceptions individualistes dans la pensée occidentale est soumise à des appréciations très variables chez les historiens. S'il est vrai que la doctrine réformée accorde une place essentielle à la conscience individuelle dans le domaine de la foi, elle ne reconnaît pas pour autant une autonomie importante à l'individu. Certes, les premiers réformés insistent sur le « for intérieur » qui suppose qu'en matière de conscience, le chrétien n'admet l'ingérence d'aucune autorité extérieure, qu'elle soit religieuse (le prêtre) ou politique (le prince). Ils distinguent clairement le domaine de la *foi* du domaine de la *loi* (voir [chapitre 3](#)). Les premiers réformés ont incontestablement contribué, à cet égard, à un repli sur l'individu dans le domaine spirituel. Mais s'ils reconnaissent en général que la foi repose fondamentalement sur le cheminement intérieur, tous n'accordent pas pour autant au chrétien une autonomie de la conscience qui laisserait supposer une certaine liberté dans la recherche de la grâce. C'est le cas notamment de Luther. Le luthéranisme, comme on vient de l'évoquer, n'accorde aucune autonomie à l'homme dans la quête du salut : le croyant est totalement impuissant face à la

justice du Créateur. Il se révèle fondamentalement pécheur et sa vertu ne peut rien face à la toute-puissance de la grâce. Dans le domaine de la foi, Luther s'oppose donc à l'idée d'un homme éveillé par la raison. Dans le domaine social, il exprime des positions très conservatrices (il est favorable à la soumission absolue du chrétien à la puissance politique, fût-elle injuste et cruelle). Le luthéranisme s'oppose ainsi à toute idée de liberté dans la société.

Sur le plan doctrinal, c'est donc bien plus du côté du calvinisme qu'il faut chercher la reconnaissance de la valeur individuelle. Les calvinistes français sont convaincus, comme les luthériens, que la foi est du ressort de la conscience individuelle. Surtout, ils refusent de considérer l'existence d'un principe d'organisation global dans l'Église comme dans la société, et rejettent ainsi ouvertement les conceptions holistes qui dominent la scolastique médiévale. Selon eux, aucune médiation ne peut s'interposer entre l'homme et son Créateur, car il n'existe rien en dehors de Dieu. En contestant l'autorité de toutes les institutions dans le domaine de la foi, cette conception redonne en définitive à l'individu et à sa conscience une place essentielle.

Néanmoins, les positions théologiques initiales adoptées par les grands réformateurs n'expliquent pas à elles seules le lien entre protestantisme et liberté de conscience. Ce n'est que dans la seconde moitié du XVI^e s., dans le contexte des guerres de religion, que cette liberté acquiert une valeur capitale pour les protestants. Elle devient un droit que les protestants opposent à la répression de l'État.

En Angleterre, ce sont les sectes « puritaines » (protestants presbytériens rigoristes), victimes de la politique répressive d'Élisabeth I^{er} et des Stuart, qui font valoir leur droit de conscience face à la religion de l'État. Elles défendent le plus âprement cette liberté dans un pays qui, bien que passé à la Réforme dès 1534, n'a fait disparaître ni l'épiscopat ni les rituels liturgiques, et où la couronne exerce un contrôle autoritaire sur le nouveau culte anglican (depuis qu'Henri VIII s'est substitué au pape comme chef de l'Église d'Angleterre). C'est à partir du puritanisme que se développe une morale religieuse profondément individualiste qui ressurgira au XVII^e s. et ne cessera d'exercer son influence sur la pensée anglo-saxonne.

En France et en Hollande, les guerres de religion poussent également les théoriciens calvinistes, victimes des persécutions, à opposer la liberté de conscience à la religion d'État. Seule la reconnaissance de cette liberté peut alors permettre aux catholiques et aux protestants de vivre ensemble sur le même territoire. Jusque-là, la religion, l'État et le royaume ne formaient qu'une seule et

même entité. Le roi, garant de l'unité politique du royaume, était aussi le garant de son unité religieuse. Une seule religion pouvait donc être reconnue et tout schisme était irrémédiablement perçu comme une menace pour la stabilité du royaume. En défendant la liberté de conscience, les protestants persécutés affirment que la vie spirituelle relève de la seule conscience individuelle, non de l'État ou du roi. Par conséquent, la diversité religieuse ne constitue plus un obstacle à l'unité politique. La religion et l'État ne sont plus indissociables : d'un côté, le croyant vit librement sa foi ; de l'autre, le sujet du royaume vit sous l'autorité de la loi.

La reconnaissance de la liberté de conscience et de son corollaire, la liberté de culte, est au cœur des traités de paix entre catholiques et protestants, en France (paix d'Amboise de 1563, édit de Nantes de 1593) comme en Hollande (acte d'Union de 1579). Sur le plan philosophique, cette reconnaissance a des effets importants à long terme, car elle contribue à faire admettre un droit naturel attaché à l'individu, non plus au royaume tout entier.

L'image de l'être humain évolue sensiblement avec le cortège de revendications qui accompagne l'essor du protestantisme. L'homme est de plus en plus défini par ses qualités intrinsèques. Grâce à sa conscience, il est vu comme un être disposant d'une vie intérieure, un « être plein » vivant une relation unique avec Dieu, un individu « dans le monde » (c'est-à-dire pleinement impliqué dans la vie de l'Église et de la société, alors qu'il n'en était hier que le prolongement). Doté de son libre-arbitre, il est désormais un être doué de jugement (même si celui-ci reste encore limité à la quête spirituelle).

2. Montaigne et l'exploration de la subjectivité

Le nouveau regard porté sur la conscience de l'être humain ne touche pas seulement la réflexion religieuse. L'humanisme se prolonge dans le monde des lettres où poètes et écrivains entreprennent d'explorer la profondeur des sentiments humains. L'œuvre de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) exprime avec une grande sensibilité l'intérêt porté par l'humanisme à l'expérience intérieure, mais dans une réflexion « profane » où les questions de théologie n'apparaissent qu'en filigrane. Magistrat au Parlement de Bordeaux, Montaigne se lie d'amitié avec La Boétie, mais une mort précoce emporte ce dernier. Il consacre alors plusieurs années à publier les écrits posthumes de son ami, avant de se lancer, à quarante ans passés, dans la rédaction de son œuvre magistrale : les *Essais* (1580). Réécrit à plusieurs reprises, l'ouvrage en trois

volumes sort totalement des canons littéraires de l'époque. Particulièrement déroutant par sa forme, il est l'œuvre d'un gentilhomme fortuné qui a décidé de se retirer du monde pour méditer sur l'histoire, la nature humaine et sa propre existence. Montaigne n'y exprime aucune ambition philosophique majeure ; il entend simplement y commenter, sans structure d'ensemble, mille et un faits inspirés par la vie de son temps.

Les *Essais* n'apportent aucune contribution substantielle aux débats de fond sur l'origine ou les fins du pouvoir. Les questions et les thèmes très divers qui y sont abordés témoignent cependant, par leur radicale nouveauté, du regard inédit jeté par l'humanisme sur l'existence humaine et le savoir. Que Montaigne y fasse la preuve de sa connaissance subtile des auteurs antiques (Héraclite, Démocrite, Virgile, Cicéron, Sénèque, Plutarque) n'est pas sa plus grande originalité. Celle-ci vient bien plus de la mise à distance de la littérature chrétienne au profit d'une réflexion libre et introspective, tout entière centrée sur l'exploration de soi. Ainsi prévient-il le lecteur dès le préambule de son livre : « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée [...]. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins [...]. Je suis moi-même la matière de mon livre ». Les *Essais* constituent à cet égard une succession de commentaires sur les émotions et les interrogations suscitées par les lectures et les expériences personnelles de Montaigne. Celui-ci n'a d'autre but que de se décrire, non par narcissisme ou volonté de rechercher la faveur du monde, mais pour mettre à jour les « enfantements » de son esprit. Son travail s'inscrit ainsi clairement dans le projet des humanistes : l'auteur tente d'explorer par le verbe sa propre conscience, telle qu'elle a été forgée par l'expérience du monde. C'est là, selon lui, la voie privilégiée de la réalisation de soi.

À cet égard, la quête introspective de Montaigne s'appuie sur un scepticisme de principe qui le conduit à exprimer un doute permanent sur les choses, leur définition et leur image. Apparaît alors chez le magistrat bordelais la posture critique adoptée par de nombreux philosophes de son temps, marquée par la méfiance à l'égard des croyances universelles, pour la plupart associées à des dogmatismes ou des superstitions. La raison et la science, par exemple, se trompent lorsqu'elles croient pouvoir saisir des principes éternels et immuables. Dans un monde profondément instable, relatif, ouvert, la seule attitude philosophique valable est donc le scepticisme. Celui-ci permet à l'homme de conserver l'indépendance de son esprit et de maîtriser ses passions. Aussi Montaigne choisit-il comme devise, en 1576, l'adage pyrrhonien « *Que sais-*

je ? » qui le conduit à douter de toutes les opinions qui lui sont données de l'extérieur. Montaigne estime au contraire, en bon humaniste, que seule la connaissance de soi est réellement accessible à la conscience. C'est par elle seule que l'homme peut découvrir sa propre nature et, par là même, s'ouvrir au monde. C'est en l'homme et sa conscience qu'il faut avoir confiance, car la seule vérité réside dans l'expérience de soi. Celle-ci doit être la mesure pour juger toutes les opinions et les doctrines. Le scepticisme est pour Montaigne la voie de la liberté, car il permet d'écarter toutes les évidences et les faux-semblants qui trompent le jugement. L'exploration de la subjectivité, quant à elle, permet de découvrir « l'être véritable », celui qui se révèle à lui-même lorsque tous les masques sont tombés.

Tout au long des deux siècles de la Renaissance, la philosophie découvre la « conscience » de l'homme, considérée tantôt dans sa dimension religieuse (elle est alors vécue par la foi), tantôt dans une perspective existentielle (elle est une connaissance naturelle de soi et du monde forgée dans l'expérience individuelle). La voie de la modernité est ouverte : l'univers ne reçoit plus une définition universelle ; l'individu est peu à peu reconnu comme un être subjectif et l'existence humaine acquiert sa propre valeur. La conscience individuelle, en permettant à l'homme de forger l'indépendance du jugement, devient l'instrument d'une liberté nouvelle. La philosophie peut désormais s'ouvrir à la « raison » moderne.

Section 2

De la raison cartésienne à la pensée des Lumières : l'homme comme sujet pensant

Les XVII^e et XVIII^e s. voient lentement triompher l'idée de raison. Les progrès éclatants des sciences expérimentales et la myriade de savoirs nouveaux modifient en effet sensiblement les fins de l'activité intellectuelle qui visent désormais la quête de nouvelles connaissances et une meilleure compréhension du monde. Un nombre croissant de philosophes souhaitent à cet égard s'affranchir des préjugés et des superstitions du passé, sans pour autant renier les fondements de la religion. Descartes ouvre la voie. Il formule en langage philosophique une idée que les sciences semblent démontrer depuis longtemps : la vérité vient de la faculté de penser.

Cette idée est révolutionnaire. Avec elle, en effet, l'esprit peut légitimement s'ouvrir à toutes les connaissances nouvelles, d'où qu'elles viennent, dès lors qu'elles peuvent être prouvées par la démonstration raisonnée de l'esprit. Le cartésianisme relativise ainsi fortement la légitimité traditionnelle sur laquelle repose alors tout l'édifice philosophique médiéval. Au monde fixe et stable voulu par Dieu, ordonné et reproduit par la tradition, la raison moderne substitue un monde fluide, incertain, ouvert au changement des idées. Il n'est pas difficile d'imaginer toutes les conséquences que peut provoquer une telle rupture intellectuelle sur la marche des idées politiques. L'esprit critique peut s'exercer sur toutes les opinions jusque-là bien établies sur la société et son ordre. Ce n'est pas simplement le discours de l'Église qui est ainsi menacé, mais bien l'ensemble des croyances et des valeurs de la société chrétienne, monarchique et féodale. La critique la plus radicale viendra à cet égard des philosophes des Lumières qui dresseront un violent réquisitoire contre le dogmatisme religieux et toutes les « fausses évidences ». Ils porteront aussi avec eux une conception

résolument optimiste de la vie humaine, convaincus que la raison tire la société vers un idéal de liberté, de tolérance et de progrès.

§ 1. LA NAISSANCE DE LA RAISON MODERNE (XVII^e S.)

La notion de « raison » (*ratio*) existe déjà dans la pensée médiévale, où elle revêt de multiples sens (compte, calcul, discours, point de vue, manière de penser, système philosophique, marche réglée des événements). Elle n'acquiert son sens contemporain qu'au XVII^e s., lorsque la raison est définitivement conçue comme une qualité attachée au jugement de l'esprit humain. Dans ce dernier sens, la raison est la faculté qu'a l'homme d'observer, de comprendre et de mesurer les choses, puis de mettre en action son jugement. Elle est une aptitude propre de l'être humain qui lui permet de penser, méditer, examiner, connaître et juger les réalités qui l'entourent. Grâce à elle, l'homme peut se forger une opinion personnelle et se départir des fausses idées. Dans la conception qui s'affirme au XVIII^e s., elle est même considérée comme le moteur essentiel de la réalisation de l'existence individuelle, là où les esprits religieux font encore confiance à l'action de la foi. Le cartésianisme affiche à cet égard une idée fondamentale, exprimée par la maxime « *je pense, donc je suis* » (*cogito ergo sum*) : l'existence même du sujet se révèle dans sa capacité à penser.

À cet égard, la raison moderne se distingue de la « raison naturelle » évoquée par la pensée scolastique depuis le XIII^e s. Cette raison naturelle ne désigne pas la faculté de penser propre à chaque individu. Elle est liée à la marche de l'univers : elle est l'ensemble des « lois » universelles qui sont découvertes par la connaissance et la réflexion (domaine de la philosophie), plutôt que par la Révélation chrétienne (domaine la théologie). La raison naturelle est en quelque sorte la marche réglée des événements, l'ensemble des vérités que l'on peut connaître grâce à la démarche raisonnée de l'esprit. Elle ne peut aller à l'encontre de la volonté de Dieu dans la mesure où toutes les lois de l'univers émanent du Créateur. Dans cette perspective, la raison naturelle et la raison divine ne sont que les deux dimensions indissociables de l'ordre universel. De même, la connaissance et la foi ne peuvent se contredire, bien qu'elles reposent

sur deux démarches différentes, l'une axée sur la pensée logique et l'étude des auteurs profanes, l'autre sur la prière et la connaissance des textes sacrés. La raison naturelle a donc partie liée avec la connaissance, mais elle est une donnée immuable, un ordre des choses qui préexiste à l'esprit humain. La tâche du philosophe est justement de la découvrir.

La raison moderne se distingue également de l'idée que les philosophes et les théologiens se font de la conscience. Les deux notions désignent certes une capacité propre de l'homme de comprendre et de juger. À cet égard, il semble bien que l'émergence de l'idée de conscience ait été un préalable à la reconnaissance de la raison du XVIII^e s. Il reste néanmoins une différence de taille. La conscience désigne généralement la connaissance intuitive, spontanée, intime, que l'homme tire de l'expérience intérieure. Elle est le plus souvent liée à la démarche spirituelle ou religieuse. La raison, quant à elle, désigne une connaissance logique qui s'appuie sur l'observation et la démonstration. Elle est un savoir « discursif » (qui est de l'ordre du discours). Dans l'esprit des philosophes, elle s'éloigne fondamentalement de la conscience religieuse (qui suppose simplement de croire et non de raisonner).

A. Science et religion aux XVI^e-XVII^e siècles

On doit l'invention de l'idée moderne de raison à la nouvelle philosophie qui se donne pour objet de percer les « vérités » du monde en se libérant de la force du dogme et des préjugés. Cette confiance accordée à la faculté de juger de l'être humain ne s'affirme vraiment qu'après Descartes, dans la seconde moitié du XVII^e s. Elle est néanmoins indissociable du renouvellement intellectuel extraordinaire provoqué par l'essor du raisonnement mathématique et par le développement des connaissances expérimentales qui, depuis le milieu du XVI^e s., ne cessent d'éroder les vérités de la tradition scolastique.

1. Une nature écrite en langage mathématique

La démarche rationnelle, avant même d'être érigée par les philosophes en

règle d'accès à la vérité universelle, l'emporte d'abord *empiriquement* dans le domaine des sciences. Astronomes, physiciens, naturalistes et médecins sont nombreux, depuis le *xvi^e* s., à dégager des principes essentiels d'investigation qui forgent lentement les règles du raisonnement scientifique. Sans jamais mettre en cause le magistère moral de l'Église, ils posent dans leurs disciplines les premières pierres de la pensée rationnelle. Ils en découvrent trois fondements essentiels : la nécessité d'appuyer le savoir sur l'observation (et non sur des prénotions) ; le refus de considérer les questions morales ou religieuses comme des prérequis de la pensée ; l'exposition logique et rigoureuse des preuves. Jusque-là, la pensée savante médiévale se confondait étroitement avec la philosophie « naturaliste » (héritée des Grecs), elle-même intégrée au discours religieux (*xiii^e*-*xiv^e* s.). La connaissance de la nature était étroitement liée à des préoccupations métaphysiques. Les savants de la Renaissance rompent avec cette attitude en modifiant la méthode et le langage de la science.

Le philosophe, médecin et mathématicien italien Jérôme Cardan (1501-1576), est l'un des pères de la pensée scientifique rationnelle. Il se consacre à la description minutieuse de ses nombreuses inventions, ce qui le porte à décrire systématiquement l'enchaînement des causes et des effets de chaque phénomène. Galilée (1564-1642) s'interroge quant à lui sur les principes de la connaissance. La nature est pour lui un monde physique dont il s'agit de déchiffrer les lois spécifiques. Il ne rejette certes pas fondamentalement l'idée qu'il existe des déterminations universelles. Mais il est le premier à affirmer clairement que les lois de l'univers ne relèvent pas des vérités théologiques, mais du langage mathématique : « on ne peut [...] comprendre [l'univers] si d'abord on n'apprend pas à comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langage mathématique et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques, sans lesquels il est absolument impossible d'en comprendre un mot, sans lesquels on erre vraiment dans un labyrinthe obscur » (*L'Essayeur*, 1623).

Francis Bacon (1561-1626) s'attelle au même moment à définir les règles de la démarche expérimentale. Selon le philosophe et savant anglais — qui fut aussi homme d'État — l'étude de la nature exige de se libérer des préjugés et des superstitions qui altèrent la connaissance objective. L'« image réelle » du monde suppose de savoir ainsi se dégager des « idoles », c'est-à-dire de toutes les illusions portées par les représentations de l'esprit humain, illusions liées aux sens, à l'éducation, au langage et à l'influence des écoles philosophiques (*La nouvelle logique*, 1620). Il critique à cet égard le formalisme de la tradition scolastique qui conduisait à enfermer l'esprit dans un carcan de croyances non

démonstrées. D'après Bacon, seule une démarche rigoureuse de l'esprit peut permettre de se libérer des idoles. Il présente à ce titre une classification des sciences à partir d'une distinction entre trois facultés humaines : la mémoire, l'imagination et la raison, que l'on peut respectivement rattacher à l'histoire, à la poésie et à la philosophie. Il propose également de suivre une méthode inductive qui consiste à observer, comparer et classer les événements de la nature, puis à tenter de définir leurs formes universelles par le biais de généralisations successives. C'est ainsi par l'observation humaine et l'expérimentation ordonnée que la « connaissance vraie » peut être établie.

Malgré de vives querelles entre savants, la science moderne commence à l'emporter sur la philosophie naturaliste dès le XVII^e s. À cet égard, la pensée scientifique trouve son expression la plus aboutie dans l'œuvre du mathématicien, physicien et astronome Isaac Newton (1642-1727). Ses différentes découvertes sur la gravitation universelle et la lumière établissent définitivement les fondements mathématiques de la science (*Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 1665). Elles marquent également le triomphe de l'esprit empirique sur les anciennes orthodoxies savantes.

2. La science au service de Dieu

Durant ces deux siècles de découvertes, les savants ne se posent pas en adversaires de la religion. Certes, l'expérimentalisme qui guide la science nouvelle se heurte aux sentences assassines des théologiens conservateurs. Les condamnations de Giordano Bruno et de Galilée rappellent également qu'une partie de la hiérarchie romaine est résolue à lutter contre le développement des idées nouvelles. Mais de Copernic à Newton, les savants conservent dans leur grande majorité un esprit profondément religieux qui les pousse à rechercher invariablement l'accord entre leur croyance en Dieu et les découvertes qu'ils réalisent à l'aide des méthodes rationnelles. Leur attitude consiste en général à rechercher les convergences entre les connaissances scientifiques et les vérités du christianisme. Les savants ne condamnent pas, par exemple, l'idée selon laquelle Dieu est à l'origine du monde. Pour eux, le caractère mécanique de la nature est la meilleure preuve du caractère parfait de la Création. Dieu est souvent perçu, à cet égard, comme un grand architecte ayant forgé l'univers selon les lois parfaites des mathématiques.

Certains n'hésitent pas, à cet égard, à défendre le principe d'une « théologie naturelle » dont le principal souci est de faire concorder la foi et la raison, la

science théologique et la connaissance de la nature. Une telle démarche est commune dans les pays protestants où les ministres du culte adoptent dès le xvi^e s. une attitude de tolérance à l'égard de la pensée nouvelle. Elle est plus rare dans les pays latins où le dogme de l'Église romaine souffre de plus en plus du relativisme imposé par les sciences. L'œuvre de Newton est parfaitement représentative de la dualité des références qui anime les cercles savants en Angleterre, partagés entre la référence régulière à Dieu dans les principes et une démarche strictement positiviste qui ne s'en tient qu'aux résultats de la démonstration mathématique.

La réelle offensive contre la théologie ne vient donc pas du monde scientifique du $xvii^e$ s. — le conflit entre science et religion n'éclatera vraiment qu'au $xviii^e$ s. Elle vient de la philosophie, en particulier de celle qui naît dans le sillon de Descartes.

B. Descartes, une philosophie du jugement libre

Si l'humanisme des xv^e - xvi^e s. s'épanouit principalement dans le monde des lettres, la philosophie du $xvii^e$ s. est incontestablement placée sous l'influence des sciences. Le savant ne peut guère ignorer le renouvellement permanent des connaissances qui dévoile, chaque jour un peu plus, le caractère erroné des opinions véhiculées par la science traditionnelle. Aucune connaissance n'étant désormais réellement assurée, le doute commence alors naturellement à s'immiscer dans le raisonnement intellectuel. Comme on vient de le voir, une première réponse est apportée par les partisans d'une conciliation entre les Écritures et la science. Elle apparaît néanmoins provisoire, car elle n'apporte guère de solution à la question de la vérité. Quant à l'Église romaine, son raidissement doctrinal apparaît de plus en plus incompatible avec l'intérêt croissant pour les nouveaux savoirs. Il n'en fallait pas plus à Descartes pour rompre ouvertement avec l'héritage scolastique et son cortège d'idées fausses et, surtout, pour définir une nouvelle voie d'accès à la connaissance vraie.

1. Descartes, le doute et la faculté de juger

René Descartes (1596-1650) est, avec Newton et Leibniz, l'un des plus grands mathématiciens du siècle. Non seulement il ouvre la voie à la géométrie analytique, mais il invente les tables de logarithmes, la solution des équations du quatrième degré ou la désignation des inconnues (x, y et z). C'est néanmoins dans le domaine de la philosophie qu'il dégage des arguments majeurs qui bouleversent l'état de la pensée et font de lui l'un des pères de la raison moderne. Convaincu de l'échec évident de la tradition, il formule un nouveau système philosophique de recherche de la vérité. Celui-ci apparaît dès son fameux *Discours de la méthode* (1637), que son auteur ne conçoit alors que comme la préface à trois traités scientifiques, mais dont le retentissement est considérable dans toute l'Europe. Les bases de la philosophie cartésienne sont par la suite approfondies dans les *Méditations métaphysiques* (1641), puis dans les *Principes de la philosophie* (1644).

Le doute est à l'origine de sa réflexion. Descartes a été profondément marqué par l'instruction qu'il a reçue chez les jésuites durant sa jeunesse. L'enseignement religieux ne lui ayant enseigné que des « erreurs », il a introduit chez lui un profond scepticisme à l'égard des savoirs. Toute son œuvre est en effet marquée par l'ambition de se défaire des opinions reçues et de trouver une méthode lui permettant d'établir les critères de la vérité. Il expose clairement cette volonté dès les premières lignes des *Méditations* :

« Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences [...]. Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins [...], je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (1^{re} médit.).

Cette volonté de se libérer des préjugés qui hantent le monde conduit le mathématicien français à adopter un point de vue dont la portée est révolutionnaire pour la philosophie : il pose pour principe que la vérité est le résultat du travail de l'esprit humain. Jusque-là, l'édifice aristotélicien supposait que la vérité était une donnée universelle qui transcendait la raison de l'homme. Le savant avait simplement vocation à la divulguer. Contre cette conception, Descartes affirme que les vérités ne s'imposent aux hommes que par la médiation de leur propre pensée. Elles sont donc l'affaire de la raison. Une telle

affirmation a des conséquences majeures dans la mesure où, selon Descartes, toute opinion est susceptible d'examen. À l'inverse, aucune ne peut être considérée comme « vraie » si elle n'a pas été soumise à l'entendement humain (que Descartes appelle le « bon sens »). En un mot, le jugement est l'unique garant de la vérité. Pour cette raison, la seule attitude philosophique valable est celle qui fait appel à l'exercice du doute. Pour Descartes, celui-ci est bien plus qu'une hésitation : il est un instrument intellectuel nécessaire pour accéder à la vérité. Le doute cartésien consiste à se méfier de toutes les connaissances existantes, y compris celles qui semblent les plus évidentes (comme les vérités mathématiques). Il consiste aussi à ne retenir que les idées qui, après libre examen, apparaissent « vraies » (c'est-à-dire incontestables).

De cette manière, Descartes s'écarte totalement de la tradition. Il ouvre la voie, dans la pensée philosophique, au libre examen de la raison individuelle. Il reconnaît en l'homme « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux ». Il défend même l'idée, contre l'élitisme de nombreux savants, que les esprits sont égaux devant le vrai : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » écrit-t-il en ouverture du *Discours de la méthode*. Inspiration égalitaire qu'il n'est certes pas le premier à exprimer, mais qui préfigure l'optimisme rayonnant des penseurs rationalistes du XVIII^e s. L'homme cartésien a déjà ce formidable pouvoir de s'émanciper par la compréhension des choses.

2. La méthode, instrument de vérité

Descartes puise une grande part de son inspiration dans les sciences. Il est persuadé que le philosophe ne peut faire autrement que s'appuyer sur l'ensemble des connaissances expérimentales. Il importe moins, à cet égard, de suivre les vagues spéculations des hommes de lettres que d'ouvrir « le grand livre du monde » afin d'y acquérir une expérience personnelle. Mais l'influence décisive du raisonnement scientifique sur le cartésianisme se traduit surtout dans l'ambition d'établir la vérité grâce à une méthode de raisonnement rigoureuse.

Descartes est fasciné par la clarté et l'exactitude des mathématiques. Il rêve d'établir une méthode qui, dans le domaine philosophique, se rapproche de l'enchaînement logique des évidences mathématiques. Il est convaincu, en effet, qu'une fine intelligence peut s'égarer et sombrer dans le verbalisme si elle ne s'appuie pas sur des règles de démonstration éprouvées. « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien » observe-t-il (*Discours*, 1). Aussi, entend-il appuyer le jugement sur une méthode capable

d'éliminer les possibilités d'erreur et de conduire, sans efforts inutiles, à la connaissance vraie. Il identifie à cet égard quatre règles principales dérivées des mathématiques. La « règle de l'évidence » est la plus fondamentale, car elle établit le principe du raisonnement déductif qui est à l'origine la pensée scientifique moderne. Ce principe présuppose qu'une proposition philosophique n'est recevable que lorsqu'elle s'appuie sur une proposition antérieure déjà considérée comme « vraie » ou « évidente ». Il s'agit en d'autres termes d'établir des « chaînes de vérités », en mettant à distance les opinions recueillies sans précaution. Ainsi la connaissance peut-elle progresser par l'accumulation lente des vérités et non selon les règles du hasard. La « règle d'analyse », ensuite, suppose de découper les problèmes posés en autant de questions élémentaires que nécessaire. La « règle de la synthèse » invite à aller de l'objet le plus simple, par progressions logiques, vers l'ensemble le plus complexe. Enfin, la « règle des dénombrements » incite à énumérer le plus clairement possible les différents éléments permettant de trouver la solution à un problème.

Par ces règles, l'homme peut espérer avancer sur la voie de la vérité. La philosophie a vocation à lui permettre d'y voir plus clair et d'orienter ses actions. Grâce à sa faculté de jugement, il peut distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le cartésianisme voit donc en l'homme un être doué de raison, capable de se forger une opinion et donc de contrôler son existence. Il est le socle sur lequel se forge lentement, à la fin du XVII^e s., la conception nouvelle d'un homme capable de vivre délivré des préjugés. Indirectement, il ouvre la voie aux philosophies de la liberté.

C. L'héritage politique du cartésianisme

Descartes n'aborde à aucun moment des questions proprement politiques. Il se désintéresse des problèmes du pouvoir, de l'ordre, de la liberté citoyenne ou de l'égalité sociale. Il laisse de côté toute discussion sur l'État et sa constitution. Néanmoins, le retentissement intellectuel de son œuvre est considérable dans toute l'Europe. Il est tel qu'aucune réflexion scientifique ou philosophique, dès le milieu du siècle, ne peut en ignorer les bases. Sa doctrine de la raison et la conception de l'homme qui en découle provoquent partout des discussions qui affectent rapidement la philosophie politique.

1. De l'homme de raison au citoyen éclairé

L'impact du cartésianisme sur la pensée politique n'est qu'indirect, mais il est majeur. En concourant à la transformation des catégories de la pensée et en ruinant définitivement le système de pensée aristotélicien, il porte en effet un coup décisif à la légitimité ancienne qui faisait primer l'autorité des lois universelles. En faisant de l'homme un être doté d'une autonomie morale et d'une volonté, il ouvre la voie à la pensée moderne. C'est grâce à lui que la philosophie devient une anthropologie (au sens littéral d'un « discours sur l'homme ») et se dépouille de ses vues générales sur l'univers. C'est avec lui que s'ouvre réellement la querelle des Anciens et des Modernes. La meilleure preuve de l'inquiétude suscitée par ses thèses est la mise à l'Index de ses ouvrages, en 1663, par une Église qui considère que Descartes contredit les vérités de la foi.

Il faut néanmoins attendre le XVIII^e s. pour que les travaux de Descartes fassent l'objet de lectures et d'interprétations politiques, tantôt hostiles, tantôt admiratives. Le premier à donner au cartésianisme la substance politique qu'il n'avait pas jusque-là est Giambattista Vico (1668-1744). Historien italien, précurseur de la philosophie de l'Histoire, il critique la vision de l'homme et de la société véhiculée par le cartésianisme. Sur le plan philosophique, il substitue le principe de « prudence » à celui du doute. Il oppose l'idée du « vraisemblable » aux concepts cartésiens d'évidence et de vérité. Il préfère la démarche comparative à la méthode déductive pour étudier la formation, l'essor et la décadence des nations. Mais surtout, il forge une critique essentielle (qui sera reprise après 1789 par la pensée réactionnaire) : la conception abstraite de l'homme cartésien lui apparaît dénuée de tout fondement réel. À cet égard, dans le domaine politique, mieux vaut faire confiance à la tradition et à l'autorité qu'à l'hypothétique raison humaine. Il reste que le cartésianisme, sur l'autre versant, est salué par de nombreux penseurs comme le père de la conception moderne de l'individu. Il est admiré par les tenants de la liberté, comme Spinoza, Voltaire ou d'Alembert, qui voient dans cette philosophie la rupture fondamentale avec l'obscurantisme de l'âge médiéval.

C'est surtout au moment de la Révolution française que le cartésianisme fait l'objet de lectures politiques. Il est célébré par les députés de 1791 qui défendent l'idée d'une « politique de la raison » (voir [chapitre 5](#)). Les révolutionnaires modérés, notamment Condorcet, verront en lui celui qui a brisé les chaînes entravant l'esprit humain et amorcé ainsi le déclin de la société féodale. Leurs adversaires contre-révolutionnaires (Bonald, Maistre, Lamennais) verront également dans l'homme abstrait de Descartes la funeste préfiguration du

« citoyen éclairé » promu par la Déclaration de 1789.

2. Spinoza et la liberté de penser

Comme Descartes, Baruch de Spinoza (1632-1677) est un philosophe sensible aux progrès de la science nouvelle. Fervent admirateur du *Discours de la méthode*, il en reprend les principes de raisonnement. Mais à la différence du philosophe français, il accepte de tirer des conclusions morales et politiques de la vaste transformation des savoirs. Ses idées fondamentalement hostiles au contrôle de l'Église sur les consciences et à l'autoritarisme monarchique apparaissent alors si choquantes qu'elles lui vaudront bien des anathèmes et de sérieuses menaces.

Juif hollandais d'origine portugaise, Spinoza préfère nettement la philosophie cartésienne à l'orthodoxie hébraïque. Chassé de la communauté juive d'Amsterdam, il mène une vie précaire comme polisseur de verres de lunettes. L'ensemble de sa doctrine est contenu dans une œuvre majeure, *L'Éthique* (posth. 1677), qu'il renonce à publier tant elle contient des propos explosifs pour l'époque. Il y prône une conception religieuse panthéiste (Dieu est vu comme une « substance infinie » présente dans tous les compartiments de la nature). Mais surtout, il s'attaque aux moralistes — notamment aux hommes d'Église — qui, selon lui, méconnaissent et méprisent la véritable nature humaine.

Il s'en prend à cet égard à la conception de la liberté conçue comme « libre-arbitre », alors défendue par de nombreux philosophes chrétiens. Étroitement lié aux croyances religieuses, le libre-arbitre suppose que l'homme est capable de décider seul de ses actions. Une telle vision laisse donc supposer que l'être humain n'est pas soumis aux lois de la nature et qu'il peut à tout moment contrôler ses actes. Pour Spinoza, elle est totalement erronée, car elle laisse croire que l'homme est naturellement libre : il serait ainsi, dans la nature, « comme un empire dans un empire » (III). Les moralistes détestent en fait les hommes, dont ils nient les penchants et les désirs naturels. Ils considèrent les « passions » comme des vices que l'homme doit réprimer par la volonté, alors qu'elles ne sont que des phénomènes naturels. Toutes les sciences montrent que l'être humain, parce qu'il est un élément de la nature, est toujours soumis à ses lois. On ne peut comprendre les actions humaines que comme des effets déterminés par des causes naturelles. Il faut donc chercher à comprendre ces actions grâce à la connaissance, non à les juger ou les condamner en recourant à des valeurs fixes.

Contre la vision des moralistes, le spinozisme défend une certaine conception de la liberté humaine. Certes, l'homme, dans la nature, est un serf et un ignorant poussé par des enchaînements de causes qu'il ne maîtrise pas. Il n'a pas de pouvoir sur ses actions. Mais il peut se libérer par la connaissance. Spinoza invite l'homme à mieux se connaître afin de percer le mystère des enchaînements de causes et d'effets guidant sa nature, ce qui est une façon de dialoguer avec Dieu. Le savoir peut en effet lui permettre d'accroître « sa puissance d'agir et de penser », de se forger une « éthique » propre lui permettant de distinguer ce qui est bien et ce qui est nuisible. L'homme peut donc gagner sa liberté et même mener une vie de vertu. L'ambition du spinozisme est ici, dans la lignée de Descartes, de substituer la connaissance des choses aux jugements de valeurs, l'esprit raisonné à la superstition et à l'ignorance.

C'est cette aspiration générale à l'autonomie du jugement qui pousse Spinoza, dans son *Traité théologico-politique* (1670), à jeter un regard croisé sur la liberté de penser et les limites du pouvoir d'État. Ce livre explosif est publié sans nom d'auteur, mais le juif hollandais est vite repéré, ce qui lui vaut les pires avanies. Spinoza y défend le droit absolu de penser. « Il ne peut se faire que l'âme [i.e. l'esprit, la pensée] d'un homme appartienne entièrement à un autre, ni être contraint d'abandonner son droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toutes choses » (XX). Pour appuyer cet argument, Spinoza reprend la théorie du contrat : la communauté politique repose bien sur un pacte par lequel les hommes renoncent à leur « droit d'agir » et le transmettent à l'État ; mais sa constitution ne saurait justifier, pour chacun, la perte du droit de raisonner. Ce droit est « naturel » car il appartient en propre à chacun. Il est surtout « inaliénable » car « personne ne peut renoncer à la liberté de juger et d'opiner comme il veut ».

Cette conservation de la liberté de penser est même justifiée, chez Spinoza, par la « fin » de l'État. Selon le philosophe hollandais, l'État n'a qu'une seule visée : la liberté. Il doit pour cette raison rechercher à garantir la sécurité des individus. Il ne peut avoir pour objectif « de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates ». Autrement dit, s'il exerce bien un contrôle sur la capacité d'agir de la communauté politique, il ne peut dominer les opinions qui relèvent des seuls individus. Spinoza reconnaît une seule limite à la liberté de penser : elle peut être bridée lorsqu'elle risque de contrevenir à la paix. L'individu peut donc « opiner et juger et parler pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la Raison seule ».

En distinguant un domaine individuel inviolable et sacré à l'abri des empiètements de l'État, le spinozisme apparaît bien comme une préfiguration des idées libérales qui commenceront à prendre forme deux décennies plus tard, sous la plume de John Locke (voir [chapitre 3](#)). Il s'en sépare néanmoins dans la mesure où, d'une part, la liberté proclamée reste limitée à la pensée et à son expression et où, d'autre part, il ignore encore la distinction formelle entre l'État et la société. Il reste que Spinoza apporte une contribution majeure à la philosophie politique moderne : il fait entrer la raison cartésienne dans le domaine de la réflexion politique. Avec Descartes, l'autonomie du jugement allait déjà bien au-delà de la liberté de conscience (limitée à la vie religieuse), puisqu'elle concernait l'esprit humain dans toute son étendue. Avec Spinoza, une nouvelle étape est franchie : la liberté de penser est désormais source de droits inaliénables. Elle est ainsi totalement sécularisée et ouvre le champ à la réflexion politique sur la limitation du pouvoir.

§ 2. LES LUMIÈRES OU L'ŒUVRE D'ÉMANCIPATION DE LA RAISON (XVIII^e S.)

Le XVIII^e s. constitue un moment clé dans l'histoire des idées politiques. C'est au cours de ce siècle que s'opère définitivement le basculement du système philosophique ancien vers la pensée moderne. Le siècle précédent s'est achevé sur une « crise de la conscience européenne » (P. Hazard) déclenchée dans les années 1680-1690 par quelques intellectuels (B. Spinoza, P. Bayle, J. Locke...) décidés à libérer les esprits des grands dogmes religieux ou politiques. Le siècle des Lumières est une période de formidable diffusion des nouvelles connaissances, marquée par la lutte acharnée des philosophes pour les faire triompher à tous les niveaux de la société.

La diffusion de ces idées prend appui sur fond d'importantes transformations économiques et sociales. Le siècle est marqué en effet par le développement rapide de l'agriculture et du commerce, un essor démographique de grande ampleur et l'amélioration sensible des conditions de vie (jusqu'à la crise de

1775). La bourgeoisie constitue la force montante de cette période : elle s'enrichit, acquiert une influence sociale et réclame des droits. Dans le même temps, les systèmes politiques ne s'ouvrent guère (à l'exception de l'Angleterre et des Pays-Bas). Les règles et coutumes héritées de la féodalité continuent de régler les rapports sociaux. La noblesse parvient à maintenir ses privilèges et à accaparer les postes d'influence dans l'Église, l'armée et l'administration. Dans ce monde fait de changements et d'archaïsmes, les lignes de fracture présentent une certaine complexité : des tensions de plus en plus palpables opposent la noblesse repliée sur les traditions et la bourgeoisie dont l'ascension sociale est entravée par la naissance ; mais il n'est pas rare que la première, dans son hostilité à l'absolutisme royal, noue aussi des alliances avec la seconde afin de faire pression sur le roi. C'est dans ce contexte qu'un nombre croissant de philosophes, pour la plupart de grands bourgeois résolus à s'émanciper des anciennes tutelles, commencent à braver la censure royale et à promouvoir l'idéal de liberté. En prenant la défense de l'homme éclairé par la raison, ils donnent naissance au vaste mouvement d'idées qu'on appelle les « Lumières ».

Unité et diversité des Lumières

Il apparaît bien difficile, à partir d'un terme unique, de désigner un mouvement philosophique commun à l'ensemble de l'Europe. Derrière l'expansion d'un mot (*Lumières, Enlightenment, Aufklärung, Iluminismo...*) se cache une constellation d'œuvres et de mouvements d'une rare diversité (empirisme, matérialisme, réalisme, idéalisme, scepticisme, déisme, athéisme, etc.). D'une part, de multiples sensibilités cohabitent au sein de chaque pays : ainsi peut-on distinguer en France un puissant courant rationaliste coexistant avec une aspiration à la sensibilité annonciatrice du romantisme. D'autre part, les nouvelles philosophies varient sensiblement selon les traditions nationales. Si les Lumières françaises répandent très tôt un scepticisme religieux qui conduit à l'affrontement entre philosophes et tenants de l'orthodoxie chrétienne, celles qui illuminent l'Angleterre et l'Allemagne n'ouvrent guère de querelle avec l'Église et ses croyances. L'*Enlightenment* est porté à la fois par des hommes d'Église, des laïcs anglicans et des déistes. Il n'est pas traversé par des conflits fondamentaux entre empirisme et spiritualisme, scepticisme et foi, progrès et conservatisme. Presque tous les philosophes anglais se reconnaissent d'ailleurs dans le système de Newton qui tente de concilier dans une même démarche l'empirisme scientifique et la croyance dans la force de l'esprit divin. En Allemagne, la nouvelle philosophie reste fortement spéculative et imprégnée

de spiritualité. Elle se fonde en général dans la pensée chrétienne. Elle est soutenue par des courants mystiques (Rose-Croix, ordres maçonniques). Elle est peu ouverte à la pensée scientifique et se montre toujours soucieuse de borner la raison humaine. Elle se révèle souvent assez conservatrice et reste sous l'influence de l'État.

Malgré cette diversité de mouvements, un certain nombre d'attitudes intellectuelles nouvelles caractérisent le siècle. D'une manière générale, l'« esprit critique » gagne toute l'Europe. Le doute, qui ne s'exerçait au XVII^e s. que dans le domaine des sciences, est désormais la clé de toute philosophie. Aucune vérité n'étant fixe et définitive à moins d'être démontrée, le droit de penser librement est revendiqué dans l'ensemble des domaines de la connaissance, à l'exception de la théologie. Il conduit les intellectuels à jeter un regard neuf sur toute chose ; ceux-ci n'hésitent plus à mettre le monde en questions. Beaucoup affichent leur volonté de s'affranchir des autorités traditionnelles qui, quelques décennies plus tôt, contrôlaient encore le domaine du savoir.

Le XVIII^e s., ensuite, est le siècle de l'expérience. Descartes, mais plus encore les savants anglais du XVII^e s. (Newton, Bacon, Boyle), deviennent des références intellectuelles incontournables. Si en Angleterre, le goût pour l'empirisme se concilie avec la pensée religieuse, il favorise en France le développement du matérialisme (avec Diderot, Helvétius, d'Holbach ou La Mettrie), sensibilité philosophique qui défend l'idée que toutes les lois de la nature, de la pensée, de la société, sont le résultat de phénomènes mécaniques ou physiques.

Le troisième trait fondamental de l'Europe éclairée est une attitude nouvelle des philosophes face à la liberté. Le siècle des Lumières voit émerger la figure moderne de l'intellectuel. Celui-ci forge moins sa notoriété par l'érudition savante, la maîtrise approfondie d'une science ou la connaissance des Écritures. Il est avant tout un homme de lettres (écrivain, essayiste, poète, historien...) au courant des avancées de son temps. Lorsqu'il est savant (comme Buffon ou d'Alembert), il devient aussi philosophe. Il acquiert surtout sa réputation par son engagement dans la vie publique. Il cesse ainsi d'être hors du monde. Conscient de son influence sociale, il s'engage dans la défense de nobles causes. Il publie beaucoup, sous différentes formes (lettres, pamphlets, traités...), et porte haut ses idées pour agir sur la société, ses règles, ses mentalités et ses mœurs. Il est présent dans les salons littéraires, les clubs de pensée, les loges maçonniques, partout où se discutent les idées nouvelles et s'élaborent des projets de réforme

de la société. Il se fait un héraut de la tolérance : il lutte contre les superstitions religieuses, condamne les abus politiques, dénoncent les injustices sociales. Le XVIII^e s. est le siècle des philosophes qui entendent comprendre le monde, diffuser les lumières de la vérité et construire ainsi une humanité meilleure.

Au total, la philosophie des Lumières rayonne par son optimisme. Elle est le terreau d'un nouvel humanisme (i.e. d'une pensée qui affirme la valeur supérieure de la personne humaine). Elle croit en la possibilité de l'homme de s'émanciper et d'atteindre la liberté grâce à la raison. Kant en donnera une définition célèbre en 1784 dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Les Lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité dont il est lui-même responsable. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui [...]. *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ta propre intelligence ! Voilà donc la devise des Lumières ».

A. La philosophie à l'assaut de l'obscurantisme

L'essor de la raison dans les sciences commence à ébranler la théologie chrétienne au XVIII^e s. C'est notamment en France, où l'Église catholique refuse de s'ouvrir aux connaissances profanes, que la religion subit les premières attaques de la nouvelle philosophie. Jusque-là préservée par l'attitude spiritualiste des savants du XVII^e s. (à l'exception de Spinoza), elle doit faire face au scepticisme philosophique, qui affirme que l'on peut douter de tout, et au rationalisme, qui défend le primat de la raison. Les philosophes n'hésitent plus à associer désormais les vérités de l'Église à de vulgaires superstitions.

1. Voltaire et les philosophes rationalistes français

Le rationalisme connaît un essor fulgurant, dès le milieu du XVIII^e s., dans les milieux intellectuels bourgeois qui animent la place de Paris. La philosophie rationaliste est radicale, car elle rejette toute explication métaphysique dans la recherche de la vérité. Il n'est rien, pour ses adeptes, qui ne soit accessible à l'entendement. L'homme dispose d'une faculté de juger qui lui permet de saisir

la totalité de l'existence humaine et de comprendre la nature. C'est l'expérience de la raison qui donne accès à la connaissance vraie. Les rationalistes des Lumières sont donc partisans d'une morale de la découverte et fustigent toutes les doctrines imposées, « révélées », qui prétendent apporter des vérités alors qu'elles n'ont jamais été soumises au jugement humain.

C'est bien évidemment le dogme catholique qui est dans la ligne de mire des penseurs rationalistes. La parole délivrée par les hommes d'Église n'est pour eux qu'un amas de superstitions, de mensonges et de préjugés sur lesquels prospère une caste ecclésiastique. Elle est la principale responsable de l'obscurantisme qui, depuis le Moyen Âge, maintient les esprits en servitude. Depuis toujours, l'Église a tenu les fidèles dans l'ignorance en les empêchant de penser par eux-mêmes. En érigeant une mythologie sur la rédemption céleste, elle n'a d'autre visée que de contrôler leur existence terrestre. La doctrine chrétienne est même profondément immorale et dangereuse, car elle est forgée sur la crainte des croyants, celle de ne pas obtenir le salut de leur âme.

Les premiers assauts contre le dogmatisme ont déjà commencé à être portés à la fin du XVII^e s. par Pierre Bayle (*Pensée sur la comète*, 1682). Ardent défenseur de la liberté de conscience, puis de la liberté de pensée, il fut le premier à récuser la superstition et à proposer une lecture rationaliste de la religion. Son influence sur les philosophes rationalistes du XVIII^e s. est constante. S'il en est un qui exprime cette incrédulité railleuse des Lumières, c'est bien Voltaire (François Marie Arouet, dit, 1694-1778). Polémiste de talent, auteurs de nombreuses lettres, de satires, de poèmes, de pièces de théâtre, de tragédies et de contes philosophiques, cet esprit libre a fait quelques séjours à la Bastille et a dû s'exiler en Angleterre avant de connaître un succès considérable dans les milieux éclairés de la bourgeoisie. Doté d'une immense culture, auteur d'une œuvre monumentale, il refusera toujours de forger une philosophie globale, de peur de retomber dans le raisonnement métaphysique.

Voltaire est avant tout un incroyant qui ne croit rien de ce qui n'est point démontré. Il est un esprit insoumis qui, toute sa vie durant, luttera contre les dogmatismes, la corruption des mœurs et les atteintes à la liberté. Il est fasciné par l'Angleterre, pays de la tolérance et de la liberté. Il admire Newton qui a su, selon lui, substituer les mathématiques à la métaphysique. La France, en revanche, est pour lui la terre du fanatisme et de l'injustice. Il n'hésite pas, à cet égard, à prendre part à de nombreuses polémiques. Il intervient publiquement dans des affaires judiciaires mettant en cause la liberté de conscience (affaire Calas, 1762-65). Mais c'est dans ses pamphlets mêlant le rire moqueur et les attaques cinglantes qu'il est le plus cruel avec ses ennemis (*Traité sur la*

tolérance, 1763). S'il s'en prend aux privilèges et à tous les usurpateurs de la société d'Ancien régime (les tyrans, les faux philosophes, les parvenus, les curés, les athées...), c'est bien l'Église dans son ensemble qui lui paraît le pire danger, car elle entrave la principale des libertés : le droit de penser. Ainsi peut-on entendre, dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), l'anglais voltairien Boldmind (littéralement : « esprit audacieux ») : « il ne tient qu'à vous d'apprendre à penser ; vous êtes né avec de l'esprit ; vous êtes un oiseau dans la cage de l'inquisition ; le Saint-Office vous a rogné les ailes, mais elles peuvent revenir [...] osez penser par vous-même ». Et plus loin d'ajouter : « ce sont [les] tyrans des esprits qui ont causé une partie des malheurs du monde. Nous ne sommes heureux en Angleterre que depuis que chacun jouit librement du droit de dire son avis ».

La critique du dogmatisme religieux est poursuivie par des encyclopédistes prestigieux : Helvétius (*De l'Esprit*, 1758), le baron d'Holbach (*Le christianisme dévoilé*, 1761) et Diderot (*Jacques le Fataliste*, 1796). Ce dernier se sert de la plume comme d'une épée : « la religion de Jésus-Christ, annoncée par des ignorants, a fait les premiers chrétiens. La même religion, prêchée par des savants et des docteurs, ne fait aujourd'hui que des incrédules » peut-on lire dans ses *Suppléments aux pensées philosophiques*. Rousseau, quant à lui, ne porte guère les rationalistes en estime. Il considère néanmoins que l'Église ne peut avoir qu'un rôle néfaste dans la vie civique : « Quiconque ose dire : *Hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État [...]. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique, dans tout autre il est pernicieux » (*Du Contrat social*, 1762, IV, 8). Enfin, le comte de Buffon (1707-1788), naturaliste de renom, philosophe et grand prosateur, entre clairement en conflit avec la religion dans sa monumentale *Histoire naturelle* (36 vol., 1749-1804). Il réévalue en effet, à l'aide des découvertes scientifiques, un grand nombre d'affirmations contenues dans la Bible sur l'origine de l'homme, l'évolution de la nature et l'histoire de la Terre.

Si ces philosophes se retrouvent dans une commune hostilité au christianisme, ils divergent cependant dès qu'il s'agit de définir la voie spirituelle à suivre. Voltaire se déclare volontiers déiste : il admet l'existence d'un Être suprême, mais refuse tous les discours révélés qui tentent de lui donner une forme et proclament des vérités absolues. Il souhaite substituer au christianisme une « religion naturelle » qui se passerait de dogmes et de sacrements. De son côté, Rousseau souhaite la constitution d'une « religion civile » qui pourrait susciter l'adhésion à sa république démocratique. Helvétius, quant à lui, glisse vers l'athéisme (il nie l'existence de Dieu), une position radicale pour l'époque et

rejetée par la majorité des philosophes. Après avoir été déiste, Diderot opte pour le matérialisme auquel il rallie son ami d'Holbach. Tous deux défendent l'idée que la matière est à l'origine du vivant et qu'elle possède même une vie propre qui anime le monde de la nature. Buffon appuie cette intuition en recourant à la description scientifique, estimant que le monde se régite de manière autonome et ne connaît que des phénomènes naturels.

2. Hume et le scepticisme critique

En Angleterre, le succès de la cosmologie de Newton d'une part, l'attitude plutôt libérale de l'Église anglicane d'autre part, limitent les attaques des philosophes contre la religion. Au rationalisme qui domine la nouvelle philosophie française (qui oblige à faire confiance dans des catégories abstraites et universelles), les Anglais préfèrent l'empirisme hérité des sciences. John Locke, qui ouvre les Lumières anglaises, est un fervent chrétien. Il condamne moins la religion que les usages blâmables de la théorie du droit divin qui servent la pratique absolutiste du pouvoir de Jacques II (premier *Traité du gouvernement civil*, 1689). Il défend la liberté de conscience et de culte ; il souhaite aussi tempérer la prétention des Églises à diriger les croyants (*Lettre sur la tolérance*, 1689). Mais il reconnaît aussi les limites du savoir humain (*Essai sur l'entendement humain*, 1690). Son œuvre est une étape majeure de la pensée politique, car elle fait de la liberté individuelle l'un des piliers de la nouvelle philosophie anglaise (voir [chapitre 3](#)). Elle ne fait pas prévaloir, en revanche, l'idée de raison sur la religion. Un peu plus tard, la philosophie de l'évêque et philosophe irlandais George Berkeley (1685-1753), le second père de l'*Enlightenment*, s'attachera à apporter la preuve de l'existence de Dieu.

Le scepticisme à l'égard des valeurs religieuses viendra outre-manche du philosophe et historien David Hume (1711-1776). Celui-ci se méfie du rationalisme abstrait qui se développe en France. Il prend également ses distances avec la philosophie newtonienne qui affiche une trop grande confiance dans la logique formelle des mathématiques. Quant à la métaphysique ancienne (la scolastique), il estime que son caractère purement spéculatif l'éloigne radicalement de la réalité. Contre ces démarches, le savant écossais défend une doctrine de la nature et de la vie qu'il veut « empiriste », c'est-à-dire tout entière fondée sur l'expérience spontanée. Il ne reconnaît à cet égard que les perceptions, qui se déclinent sous la forme d'« idées » (pensées, croyances) et d'« impressions » (sensations, émotions) émanant spontanément de l'esprit. La

raison n'est en fait, selon lui, qu'un ensemble d'expériences qui, en touchant les sens, finissent par se transformer en pensée (*Essais philosophiques sur l'entendement humain*, 1748). Cet empirisme conduit Hume à afficher un profond scepticisme à l'égard de la religion révélée. Il apparaît impossible à quiconque de prouver l'existence de Dieu. Celle-ci reste d'ailleurs une énigme puisque la théologie est incapable de s'appuyer sur l'expérience. Pour cette raison, Hume considère la religion comme une superstition créée pour répondre aux angoisses des hommes. Elle ne contient que des sophismes, des fausses idées et des fantasmes qui étouffent la vérité expérimentale. Elle mérite donc d'être combattue, puis abolie (*Dialogues sur la religion naturelle*, posth. 1779).

3. Les limites de la raison philosophique : « Anti-Lumières » et mouvements spiritualistes

La philosophie des Lumières ne s'impose pas sans résistances. Au cœur du siècle de Montesquieu et de Voltaire, de nombreux savants condamnent les idées nouvelles. Ce que l'on appelle communément les « Anti-Lumières » désigne, dans l'histoire des idées, l'ensemble très divers d'auteurs et de doctrines qui prennent position contre la pensée rationaliste.

De nombreux hommes d'Église prennent la défense de l'orthodoxie catholique. D'une manière générale, il s'agit d'opposer l'amour de la foi à la raison abstraite des philosophes. Beaucoup parmi eux adoptent une position modérée et ne contestent pas certaines avancées techniques ou intellectuelles, en particulier les progrès accomplis par les sciences et la philosophie. Ils n'affichent pas d'hostilité de principe à la pensée expérimentale. Ils reconnaissent même que l'homme est un être subjectif et que son autonomie ne se limite pas à la conscience religieuse. Mais ils refusent de considérer que la raison humaine est au fondement de toute chose et, surtout, n'entendent pas rompre avec la métaphysique ancienne de l'univers et de la nature.

C'est le cas du « malebranchisme », courant fort éclectique d'auteurs qui ont pour point commun de s'inspirer des réflexions de Nicolas de Malebranche (1638-1715). Prêtre oratorien, celui-ci avait tenté à la fin du XVII^e s. de concilier christianisme et cartésianisme en énonçant les lois de l'univers dans un langage mathématique (*Recherche de la vérité*, 1674). Ses conclusions sur l'usage de la raison étaient à cet égard mesurées : d'un côté, la réflexion critique ne doit pas être condamnée car elle permet d'accéder à une meilleure compréhension de la nature ; mais de l'autre, seule la métaphysique religieuse peut apporter une

réponse aux interrogations sur l'origine du monde. Ainsi, pour répondre aux idées nouvelles, les malebranchistes ne puisent pas leurs arguments dans la seule théologie ; ils mêlent souvent des arguments philosophiques et scientifiques à leurs idées. Ils défendent néanmoins un point de vue chrétien, affirmant que la stabilité des lois physiques trouve sa source dans l'unité de la création.

Le siècle des Lumières est aussi animé par des courants profondément mystiques dont l'étonnante vitalité souligne les limites de la pensée rationnelle. Dans la ligne de Fénelon et du quiétisme, de nombreux moines et prêtres participent au développement d'une littérature chrétienne exaltée, prônant l'abandon total de soi, la contemplation, une absorption en Dieu qui supprimerait toute inquiétude existentielle. La remise en cause de la métaphysique ancienne stimule aussi de nouvelles démarches spirituelles qui se libèrent du christianisme et de l'Église établie. Elles se développent en particulier dans les loges maçonniques et les sociétés d'illuminés. Elles explorent des voies mystiques nouvelles, faisant appel au symbolisme, à l'ésotérisme, aux sciences occultes (comme l'hermétisme des alchimistes). Elles s'appuient sur une « gnose », une connaissance mystique accessible par l'initiation et le travail. Ces sociétés occultes révèlent tout le paradoxe du siècle, car elles sont l'expression à la fois du mouvement d'ouverture des connaissances (par rapport à la théologie chrétienne) et de l'aspiration toujours présente à la réalisation spirituelle. Le succès de l'Illuminisme traduit magistralement cette ambiguïté. Lancé en France au milieu du siècle par Martinès de Pasqually et par Louis-Claude de Saint-Martin (dont la doctrine, le martinisme, séduit de nombreux intellectuels), ce courant à la fois philosophique et mystique cherche l'élévation vers Dieu par la pratique de l'occultisme et la découverte des connaissances surnaturelles. C'est en Allemagne que l'expansion de ce mouvement sera le plus fort avec la société initiatique des « Illuminés de Bavière » (créée en 1776 par Adam Weishaupt) qui connaît une expansion sans précédent durant tout le dernier quart du siècle.

B. Les prémisses de la pensée politique moderne

Le combat contre les préjugés qui hantent le monde n'a de sens, pour les Lumières, que s'il permet de forger une société plus juste. Aussi, l'objectif de la nouvelle philosophie est clairement de mettre la connaissance au service d'une

réforme globale de la société, de ses mœurs et de ses lois.

1. La raison, la liberté, le bonheur

La nouvelle philosophie diffuse un message optimiste : l'accès à la raison ouvre la voie de la liberté. Dans l'esprit des Lumières, l'éducation intellectuelle et morale permet en effet à l'homme de renoncer aux idées reçues et d'acquérir le bien le plus précieux : la liberté de jugement. Hier tenu dans l'ignorance de l'enfance, il peut désormais accéder à la majorité par la force de sa raison et vivre pleinement son existence. La philosophie tout entière se donne ainsi pour objectif d'émanciper l'être humain des croyances traditionnelles. Cet esprit de liberté ne touche pas simplement le citoyen, c'est-à-dire l'homme dans son rapport à la vie publique. L'ambition du philosophe est bien de libérer l'être humain dans tous les compartiments de la vie, d'éveiller l'enfant par la pédagogie, de sortir les plus humbles de leur incapacité, de libérer la femme et l'esclave de la servitude. C'est l'ensemble des comportements et des mœurs qui, pour les philosophes, doivent s'ouvrir à la raison humaine.

L'attrait général pour la liberté donne naissance à une idée nouvelle : le « bonheur ». En effet, avec l'idée de liberté, c'est la conception même des finalités de la vie humaine qui évolue. Dans la doctrine chrétienne, la vie terrestre ne prenait son sens que dans le rapport à la vie éternelle. L'homme étant marqué par la faiblesse (exprimée dans l'allégorie du péché et de la chute), sa vie était vouée au rachat, à l'espérance d'une vie meilleure dans l'au-delà, grâce à la miséricorde de Dieu. Seule la mort — du corps et non de l'âme — pouvait ouvrir les portes de l'éternité. La conception de la liberté des Lumières opère un renversement complet des fins assignées à l'existence humaine. L'homme prend désormais sens par sa capacité à prendre en main sa destinée sur terre et à s'y accomplir pleinement. Libéré des préjugés et de l'aveuglement des passions, il peut déterminer seul la valeur de sa vie, qui n'est plus orientée vers l'au-delà, mais vers l'existence ici-bas. Autrement dit, la vie sur terre devient une fin en soi alors qu'elle n'était jusque-là qu'une étape sur le chemin de la rédemption. Selon cette nouvelle conception, la quête du bonheur individuel se substitue à la morale du salut spirituel. C'est désormais la volonté d'orienter les hommes vers la « vie heureuse » qui anime la pensée des Lumières.

Pour la plupart des philosophes, le bonheur est le prolongement intérieur de la liberté. Chacune à sa manière, les œuvres de Locke, de Montesquieu ou de Voltaire témoignent du lien intime établi entre les deux états. Cette idée inspire

largement la rédaction des textes révolutionnaires : la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 (préambule) et surtout celle de 1793 (art. 1^{er}) font du bonheur l'un des buts ultimes de la société. Dans cette perspective « civique », la réalisation de l'existence heureuse est étroitement liée à la reconnaissance des droits naturels de la personne humaine, qui impose de défendre la liberté et de lutter contre toutes les formes de despotisme. Mais le bonheur passe aussi, pour de nombreux auteurs, par une forme de liberté plus intérieure qui suppose la réhabilitation des sens, l'exploration des sentiments et même la recherche du plaisir et de l'amour. Le sensualisme de Condillac fait reposer toutes les facultés de l'esprit sur les sensations vécues (*Traité des sensations*, 1754). Rousseau donne libre cours à la rêverie sentimentale et à l'expression des sens (*Confessions*, 1765-1770). Diderot n'hésite pas à prendre le contre-pied de l'enseignement religieux et à défendre l'idée que la passion amoureuse comme le plaisir sont les conditions de la vie heureuse (*Les bijoux indiscrets*, 1747). Le bonheur, enfin, est affaire de pédagogie : il dépend largement d'un travail d'émancipation intellectuelle et morale, comme tentent de le démontrer deux œuvres aussi différentes que *l'Émile* (1762) de Rousseau ou le *Projet de réforme de l'instruction publique* (1792) de Condorcet.

L'ambition émancipatrice portée par les nouvelles valeurs du siècle (raison, liberté, bonheur) tend, de façon insensible, à faire émerger l'idée d'égalité dans la réflexion philosophique. Certes, de nombreux penseurs des Lumières demeurent profondément élitistes et se méfient de l'intempérance du peuple. Composé d'ignorants soumis aux appétits les plus vils, celui-ci est incapable de s'élever au niveau de la raison. Il tombe dans l'excès dès qu'on lui reconnaît quelque autorité. Il peut à tout moment menacer la paix sociale. À cet égard, à l'exception des thèses défendues par Rousseau (*Contrat social*, 1762), l'idée démocratique est largement absente des projets philosophiques des Lumières — elle ne sera mise en débat qu'à la faveur des révolutions américaine et française (voir [chapitre 5](#)). Néanmoins, la quête effrénée de la liberté suppose bien, sur le plan philosophique, une égalité initiale entre tous les individus, une *égalité des chances* offrant à tous les hommes de vertu la possibilité d'accéder aux meilleures positions sociales. De même, l'idéal pédagogique porté par la raison cartésienne suppose une *égalité des esprits* devant le vrai : tout individu doit bénéficier des mêmes chances d'accéder au savoir. À terme, tout homme, quelle que soit sa condition, a vocation à conquérir sa liberté et à disposer de droits qui lui sont naturels. Certes, les philosophes des Lumières ne prônent pas la révolution ; ils ne projettent pas d'abattre la société féodale. Mais ils ambitionnent de la réformer en profondeur en la dépouillant de ses règles les

plus injustes. Ils condamnent vertement les privilèges et la division des trois ordres, fondements de l'inégalité dans la société d'Ancien régime. Par une telle condamnation des distinctions héréditaires et la promotion d'une égalité de naissance, ils posent clairement les premiers jalons d'une pensée sociale égalitaire. Les circonstances révolutionnaires de la fin du XVIII^e s. se chargeront de prolonger cette perspective dans le champ des idées politiques en faisant ressurgir l'idée rousseauiste d'égalité citoyenne.

2. L'Encyclopédie

Aucun projet philosophique ne porte mieux le témoignage du désir d'affranchissement des Lumières que *L'Encyclopédie* (1751-1772). Cette œuvre monumentale est significative de l'énorme appétit de savoir qui anime les milieux intellectuels du XVIII^e s. La tentation encyclopédique, certes, remonte à la Renaissance. Pierre Bayle, avec son *Dictionnaire historique et critique* (4 vol., 1695-1697), avait déjà tenté de réaliser une vaste synthèse des connaissances destinées à montrer le rôle du progrès dans l'histoire. *L'Encyclopédie*, aussi appelée *Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, dépasse cependant toutes les précédentes tentatives par son ampleur (27 années de travail, 28 volumes, dont 11 de planches) et surtout par l'ambition réformatrice dont ses initiateurs entendent bien être les maîtres d'œuvre.

Les pères du projet sont Denis Diderot et, pour la partie scientifique, le mathématicien Jean le Rond d'Alembert (1717-1783). Leur projet rassemble une pléiade de grands esprits (Jaucourt, d'Holbach, Mably, Quesnay, Marmontel, Daubenton, Turgot...), même si les écrivains les plus réputés (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) n'y font que de brèves apparitions. Aucun représentant de la noblesse de cour ou d'épée n'y participe, pas plus que les voix du monde paysan ou manufacturier. La plupart des contributeurs sont en fait issus de la bourgeoisie urbaine — la classe montante, riche mais exclue des lieux de pouvoir — qui voue une aversion non dissimulée pour ceux qui, au sommet de la hiérarchie sociale, vivent de privilèges et d'oisiveté.

Leur objectif est de bâtir un vaste catalogue des sciences (mathématiques, physiques, naturelles, historiques), des arts et des métiers qui servent le progrès de l'humanité. L'assemblage d'articles très divers forme une vaste fresque dont le but n'est pas seulement de réaliser une synthèse des connaissances humaines ou de louer le génie humain, mais aussi de participer au développement d'une société plus juste. Comme le note d'Alembert dans le fameux « Discours

préliminaire », l'objectif est bien de faire une histoire des progrès de l'esprit afin de répandre les lumières de la connaissance et contribuer ainsi à forger une « humanité éclairée ».

Le succès de *L'Encyclopédie*, pour l'époque, est considérable. Mais la lutte pour imposer la légitimité de l'entreprise et éviter la censure est particulièrement rude. L'interdiction de publication de 1752 est levée l'année suivante, mais le travail des encyclopédistes est à nouveau condamné, en 1759, par le Parlement et par le pape. La même année, Diderot et d'Alembert doivent faire face à une violente campagne « antiphilosophique » orchestrée par l'anti-voltairien Élie Fréron. Les tomes continuent néanmoins d'être publiés, donnant naissance à l'un des plus grands symboles de l'idéologie de progrès et du volontarisme philosophique du XVIII^e s.

3. L'individualisme philosophique

En vouant un véritable culte à la liberté de penser et au pouvoir de la raison, les philosophes du XVIII^e s. découvrent la valeur intrinsèque de l'individu. Les Lumières donnent ainsi naissance à la pensée individualiste. On désigne par là non pas un mouvement philosophique particulier, mais une attitude intellectuelle qui conteste ouvertement les modèles explicatifs « holistes » et fait de l'individu la valeur centrale de toute réflexion morale. Cet individualisme ne touche guère l'Allemagne en raison, notamment, de la vigueur de la tradition luthérienne qui maintient un fort sentiment communautaire. Il l'emporte en revanche en Angleterre et en France vers la fin du XVIII^e s., pour des raisons sensiblement différentes.

Outre-manche, l'individualisme s'enracine dans une tradition « libérale » qui puise ses références à deux sources : celle de John Locke, père d'un libéralisme *politique* soucieux de défendre les droits de l'individu face à l'État (voir [chapitre 3](#)), et celle d'Adam Smith (1723-1790), inspirateur d'un libéralisme *économique* favorable au libre-échange (*De la richesse des nations*, 1776). À la croisée des XVIII^e et XIX^e s., le succès de la philosophie « utilitariste » de Jeremy Bentham (1748-1832) contribue à donner une cohérence intellectuelle à cette tradition britannique. L'utilitarisme avance un principe qui devient le cœur de la pensée libérale : selon celui-ci, la satisfaction des plaisirs *individuels* est le gage du plus grand bonheur *collectif*. Avec lui, l'intérêt individuel non seulement précède celui de la communauté, mais il le détermine. Néanmoins, la reconnaissance de la valeur de l'individu ne conduit pas, en Angleterre, à

l'édification d'un nouvel universalisme philosophique, pour deux raisons principales : la pensée savante n'entre pas en conflit avec la pensée chrétienne et n'a pas ambition de lui substituer un discours nouveau expliquant la marche du monde ; surtout, elle est imprégnée par une tradition empiriste qui reste hostile à toute doctrine systématique.

La construction de l'individualisme en France emprunte une voie bien différente. La promotion de l'individu se fait tout d'abord dans le sillage de la philosophie rationaliste : c'est la confiance dans la capacité de l'homme à s'affranchir des illusions métaphysiques qui fait émerger l'idée d'un individu responsable, capable de vivre librement. Ensuite et surtout, la philosophie de l'individu s'affirme largement comme une pensée de combat : elle est édifiée par des intellectuels bourgeois qui entendent lutter contre les méfaits de la pensée religieuse et contre les fondations intellectuelles de la société féodale. L'individualisme philosophique français oppose la raison de l'individu aux mythes véhiculés par l'Église pour soumettre les esprits. Il oppose également les droits de l'homme, considérés comme universels et inaliénables, au pouvoir arbitraire du roi, aux ordres dominants (noblesse, clergé) et à toutes les communautés traditionnelles sur lesquelles repose la société d'Ancien régime. Ainsi, l'individualisme tend désormais à se fondre dans la pensée sur les « droits naturels » apparue au ^{xvii}^e s. (avec Grotius, Pufendorf et Locke). Avec la Révolution de 1789 et la rupture avec le droit d'Ancien régime, il donnera naissance à une nouvelle tradition juridique (voir [chapitre 5](#)).

4. L'universalisme français

La pensée politique du ^{xviii}^e s., en France, n'hésite pas à emprunter la voie de l'universalisme. Ainsi, alors qu'en Angleterre l'individualisme se conjugue avec un empirisme méfiant à l'égard des synthèses universelles, et qu'en Allemagne se forge avec Kant une sensibilité universaliste, mais de tradition holiste (fermée aux théories individualistes), la réflexion philosophique française recherche sans cesse la conciliation entre le particulier et l'universel. La question essentielle qui se pose au philosophe est alors la suivante : comment concevoir l'humanité dans son ensemble — son unité et son développement dans l'Histoire — à la lumière de la nouvelle conception de l'individu ? La réflexion ne pouvant plus se satisfaire des réponses globales apportées par la religion, le risque est fort, en effet, que la promotion de l'individu ne favorise une vision « atomiste » de la société qui refuse de penser le corps social dans son unité. Ce risque sera

dénoncé à la fin du XVIII^e s. par la pensée contre-révolutionnaire qui présentera l'individualisme comme une idéologie dangereuse cherchant à détruire systématiquement les fondements de l'unité française (l'identité, les traditions, les communautés et leurs solidarités, etc.).

La philosophie de la fin du XVIII^e s. répond de diverses manières à cette question. Elle s'appuie largement, après Rousseau et surtout après 1789, sur l'idée de contrat social. Dans cette conception, la société est perçue non plus comme une communauté naturelle, mais comme un rassemblement d'individus ayant choisi de vivre ensemble. Les contradictions possibles entre les aspirations à l'autonomie individuelle et la recherche du bien commun sont surmontées grâce à l'intérêt qu'ont les individus à coopérer et à s'entraider. Chacun tire en effet un avantage personnel à vivre en communauté. Il obtient notamment la sécurité, mais aussi l'entraide nécessaire à la poursuite de ses propres objectifs. En ce sens, la pensée contractualiste est loin de faire l'apologie du profit individuel : pour Diderot ou Rousseau, l'excès d'individualisme engendre inévitablement des inégalités et exacerbe les égoïsmes. De cette tentative de conciliation entre l'individu et le bonheur commun, émergent les idées de fraternité et de solidarité qui seront au centre du discours révolutionnaire. Il reste que la métaphore du contrat, bien qu'elle apporte une lecture nouvelle de la société, demeure très abstraite. Aussi, la pensée de 1789 n'hésitera pas à édifier en contrepoint une vision affective et spontanée du corps social : celle de la « patrie ». La notion est établie dans son sens moderne avant la Révolution (on trouve un article intitulé « Patrie » dans l'*Encyclopédie*), mais c'est bien la levée en masse des citoyens et l'idéologie républicaine qui donneront chair à l'idée patriotique.

Les Lumières françaises ne se contentent pas de concilier l'individualisme avec les exigences de la vie sociale. Elles portent une ambition plus haute : diriger l'humanité tout entière vers la liberté et le bonheur. Or c'est bien l'homme de raison qui est au cœur de ce nouveau projet. La nouvelle philosophie porte avec elle le rêve de sortir l'humanité des fers de l'obscurantisme et, par l'éducation, de la guider vers la vérité. Son objectif est bien, à cet égard, de substituer à l'universalisme chrétien des temps médiévaux un universalisme de la raison. Dans cette vision, le singulier se transcende dans l'universel : l'ensemble des individus autonomes — êtres subjectifs, dotés de désirs et d'intérêts particuliers — deviennent une « humanité éclairée » par leur adhésion aux nouvelles valeurs de liberté et de progrès. L'universel, en d'autres termes, ne prend plus corps dans un Tout divin, un ordre du monde agencé par des lois providentielles ou naturelles antérieures à l'existence humaine. Il est au

contraire l'expression de la volonté des hommes, de leur aspiration commune à réaliser leur existence humaine. L'universel est la voie par laquelle « l'espèce humaine » s'élève au rang de « civilisation ». Cette dernière notion, qui naît dans la France des Lumières, désigne une humanité en mouvement, un ordre ouvert par lequel les hommes éclairés accèdent à la raison, à la liberté et au bonheur. Elle n'a pas vocation à être fermée, mais au contraire à s'étendre par-delà les frontières grâce à la diffusion de la connaissance philosophique.

L'universalisme français porte enfin avec lui une attitude philosophico-politique nouvelle, le cosmopolitisme, qui défend le projet d'une intégration des différents peuples dans une union universelle. Certes, l'idée est loin d'être partagée par tous les philosophes. Rousseau y est farouchement opposé (« défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux », *Émile*, 1). Mais la conviction que le rayonnement des Lumières ne saurait être enfermé dans les frontières étatiques est partagée par de nombreux intellectuels, comme Voltaire et plusieurs encyclopédistes. Ces derniers estiment qu'une réorganisation des rapports entre les nations est le prolongement nécessaire de la marche universelle vers la liberté. L'idée séduit Kant en Allemagne. Certes, son *Projet de paix perpétuelle* (1795) entend bien conserver les frontières des États, mais il vise aussi à pacifier leurs relations par le recours à un droit universel respecté par tous les peuples. Le cosmopolitisme trouvera bien quelques porte-parole en France au moment de la Révolution, à l'extrême-gauche (les hébertistes) comme chez les modérés (les Idéologues), mais il sera de peu de poids face au patriotisme exalté des plus ardents révolutionnaires. Il sera fustigé par les théoriciens de la Contre-Révolution (Bonald, Maistre).

C. Le mariage du pouvoir et de la raison

Les Lumières inaugurent le temps du « despotisme éclairé », temps marqué par le mariage du pouvoir et de la philosophie. Les philosophes n'hésitent guère à devenir les conseillers des rois pour faire triompher leurs idéaux. Les princes, de leur côté, se montrent de plus en plus sensibles aux nouvelles idées et tentent de les insérer dans leur pratique du pouvoir.

1. Le temps du « despotisme éclairé »

Les intellectuels du XVIII^e s. mènent un combat d'idées. Ils ont l'ambition de libérer le monde du fanatisme, des guerres et des injustices. Ils n'hésitent pas à se prononcer sur les réformes constitutionnelles ou sociales les plus souhaitables. Parmi tous, ce sont les philosophes français qui acquièrent le plus grand prestige et une autorité intellectuelle sans précédent. Leurs idées se répandent en quelques années dans toute l'Europe grâce au développement de l'imprimé et à la multiplication des traductions, mais aussi par le biais des loges maçonniques et des salons bourgeois où savants et intellectuels ont l'habitude de se retrouver. Beaucoup, parmi eux, n'hésitent pas à se placer au service de rois, attirés par de confortables rentes et par la tribune exceptionnelle que la cour leur offre pour diffuser leurs idées. Pour les princes, l'opportunité de s'entourer de brillants esprits est évidente : elle leur apporte un prestige personnel et, surtout, la caution des nouvelles idées du siècle.

L'expression « despotisme éclairé » désigne le rapprochement fort ambigu des rois et des philosophes, un rapprochement qui voit les grands monarques ouvrir leur action aux lumières de la philosophie. Paradoxalement, au XVIII^e s., l'influence des idées nouvelles ne gagne ni la cour de France — pays où Montesquieu, Rousseau et les philosophes rationalistes formulent les critiques les plus dures à l'égard de l'absolutisme — ni celle d'Angleterre — où la monarchie parlementaire est déjà sur la voie de la tolérance. Elle touche des régimes traditionnellement autoritaires : la Prusse, la Russie et l'Autriche. Frédéric de Prusse, dit le Grand, éprouve depuis longtemps une réelle fascination pour la pensée française. Lorsqu'il accède au trône en 1740, il connaît déjà Voltaire qui a bien voulu amender son *Anti-Machiavel* (1739). Il rêve de se muer en « roi-philosophe ». Il s'efforce de bâtir une Académie royale à Berlin, dirigée par le géomètre Pierre Louis Moreau de Maupertuis, chargée de diffuser les grandes thèses philosophiques alors en vogue en France. De son côté, l'impératrice de Russie, Catherine « la Grande », affiche son admiration pour l'œuvre de Montesquieu. Elle s'essaie à la rédaction d'un traité politique, *Nakaz* (1767), bréviaire prônant la justice, la liberté, la tolérance, le recours à la loi et l'instruction du peuple. Elle développe le mécénat et reçoit les grands esprits du temps (Diderot, Voltaire, Grimm, Marmontel). L'empereur germanique Joseph II, quant à lui, s'inspire des thèses du philosophe allemand Christian von Wolff sur le droit naturel pour justifier une action politique censée faire le bonheur de son peuple (centralisation administrative, abolition du servage et de la torture, reconnaissance de la liberté religieuse, proclamation du droit

d'intervention dans les affaires ecclésiastiques, réforme de la justice).

Dans le même temps, les philosophes se sentent de plus en plus investis d'une vocation nouvelle, celle de participer à l'éveil des consciences en éclairant l'action des rois. Voltaire s'installe à la cour de Frédéric en 1750. Il y restera trois ans, jouissant d'une influence incontestable, malgré les brouilles régulières avec le souverain. D'Alembert entretient également une relation épistolaire régulière avec le roi de Prusse. Diderot accepte en 1762 de se mettre au service de Catherine en échange de quelques émoluments. Il s'installe à Saint-Pétersbourg où il monte un « atelier » et y attire une foule de peintres, ingénieurs, réformateurs, utopistes, sculpteurs et comédiens. Rousseau s'essaie à la rédaction d'un projet de constitution pour la Corse. Il rédige également des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772) au moment où celle-ci est en passe d'être partagée entre la Russie, la Prusse et l'Autriche. Le baron de Grimm, quant à lui, informe les grands souverains européens de la vie intellectuelle à Paris (*Correspondance littéraire*, 1754-1773). Tous ces philosophes prolongent leurs réflexions de traités d'éducation destinés à instruire le peuple et le mettre sur la voie de la raison (l'*Émile* de Rousseau, le *Plan d'université* de Diderot, les *Mémoires d'un père pour servir à l'éducation de ses enfants* de Marmontel, le *Projet visant à fomenter l'éducation du peuple* de Condorcet).

2. La naissance du mouvement constitutionnaliste

D'une manière générale, le mariage du pouvoir et de la raison a pour effet principal de placer l'amélioration de la condition humaine au cœur des préoccupations politiques. Le gouvernement civil n'est plus guidé par la volonté de Dieu, mais par la recherche de la justice, de la liberté et du bonheur des hommes. À cet égard, l'entrée de la raison en politique emprunte largement, au XVIII^e s., le langage du droit.

La loi humaine est en effet considérée par de très nombreux philosophes comme un formidable rempart contre le despotisme. Les arguments en sa faveur sont d'un rare optimisme. On en retiendra quatre principaux. Tout d'abord, la loi peut permettre d'effacer les mauvaises coutumes. Elle peut même, comme le note Rousseau, faire naître des mœurs nouvelles respectueuses des libertés humaines (*Du contrat social*, IV, 7). Ensuite, la loi est un puissant instrument d'ordonnancement social. L'abbé de Mably montre à ce sujet qu'elle permet de régler harmonieusement les relations entre les différentes composantes de la

société et qu'elle est ainsi une garantie de la paix sociale (*De la législation ou Principes des lois*, 1776). La loi est en outre source de modération politique. Cette conviction est portée par Locke (*Le traité du gouvernement civil*, 1689) et Montesquieu (*L'Esprit des lois*, 1750) dont les projets tentent de démontrer que l'agencement juridique des institutions politiques est une garantie contre les dérives absolutistes (voir [chapitre 3](#)). La loi, enfin, est un instrument de justice et de liberté. Les philosophes du XVIII^e s. sont en effet convaincus, contrairement aux idées humanistes de la Renaissance, que la recherche du bien en politique ne peut découler de la seule « vertu » des gouvernants. La loi a ce grand avantage de résister à la volonté capricieuse du prince et des coteries qui l'entourent : elle prescrit des règles publiques, durables et surtout égales pour tous. En s'adressant à tous les hommes, y compris aux puissants, elle permet de lutter contre les injustices. Plus largement, elle garantit le respect de la morale en politique.

Ainsi prend forme, avec les Lumières, un vaste « mouvement constitutionnaliste » qui préfigure les doctrines juridiques modernes. Pour les penseurs du XVIII^e s., la loi est une œuvre de volonté et de raison ; elle n'est pas un héritage légué par la tradition. Elle est à la fois un instrument de sagesse et un vecteur de progrès. Elle est l'outil par lequel les hommes peuvent atteindre la justice et la concorde en suivant les vérités philosophiques. On comprend ainsi pourquoi les rois philosophes du XVIII^e s. n'hésitent pas à adopter, à la manière d'un Solon ou d'un Périclès, la figure du législateur. Ils publient des traités juridiques, recourent aux anciens codes, rédigent des lois et multiplient les réformes dans les domaines de l'administration et de la justice. Ils sont loués par Diderot, Voltaire ou Rousseau comme les grands réformateurs du siècle et des artisans de la liberté. L'histoire leur donnera malheureusement tort.

3. La politique de la raison, victime de la volonté de puissance

Malgré les grandes déclarations princières et le soutien de philosophes de renom, l'expérience des monarchies éclairées marque très vite le pas. Les odes à la tolérance et à la liberté ne résistent pas à la tentation du pouvoir. Le régime de Frédéric le Grand évolue vers l'autocratie. Grâce à ses réformes, le roi prussien édifie certes un État puissant, unifié et moderne, au sein d'un Saint Empire germanique réduit à l'impuissance depuis les traités de Westphalie (1648). Mais la politique de centralisation administrative et financière qu'il entreprend à cette fin ôte de façon autoritaire la plupart des prérogatives de la noblesse terrienne. Il développe également une réglementation très dense dans le domaine

économique, ce qui lui permet d'asseoir son contrôle sur la bourgeoisie commerçante. Il édifie une puissante armée, contrôle étroitement la diplomatie, intervient dans les décisions de justice et n'hésite pas à faire appel à la raison d'État pour écraser toute forme de contestation. Derrière le discours éclairé, la tradition autoritaire perdure ; la violence et l'espionnage demeurent les piliers du régime prussien. Catherine II ne résiste pas non plus à la tentation du pouvoir personnel. Tout au long de son règne, l'impératrice de toutes les Russies mène une politique impérieuse bien éloignée de ses maximes de tolérance et de liberté. Certes, comme Frédéric, elle joue un grand rôle dans la modernisation de la Russie, notamment grâce à une vaste réforme administrative et une politique éducative d'envergure. Mais elle n'hésite pas à user de la force pour imposer sa tutelle au clergé orthodoxe, à recourir aux arrestations politiques et à la torture, à exercer un contrôle sur les échanges économiques sans jamais mettre en question un système de servage proche de l'esclavage.

Malgré les appels à la raison, l'absolutisme ne disparaît donc pas au XVIII^e s. Il trouve même en France des appuis intellectuels du côté de l'école physiocratique. La plupart des physiocrates se désintéressent de la nature du régime : leur projet de réforme est essentiellement économique, fiscal, voire social, et les faveurs du roi les conduisent à adopter une bienveillante neutralité politique (dans les années 1770, Turgot est Contrôleur général des finances et Malesherbes est secrétaire de la Maison du roi). Certains, néanmoins, se risquent à justifier la domination monarchique pour des raisons toutes pragmatiques. C'est le cas notamment de leur chef de file François Quesnay (*Traité de la monarchie*, 1757-1759, avec Victor Riqueti de Mirabeau) et surtout de Pierre-Paul Lemercier de la Rivière (*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767). Très loin des spéculations sur le droit divin du XVII^e s., les deux auteurs ont une approche rationnelle des questions politiques : leur réflexion sur la monarchie a un substrat essentiellement économique. Le premier objectif de Quesnay et de Lemercier est en effet l'intensification de la production agricole. Ils défendent pour cela les droits des propriétaires fonciers et entendent réaliser un ensemble de réformes qui garantiraient à la fois la liberté du commerce et celle de la libre propriété. Mais ils refusent en revanche de prolonger cette liberté dans le champ politique. La répartition des richesses étant pour eux forcément inégale, la liberté politique donnerait aux pauvres les moyens d'abattre les plus riches. Autrement dit, tout affaiblissement de la monarchie conduirait inéluctablement à un état de guerre entre les différentes classes sociales. Pour gouverner justement, le roi doit simplement agir conformément à l'ordre naturel qui régit la vie économique et ne jamais entraver ses lois invariables. Son rôle

est de maintenir cet ordre. Il a besoin pour cela de toute son autorité. Une réforme politique qui l'obligerait à déléguer une partie de son pouvoir serait à ce titre une erreur fatale. Pour cette raison, les deux physiocrates s'opposent aux théories qui souhaitent limiter le pouvoir du monarque, qu'elles invoquent les traditions aristocratiques (Fénelon), la liberté et la tolérance (Locke, Montesquieu, Voltaire) ou la souveraineté populaire (Rousseau). Leur préférence va à un « despotisme légal » (Lemercier), c'est-à-dire à un pouvoir fort — mais non tyrannique — qui respecte les lois naturelles.

Au fil des siècles qui séparent la fin du Moyen Âge des Lumières, aucune révolution politique d'envergure n'abat les solides édifices de la société chrétienne, monarchique et féodale. Bien au contraire, au cours du lent processus qui voit émerger l'État moderne, les « libertés médiévales » qui servaient de contre-feux à l'extension de la puissance royale disparaissent et laissent place aux systèmes absolutistes. Sous sa forme monarchique, l'État unitaire et centralisé s'enracine bien comme modèle de domination. Néanmoins, les croyances et les valeurs sur lesquelles s'appuie la société traditionnelle résistent de moins en moins bien aux nouvelles représentations du monde. Depuis la Renaissance, un certain nombre de mutations rongent insensiblement les certitudes du passé. La nouvelle science ébranle les connaissances anciennes, tandis que les tensions internes à l'Église créent les conditions propices à un désir d'émancipation de l'esprit. Lentement, les formes de la pensée évoluent, délaissant le noyau dur de la métaphysique religieuse pour s'ouvrir à l'expérience et au raisonnement. L'observation et le doute deviennent les deux armes de la pensée. Les esprits réclament plus de liberté. Ils revendiquent non seulement le droit de comprendre, mais aussi celui de juger. Peu à peu, les vérités tirées de la raison décrédibilisent les dogmes assésés par la religion.

Les conséquences intellectuelles et morales de tels bouleversements sont énormes. L'homme étant capable de penser, il devient un être à part entière (« je pense, donc je suis »). Il découvre qu'il n'est pas simplement un atome de l'univers, une poussière soumise à des forces qui le dépassent. Il est un « être plein », un « monde » à lui tout seul, doté d'émotions et de sentiments, mais aussi d'une conscience et d'une raison. L'homme devient à lui seul un sujet d'interrogations. La philosophie, qui était hier forcément *chrétienne*, devient une pensée *humaniste* (au sens contemporain du terme) : l'homme se place lentement au cœur de la réflexion morale. C'est l'existence terrestre de l'être humain qui intéresse désormais le philosophe, non la rédemption du chrétien dans l'au-delà. La référence au Tout divin n'est plus nécessaire pour penser la nature et le devenir de l'individu. Au XVIII^e s., celui-ci commence à être perçu comme un

être libre de toute autorité, capable de réfléchir, de comprendre, mais aussi d'agir sur son devenir. Il peut aussi se comparer aux autres, car les inégalités ne sont plus inscrites dans un ordre hiérarchique naturel instauré par Dieu, cimenté par la tradition ; elles caractérisent dorénavant des situations individuelles. Elles sont donc de moins en moins supportables, d'autant plus qu'elles relèvent, dans la société féodale, d'un principe héréditaire peu compatible avec le critère de la raison.

Les deux ingrédients de la Révolution française, le goût de la *liberté* et l'aspiration à l'*égalité*, sont ainsi en germe dans la pensée des Lumières, alors même que le siècle continue d'être soumis au joug des monarques absolus. De la liberté de penser ou celle de jouir de ses biens à la liberté politique, de l'égalité des esprits devant le vrai à l'égalité des citoyens devant la loi, la frontière est désormais de moins en moins nette. Il ne faudra qu'une étincelle, en 1789, pour que la force montante qui défend les idées nouvelles, la bourgeoisie, franchisse cette frontière et provoque l'effondrement de l'édifice social et institutionnel de l'Ancien régime.

Bibliographie

Œuvres citées

BACON Francis, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 2000.

DIDEROT Denis, D'ALEMBERT Jean, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* [1751], textes choisis par Alain Pons, Paris, GF-Flammarion, 1993.

DIDEROT Denis, *Pensées philosophiques*, Paris, Mille et une nuits, 2001.

ÉRASME Didier, *La Complainte de la Paix*, Genève, Droz, 1978.

FRÉDÉRIC II, « L'Anti-Machiavel », in MACHIAVEL, *Le Prince suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II*, Paris, Garnier, 1960.

HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Paris, Fayard, 1988.

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 2008.

HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 2005.

LE MERCIER DE LA RIVIÈRE Pierre-Paul, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001.

MABLY (abbé de), *Principes des négociations pour servir au droit public de l'Europe*, Paris, Kimé, 2001.

MONTAIGNE Michel (de), *Essais*, Paris, Flammarion, 2013.

MORE Thomas, *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, Flammarion, 1993.

NEWTON Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Sceaux, J. Gabay,

1990.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

SPINOZA Baruch (de), *Traité théologico-politique*, Paris, GF-Flammarion, 1997.

VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, Paris, Gallimard, 2015.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994.

Pour aller plus loin

BEC Christian, CLOULAS Yvan, JESTAZ Bertrand, TENENTI Alberto, *L'Italie de la Renaissance. Un monde en mutation*, Paris, Fayard, 1994.

BLUCHE François, *Le despotisme éclairé*, Paris, Hachette, 2000.

BELAVAL Yvon (dir.), *Histoire de la philosophie II*, vol. 1 et 2, Paris, Gallimard, 1999.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières* [1932], Paris, Fayard, 1994.

CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1993.

DELUMEAU Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.

DUPRONT Alphonse, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, 1996.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* [1985], Paris, Gallimard, 2005.

GOYARD-FABRE Simone, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne* [1935], Paris, Fayard, 1989.

MANDROU Robert, *L'Europe absolutiste*, Paris, Fayard, 1990.

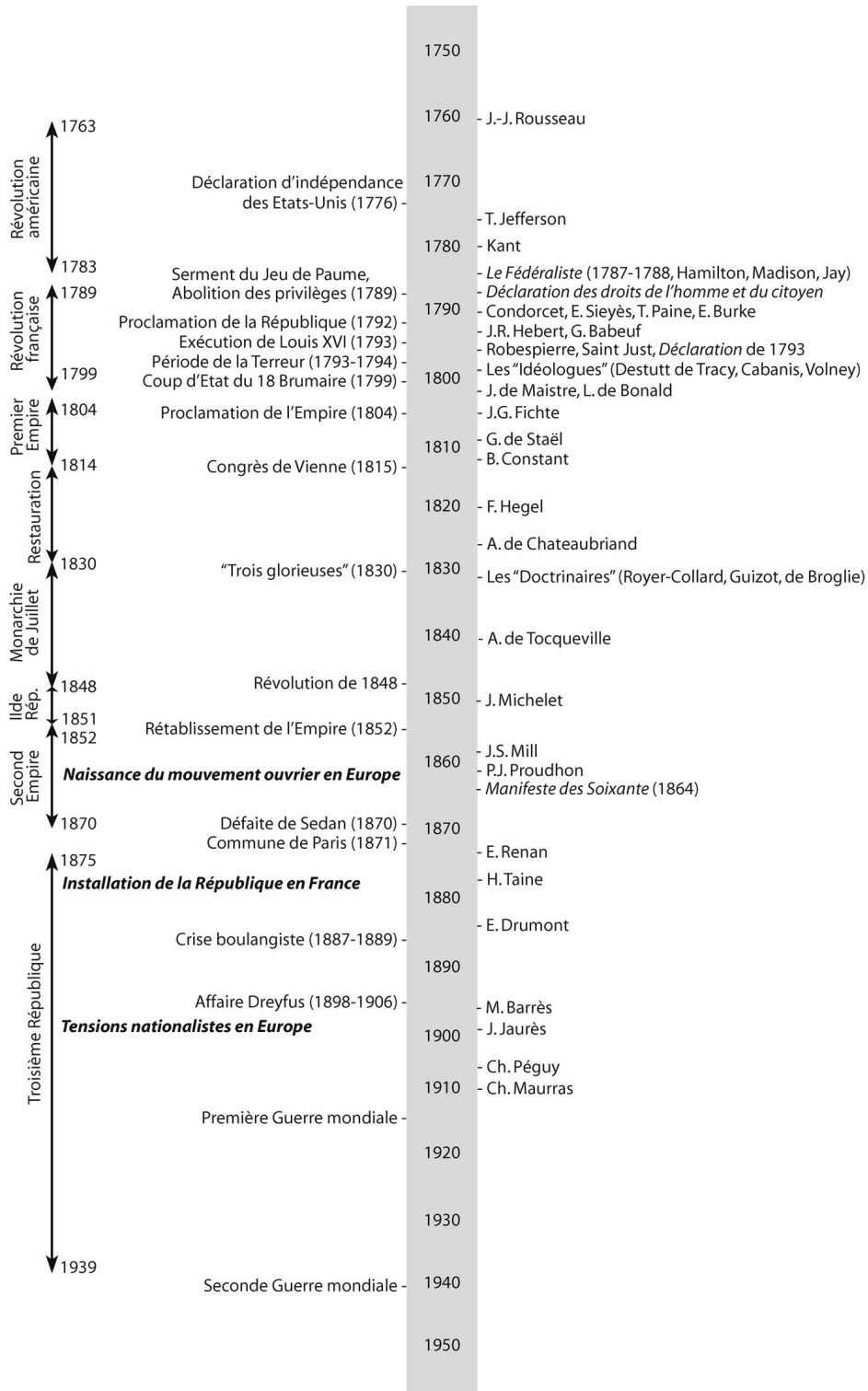
PROUST Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995.

Revue XVIII^e siècle, « Qu'est-ce que les Lumières », 10, 1978.

RICO Francisco, *Le rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

STAROBINSKI Jean, *L'invention de la liberté*, Genève, Skira, 1987.

TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité* [1911], Paris, Gallimard, 1991.



Chapitre 5

La Révolution française et ses prolongements :

du peuple souverain au gouvernement représentatif

L'historiographie de la Révolution française est d'une grande richesse. Elle s'est bâtie sur plus de deux siècles d'études et de travaux. La diversité des analyses et des interprétations que nous livrent les historiens montre qu'il serait bien illusoire de vouloir donner une explication univoque à l'effondrement brutal de la société d'Ancien régime. Parmi les travaux s'intéressant aux idées politiques de la fin du XVIII^e s., on peut identifier deux sensibilités d'analyse : celle de l'héritage et celle de la rupture.

La première perspective fait de la Révolution l'aboutissement des siècles précédents, en particulier du formidable mouvement d'émancipation des Lumières. Selon cette vue, la Révolution serait, dans l'histoire, le résultat de la lente transformation des conceptions du monde, de plus en plus favorables à la reconnaissance de la raison et de l'individu. Plus précisément, elle serait l'expression politique, soudaine et brutale, du développement de l'aspiration à la liberté et du sentiment d'égalité dans la société. Une telle interprétation a le grand avantage de ne pas réduire l'analyse à la lecture immédiate de l'événement. Elle examine la rupture de 1789 au regard des plages longues de l'histoire. Néanmoins, outre le fait qu'elle ne résiste pas parfois à un certain déterminisme (lorsqu'elle privilégie un facteur dominant sur tous les autres), elle échoue surtout à expliquer pourquoi l'extension des valeurs modernes en Europe

n'a pas donné lieu, ailleurs, à un processus révolutionnaire de même type — par exemple en Angleterre où les réformes institutionnelles, depuis la « Glorieuse révolution » de 1688-89, ont été réalisées sans violence politique majeure ni rupture avec le principe monarchique. Chez les historiens des idées, l'explication sous-estime souvent, de surcroît, les problèmes de nature économique et sociale qui peuvent permettre de comprendre, au-delà des mouvements philosophiques, le déclenchement de l'expérience révolutionnaire (la question des inégalités, la montée en puissance de la bourgeoisie, l'accroissement de la pauvreté dans les années 1775-1780, etc.).

La seconde perspective naît dans les milieux intellectuels et politiques qui prennent la défense du modèle républicain à la fin du XIX^e s. Dans sa version la plus prudente, elle fait de la Révolution le creuset de l'unité nationale et de l'idée républicaine en France. Dans une perspective plus audacieuse, elle considère la Révolution comme la grande rupture historique à partir de laquelle se sont diffusés, en Europe puis dans le monde, l'idée démocratique et les droits de l'homme. Cette lecture tendant à faire de 1789 le moment fondateur de la démocratie libérale est discutable : elle réduit la question particulièrement complexe de la démocratisation des institutions à un âge d'or au cours duquel les hommes se seraient libérés de l'obscurantisme et auraient fondé le régime de liberté que nous connaissons aujourd'hui. Cette vision idéalisée de la Révolution a été critiquée à la fin des années 1970 par François Furet (*Penser la révolution française*, 1978). Selon l'historien français, elle est un mythe politique progressivement entré dans la mémoire collective nationale, forgé par des intellectuels républicains et largement entretenu par tout un ensemble de dispositifs symboliques établis par l'État (lieux de mémoire, commémorations et fêtes nationales, icônes et symboles de la République). Pour autant, même si on peut discuter le mythe de 1789, on ne peut ignorer l'importance qu'a jouée le processus révolutionnaire dans la formation de l'idée démocratique. En Europe, l'impact de l'événement est sans précédent : un peu partout, à la croisée des XVIII^e et XIX^e s., les élites bourgeoises prennent conscience de la possibilité de s'extraire du joug de la monarchie absolue.

Les deux thèses de l'héritage et de la rupture sont en fait plus complémentaires que contradictoires : la Révolution est une cassure qui, en définitive, a simultanément révélé et accéléré une évolution qui était en germe dans la société d'Ancien régime. À cet égard, la plupart des historiens s'accordent aujourd'hui sur le caractère indissociable des ressorts socio-économiques, politiques, religieux et culturels de la Révolution. On présentera ici les grands débats qui ont opposé les cercles d'historiens dans l'analyse du

phénomène révolutionnaire, car ces débats sont eux-mêmes une dimension essentielle de l'histoire intellectuelle de la Révolution (section 1). On étudiera ensuite les deux grandes sensibilités politiques et philosophiques qui se dessinent à la fin du XVIII^e s. : celle de l'égalité, forgée sur la revendication de la souveraineté du peuple, et celle de la liberté, qui défend les droits de l'homme tout en souhaitant limiter l'accès au gouvernement politique (sections 2 et 3). On examinera en contrepoint les résistances et les réactions intellectuelles très diverses qui sont venues s'opposer à l'essor des idées libérales et démocratiques (section 4). On reviendra enfin sur la pensée universaliste allemande qui, en marge des grands débats qui agitent la France, apporte une contribution originale à la philosophie politique moderne (section 5).

Section 1

Le moment révolutionnaire

Les interprétations de la période révolutionnaire ont sensiblement évolué au cours des deux derniers siècles. Comme l'a bien montré l'historien Albert Soboul (1914-1982), la vision de la Révolution française s'est modifiée au fil des générations d'historiens (A. Thiers, J. Michelet, A. de Tocqueville, H. Taine, J. Jaurès, A. Aulard, A. Mathiez, G. Lefebvre, F. Furet...). L'interprétation historique des événements a été la source de nombreuses polémiques entre intellectuels se prolongeant, sur la scène politique, entre partisans de l'ordre et adeptes du changement. Jean Jaurès (1859-1914), par exemple, a écrit une *Histoire socialiste de la Révolution française* (1898) vivement critiquée par les intellectuels de droite (elle s'attachait, dans le prolongement de l'analyse marxiste, à mettre au jour les origines socio-économiques de 1789). Plus près de nous, la célébration officielle du bicentenaire de la Révolution, en 1989, a suscité des débats sur le regard porté par les autorités publiques sur la période.

Parmi les grandes interprétations de l'historiographie révolutionnaire, on retiendra trois grandes questions qui ont ouvert des controverses dans la communauté des historiens. Tout d'abord, doit-on examiner le processus révolutionnaire dans le contexte bien particulier de l'histoire française — celle de la monarchie absolue et des Lumières — ou, à l'inverse, doit-on comprendre ce processus comme la traduction d'un mouvement historique plus vaste de sortie de la féodalité (qui concernerait l'ensemble des pays d'Occident) ? Ensuite, quelle place accorder respectivement aux élites et aux masses dans la réalisation du mouvement révolutionnaire ? En d'autres termes, qui est l'acteur principal de la Révolution : la bourgeoisie (une élite déjà privilégiée) ou le « peuple » (la masse des plus pauvres) ? Enfin, comment concilier, dans l'explication des événements de 1789, l'analyse de la conjoncture révolutionnaire (journées insurrectionnelles, luttes d'assemblée, conflits

militaires, etc.) avec l'étude des « temps longs » de l'histoire ? La Révolution a-t-elle été une explosion sociale liée aux difficultés propres à la fin du XVIII^e s. ou était-elle inscrite dans des évolutions en cours depuis plusieurs siècles ? On abordera successivement ces trois grands points de discussion.

§ 1. RÉVOLUTION FRANÇAISE OU RÉVOLUTION ATLANTIQUE ?

Deux thèses bien distinctes s'opposent sur l'ampleur des changements historiques à l'origine de l'ouverture démocratique des sociétés occidentales.

1. La convergence des révolutions

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, des historiens américains et français ont formulé l'hypothèse selon laquelle la Révolution française a été, dans l'histoire de l'Occident, un moment de cristallisation des tensions révolutionnaires traduisant un processus de changement historique bien plus ample que l'événement en lui-même (Jacques Godechot, *La Grande Nation*, 1956 ; Robert Palmer, *1789. Les Révolutions de la liberté et de l'égalité*, 1968). Ce processus aurait commencé avec les révolutions anglaises du XVII^e s. (1642-1649 et 1688-1689), puis se serait accéléré à la fin du XVIII^e s. avec le soulèvement des colonies américaines et les révolutions de Suisse, des Pays-Bas et d'Irlande, avant d'atteindre la France entre 1787 et 1789. Une telle hypothèse relativise fortement la spécificité de la Révolution française. Elle s'appuie sur une idée majeure : dans l'ensemble des pays où s'est développée l'économie capitaliste (à partir du XVII^e s.), une classe bourgeoise est apparue. Devenue plus puissante que l'aristocratie traditionnelle, elle a été portée au pouvoir et a mis fin à la société traditionnelle fondée sur les privilèges et la hiérarchie des « ordres ». La seule différence entre le cas français et les autres expériences résiderait dans le caractère particulièrement violent de la Révolution française. L'intensité de la guerre civile en France ne suffit pas, selon les auteurs, à faire de 1789 le moment historique « central » de la sortie de la féodalité.

Cette perspective a incité de nombreux historiens à entreprendre l'étude des correspondances entre les révolutions américaine et française, et poser ainsi l'idée d'une « révolution atlantique ». Outre le fait qu'elles se soient toutes deux déroulées à la même époque (certains hommes politiques ou militaires prennent part aux deux événements), les convergences sont en effet nombreuses. Sur le plan philosophique, les élites qui contestent l'ordre établi prennent appui, des deux côtés de l'Atlantique, sur le socle commun des valeurs des Lumières, en particulier la revendication de liberté. Les principes proclamés par la Déclaration de l'indépendance de 1776, les déclarations des droits placées en tête des constitutions des nouveaux États indépendants d'Amérique (1776-1783) et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 s'inspirent des mêmes valeurs (liberté de conscience, liberté de culte, liberté d'expression, droit de propriété, liberté de négoce, égalité devant la loi, droit à une justice égale pour tous). Sur le plan politique, on peut considérer que les deux révolutions ont contribué à des transformations comparables sur le long terme : elles portent la bourgeoisie au pouvoir et concourent à l'installation des valeurs de la société capitaliste et démocratique. Critiquée dans les années 1960-1970 par les gardiens de l'interprétation marxiste (comme Albert Soboul), cette hypothèse de la « révolution atlantique » a récemment retrouvé une certaine vigueur chez des historiens comme Bailey Stone (*The Genesis of the French Revolution. A Global-Historical interpretation*, 1994), Tim Blanning (*The French Revolutionary Wars. 1787-1802*, 1996) ou Annie Jourdan (*La Révolution, une exception française ?*, 2004).

2. La spécificité des contextes historiques

Il reste que l'idée d'une révolution atlantique est contestable dès lors qu'on s'intéresse aux configurations historiques de chaque événement. L'insurrection américaine est une guerre d'émancipation coloniale qui entend mettre fin à la tutelle de la Couronne d'Angleterre. Elle oppose des colonies ayant acquis une large autonomie politique depuis de longues années. Les insurgés défendent une liberté politique déjà reconnue par la constitution anglaise : le droit, pour toute communauté, d'être représentée au Parlement britannique. Enfin, ils ne contestent pas les fondements de la monarchie constitutionnelle anglaise, établie sur les règles du parlementarisme depuis la révolution de 1688-1689. C'est même au nom de la constitution anglaise qu'ils se révoltent, considérant que le Parlement de Westminster ne leur accorde pas les droits élémentaires qu'il est censé reconnaître à tous les hommes libres. Le conflit éclate lorsque les

parlementaires adoptent une résolution fiscale portant directement atteinte aux intérêts du commerce dans les colonies.

La Révolution française naît dans un contexte tout à fait différent : celui d'une monarchie absolue qui ne reconnaît que l'influence de la noblesse et du haut clergé. Contrairement à la Couronne britannique, la monarchie française a toujours refusé le principe d'une représentation parlementaire ouverte aux élites libérales. Le roi s'est clairement opposé au partage de la procédure législative. Il entend conserver le système figé des trois ordres (noblesse, clergé, tiers état). Il refuse d'élargir les privilèges aux nouvelles élites bourgeoises (notamment le droit de propriété de la terre). Il ne reconnaît à ces dernières aucun droit politique. De surcroît, après une première période favorable à l'établissement d'une monarchie constitutionnelle (1791-1792), la Révolution s'engage très rapidement sur une voie beaucoup plus radicale qui conduit à la proclamation de la République (1792) et à l'exécution du roi (1793). C'est l'ensemble de l'héritage de la société chrétienne et aristocratique de l'Ancien régime qui, en France, est subitement mis à bas.

3. Les distinctions philosophiques et juridiques

Au-delà de la spécificité des contextes historiques, les insurgés américains et les députés français s'appuient sur des visions politiques qui ne se recourent pas totalement. Les colons emmenés par Georges Washington défendent l'idée libérale, inspirée de Locke et Montesquieu, d'une modération du pouvoir. Celle-ci ne peut être obtenue à leurs yeux que par le respect de la liberté individuelle et une limitation stricte des pouvoirs de l'État. Ces principes conduiront, après l'indépendance, au choix d'un système fédéral laissant aux États fédérés de très larges prérogatives. En France, les députés jacobins, tout en défendant l'idée de liberté, s'inspirent aussi directement de la pensée rousseauiste. Ils militent en faveur d'une société égalitaire fondée sur un nouveau contrat social. À cet égard, à la différence des Pères fondateurs des États-Unis qui voient dans la protection de l'individu la condition de la liberté, les Jacobins français défendent avant tout le principe de l'unité nationale et l'exigence d'un État fort capable de mettre en œuvre le programme révolutionnaire. Ainsi, contrairement à la situation américaine, la tentative de rénovation politique entreprise en France entre 1789 et 1799 maintient l'État fort et centralisé qui s'était forgé dans le contexte de la monarchie absolue, un mouvement que l'expérience napoléonienne ne fera que prolonger.

Ensuite, alors que les rédacteurs de la constitution américaine (1787) accordent une très faible crédibilité à l'intervention du peuple dans la vie politique, les députés de 1789, dans leur volonté de rompre avec l'Ancien régime, n'hésitent pas à proclamer la souveraineté de la nation. Tout en restant hostiles à la création d'une république populaire, ils introduisent une argumentation qui fait du peuple la source légitime du pouvoir. Ils posent les bases idéologiques qui serviront à justifier un peu partout en Europe, aux XIX^e et XX^e s., la démocratisation de la société.

Enfin, maints auteurs ont souligné la différence des traditions juridiques en France et aux États-Unis. Les révolutionnaires français, particulièrement sensibles aux écrits philosophiques des Lumières, entendent donner à leur engagement une portée universelle. Ils souhaitent en effet voir se diffuser le modèle de la liberté dans l'Europe tout entière. Les droits « abstraits » contenus dans la Déclaration de 1789 sont caractéristiques de cette sensibilité universaliste. De leur côté, les insurgés américains sont essentiellement soucieux de la protection de leur liberté réelle. Ils donnent aux droits proclamés dans la Déclaration d'indépendance de 1776 une portée concrète en y associant les règles de procédure capable d'en garantir l'effectivité. En contraste avec l'universalisme français, ils adoptent ainsi une attitude essentiellement pragmatique qui donnera à la procédure juridique en général, et à la constitution américaine en particulier, un rôle prépondérant dans le fonctionnement de la vie politique.

§ 2. RÉVOLUTION BOURGEOISE OU RÉVOLUTION POPULAIRE ?

Un second point d'interrogation, centré exclusivement sur l'expérience française, porte sur les acteurs de la Révolution. La vision magnifiée de l'histoire révolutionnaire fait du « peuple en arme » le principal acteur du soulèvement de 1789 : uni comme un seul homme dans sa lutte contre l'absolutisme, il serait parvenu à se libérer de ses chaînes par sa seule volonté. Cette interprétation est déjà présente dans la description exaltée de Michelet (*Histoire de la Révolution française*, 1847-1853). Elle est portée également par l'imagerie républicaine (la

prise de la Bastille de 1789, la fête de la Fédération de 1790, la bataille de Valmy de 1792, etc.) que le talent d'un Delacroix (*La liberté guidant le peuple*, 1831) et les manuels scolaires de la III^e République sauront mettre en valeur. Cette vision mythique de la Révolution a très tôt été contestée par les historiens. Non seulement il est évident que toutes les couches sociales n'ont pas été engagées avec une même intensité dans l'embrassement révolutionnaire, mais il est aujourd'hui acquis que certains groupes ont joué un rôle déterminant dans la conduite des mouvements insurrectionnels. En fait, la principale interrogation porte sur l'ampleur de la mobilisation populaire : la Révolution a-t-elle mobilisé essentiellement les élites bourgeoises soucieuses d'abolir les privilèges aristocratiques pour conforter une position sociale déjà avantageuse ou a-t-elle été portée par les « masses » populaires ?

1. L'étude de la bourgeoisie révolutionnaire

Une grande partie des historiens de la Révolution accordent une place privilégiée aux meneurs politiques et hommes de doctrine qui ont joué un rôle de premier plan dans la conduite du mouvement révolutionnaire. Ils portent leur attention sur les débats et les jeux de pouvoir au sein de l'assemblée (« l'Assemblée constituante » 1789-1791, la « Législative » 1791-1792, la « Convention » 1792-1795), sur le rôle tenu par les grandes personnalités (Danton, Robespierre, Saint-Just, Desmoulins, Barnave, Sieyès, Mirabeau...), sur l'activité des « clubs » politiques et des sociétés de pensée. Ils mettent en valeur les figures politiques qui se sont distinguées dans la lutte pour le pouvoir. Les interprétations les plus critiques, généralement favorables à la « réaction » monarchique, voient dans les événements de 1789 le résultat d'une vaste conspiration fomentée par des députés au service de puissances souterraines (francs-maçons, juifs, étrangers...) — l'abbé Barruel est l'un des défenseurs acharnés de la thèse du complot (*Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 1796). Dans l'histoire des idées politiques, l'étude des grandes figures de la Révolution est souvent privilégiée. D'une manière générale, une telle approche « héroïque » laisse penser que les divers mouvements populaires qui ont soutenu ou combattu le processus révolutionnaire étaient largement sous l'emprise des chefs politiques et des hommes de doctrine.

Plus largement, de nombreux travaux plus récents soulignent le caractère « bourgeois » de la Révolution française. Ils contestent l'idée qu'elle serait le résultat d'un soulèvement populaire massif. Selon cette interprétation, les

événements de 1789 seraient essentiellement une réaction antiféodale destinée à asseoir le pouvoir d'une bourgeoisie économique et culturelle de plus en plus puissante, mais restée jusque-là exclue du pouvoir politique. C'est d'ailleurs d'une tension entre les représentants de la noblesse et les délégués bourgeois du tiers état que naît le conflit lors de la réunion des états généraux de mai 1789. Le coup de force révolutionnaire trouverait ainsi ses fondements dans l'affrontement entre la noblesse et la bourgeoisie « éclairée », les premiers s'appuyant sur les usages de la tradition et la légitime existence des privilèges, les seconds revendiquant le nombre pour justifier l'égalité des droits et l'abolition du système des « ordres ». Cette perspective a été réactualisée par François Furet (*Penser la Révolution française*, 1978). L'historien français défend l'idée d'une proximité des représentants bourgeois et de la noblesse *contre* le roi. À l'opposé des hypothèses marxistes qui faisaient de la Révolution le prolongement de la lutte des classes, il montre que l'engagement révolutionnaire des élites du tiers état était principalement motivé par la défense de leurs intérêts économiques dans un contexte où le roi était incapable de répondre à une crise fiscale sans précédent. Plus qu'une révolution « sociale » engageant toutes les forces de la société, les événements de 1789 seraient essentiellement une révolution « politique » mettant aux prises les élites les plus influentes. Toutes ces interprétations contribuent à comprendre la Révolution comme une réaction anti-aristocratique qui serait à l'origine du système libéral représentatif français.

2. L'analyse des insurrections populaires

Au xx^e s., l'historiographie de la Révolution se renouvelle. Un nombre croissant d'historiens portent leur attention sur le rôle joué par les mouvements populaires. Si Michelet avait été le premier à célébrer le rôle du « Peuple » dans les événements de 1789, ancrant durablement certains mythes fondateurs de la nation française (comme les épisodes de la Bastille ou de Valmy), c'est à Jean Jaurès que l'on doit la première étude systématique du rôle des masses dans les affrontements révolutionnaires. Son œuvre formule une hypothèse forte : la réaction bourgeoise du xviii^e s. aurait constitué l'amorce historique d'une vaste révolution populaire dont l'ampleur n'aurait été perceptible qu'avec la naissance du mouvement ouvrier dans la seconde partie du xix^e s.

À la suite de Jaurès, des études plus précises ont opéré une distinction assez nette entre les masses urbaines et les masses paysannes. Plusieurs études ont

souligné le rôle essentiel des mouvements populaires dans les grandes villes. Ces mouvements ont joué un rôle essentiel, aux côtés des élites éclairées, dans la lutte contre les forces contre-révolutionnaires. Ils ont également exercé une intense pression sur les députés bourgeois dans les années 1791-1792, obligeant ces derniers à répercuter les attentes de la rue dans les débats d'assemblée et à prendre le parti de la République (plutôt que le modèle de la monarchie constitutionnelle). Victime de la crise économique des années 1775-1780, ce monde urbain constitué de boutiquiers et de petits artisans, généralement hostile à la bourgeoisie enrichie, a joué un rôle moteur dans les mouvements insurrectionnels. Représentés par la Commune de Paris, partisans d'une logique d'action spontanée, ceux qui se sont proclamés les « sans-culottes » ont contribué à renforcer le camp du radicalisme révolutionnaire à partir de 1792 contre les bourgeois modérés, partisans d'une politique de compromis avec la noblesse. Il apparaît néanmoins bien délicat de considérer les masses urbaines, puissantes mais incapables de s'organiser durablement, comme une « avant-garde révolutionnaire ».

De la même façon, des historiens ont montré que les mouvements insurrectionnels dans les campagnes, longtemps considérés comme le prolongement des soulèvements urbains, ont eu leur spécificité et leur autonomie. Hostile à l'exploitation seigneuriale, mais aussi profondément antilibérale, la « révolution paysanne » n'a pas suivi le cours de la révolution bourgeoise. Loin des débats constitutionnels et des actions urbaines, les jacqueries et les révoltes des campagnes, particulièrement intenses, souvent localisées et spontanées, mais aussi peu coordonnées, ont incontestablement contribué entre 1789 et 1793 à la disparition brutale de l'exploitation seigneuriale et à la redistribution des biens communaux.

§ 3. LA RÉVOLUTION : CONTINUITÉ OU RUPTURE HISTORIQUE ?

Les études de la Révolution, selon qu'elles observent les changements engagés sur le long terme ou qu'elles analysent les dix années de troubles (1789-1799), apportent des éclairages sensiblement différents sur l'événement. La première perspective insiste plutôt sur les éléments de continuité historique qui

sont à l'origine du processus révolutionnaire. La seconde met en valeur la rupture politique et institutionnelle de 1789 à l'origine de l'effondrement soudain de la société d'Ancien régime.

1. Les « temps longs » de la Révolution

Alexis de Tocqueville a réalisé la première fresque historique sur les antécédents de la Révolution française. *L'Ancien régime et la Révolution* (1856) est une œuvre capitale dont une grande partie des analyses sont toujours valables aujourd'hui. L'ouvrage prend le parti d'expliquer les « faits anciens et généraux » qui ont préparé la Révolution. Celle-ci serait le résultat d'une double évolution historique, perceptible à la fois dans la transformation des structures politiques et dans le changement des idées. Pour Tocqueville, la rupture de 1789 est tout d'abord l'aboutissement de l'effort multiséculaire de centralisation réalisé par la monarchie française. En contribuant à l'unification du territoire, à la constitution de puissantes institutions administratives centrales (réduisant l'autonomie des provinces) et, surtout, à l'uniformisation de la législation et à l'égalisation des statuts (notamment entre la noblesse et la bourgeoisie), la centralisation a rendu les privilèges féodaux de plus en plus résiduels et contestables. La seconde évolution est d'ordre philosophique. Tocqueville montre que les conceptions politiques des élites bourgeoises ont évolué depuis le XVII^e s. et qu'elles incitent à l'émergence de nouvelles revendications sociales en faveur d'une plus grande égalité (qu'il voit comme la principale « passion » des Français). Cumulées, ces deux évolutions font de 1789 le résultat naturel de la lente transformation de la monarchie d'Ancien régime. Comme l'écrit Tocqueville, la Révolution est « sortie elle-même de ce qui précède ».

Plus près de nous, de nombreux historiens ont entrepris de rendre compte des dynamiques profondes qui, sur la longue durée, ont préparé les conditions du sursaut révolutionnaire français. On peut retenir en particulier le rôle des transformations économiques : l'élargissement et l'intensification des échanges et du commerce, auxquels s'ajoute la mécanisation de la production, provoquent dès le XVII^e s. l'apparition d'une classe nouvelle, la bourgeoisie. Celle-ci devient très vite une classe aisée (mais sans titre) dont l'activité concurrence vite les intérêts de l'aristocratie qui tire sa richesse de la propriété foncière. La nouvelle répartition des intérêts, favorable à cette fraction de plus en plus importante du tiers état, ne fait alors que préparer une nouvelle répartition des pouvoirs. Dans le même sens, la crise de l'économie agraire, la redistribution progressive des

terres et le développement de la petite propriété font peu à peu perdre toute légitimité aux anciens droits féodaux qui subsistent encore au XVIII^e s.

Enfin, les progrès de l'histoire culturelle au XX^e s. — en particulier l'histoire des religions, celle des sciences et des techniques ou celle de la pensée philosophique — ont permis de montrer l'importance de la transformation de l'état des connaissances depuis le XV^e s. dans la genèse de l'événement révolutionnaire. En histoire des idées, la majorité des auteurs se retrouvent, depuis les travaux de Benjamin Constant sur la conception de la liberté, pour souligner l'importance des découvertes scientifiques dans la contestation des conceptions fixistes de l'univers et la genèse de la pensée philosophique moderne centrée sur l'homme et sa raison.

2. Une brèche dans l'histoire occidentale

Il reste que l'on ne peut nier la brutalité des événements de 1789 et la rapidité de l'effondrement de la société d'Ancien régime. À ce titre, seules les études approfondies de la conjoncture révolutionnaire ont permis de repérer les conditions historiques ayant servi de détonateur au déclenchement du processus révolutionnaire. Certains ont souligné le rôle des circonstances économiques dans la naissance de la Révolution, en particulier la conjonction de la crise subie par les couches populaires et de la prospérité de la bourgeoisie, les deux catégories se rejoignant pour former un front d'opposition aux privilèges de l'aristocratie. D'autres ont insisté sur l'effet amplificateur provoqué par la croissance démographique (particulièrement forte depuis 1740) sur la paupérisation des masses et la famine.

D'autres historiens insistent sur l'évolution des équilibres politiques au cours de la Révolution pour en expliquer les conditions de déclenchement et déroulement. Ainsi, Timothy Tackett, dans une étude approfondie des députés à l'Assemblée constituante (*Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, 1996), a tenté de montrer que les attitudes politiques et les choix idéologiques adoptés dans les premières années de la Révolution avaient été largement dictés par les opportunités et les enjeux du moment. Les idées révolutionnaires se sont modifiées en particulier au gré des rapports de force au sein même de l'Assemblée (éviction des partisans de la monarchie constitutionnelle, élimination des Girondins, montée en puissance des Montagnards...). Si l'historien américain ne conteste pas que ces idées étaient déjà en germe au début du XVIII^e s., il développe l'hypothèse selon laquelle les

représentants du tiers état ne s'étaient pas mobilisés aux états généraux de 1789 pour renverser l'ordre monarchique et promouvoir le principe démocratique. Ce sont les contingences politiques qui les y ont menés. En atteste la très grande diversité d'opinions existant au sein de la Constituante dont beaucoup témoignent d'une franche hostilité aux idées des Lumières.

Les études de la conjoncture révolutionnaire ont également permis de montrer que les événements immédiats, notamment la transformation des équilibres politiques et institutionnels, pouvaient expliquer certaines issues de la Révolution (l'abolition des privilèges, la proclamation du principe de souveraineté du peuple, la reconnaissance des droits de la personne ou encore la fin du régime monarchique). Autrement dit, l'analyse fine des dix années révolutionnaires enseigne que le déroulement particulier des événements a pu produire ses propres effets et qu'il serait aventureux de penser exclusivement l'issue de la Révolution comme le prolongement de changements engagés sous l'Ancien régime. Maintes recherches ont montré que le processus révolutionnaire, en Amérique comme en France, s'est accompagné d'une ouverture importante du jeu politique laissant s'exprimer de multiples revendications dictées par les circonstances.

Aux États-Unis, l'installation de la jeune république ne fait pas que mettre en œuvre des idées héritées de la tradition libérale anglaise (le droit de toute communauté à être représentée, la séparation et l'équilibre des pouvoirs, la défense de la liberté individuelle). Ce sont des choix stratégiques qui poussent les « pères » de la constitution de 1787 à donner une base populaire au nouveau régime. En effet, c'est essentiellement par souci de marquer la rupture avec le modèle de la monarchie britannique, qu'ils reconnaissent le peuple comme dépositaire de la souveraineté (en faisant du Sénat américain une assemblée représentant les États fédérés et non une chambre aristocratique). Ainsi, entre 1776 et 1787, le processus révolutionnaire conduit à la naissance de première grande nation républicaine contemporaine, alors même que la question du régime n'était pas un enjeu politique au moment du déclenchement de la guerre d'indépendance.

De la même façon, on ne peut comprendre la Révolution française et ses effets qu'en s'intéressant à l'enchaînement particulier des événements qui affecte le pays après 1789. L'effondrement du régime monarchique, par exemple, n'était en rien inscrit dans un processus lent de changement historique. Il découle directement d'une succession d'événements tels que la tentative de fuite du Roi (juin 1791), de l'influence de certains clubs politiques à l'Assemblée constituante (1789-1791) et à l'Assemblée législative (1791-1792), des pressions

et violences exercées par les mouvements populaires parisiens (notamment l'insurrection du 10 août 1792) et de l'internationalisation du conflit avec l'entrée en guerre des monarchies chrétiennes contre la France (1792). Plus largement, l'aile la plus radicale de l'assemblée, hostile à tout compromis avec les élites modérées, a sensiblement pesé sur le devenir historique de la Révolution. Elle a puissamment contribué, en particulier, à la diffusion de nouvelles revendications politiques en 1792-1793, très éloignées des idées portées par les députés de 1789. C'est ce qui a fait dire à de nombreux historiens que la Révolution n'était pas simplement « libérale » et « bourgeoise » : dans l'enchaînement des événements, elle est devenue le creuset de revendications démocratiques. C'est en ce sens qu'elle s'imposera comme une référence historique incontournable pour tous ceux qui défendront le modèle républicain aux XIX^e et XX^e s.

Tous ces débats d'historiens sont essentiels pour comprendre la grande mutation des idées qui accompagne la fin du XVIII^e s. On peut en retenir trois grands enseignements. Tout d'abord, les révolutions française et américaine ne sont pas de simples phénomènes spontanés : elles sont la traduction politique, à un moment donné, d'une évolution antérieure des valeurs et des connaissances, en particulier la naissance de la pensée centrée sur l'individu et ses droits. Ensuite, les révolutions participent à l'enracinement dans les institutions et dans le droit de nombreuses idées politiques modernes. Elles font entrer la raison dans le gouvernement politique. Enfin, les révolutions, dans leur enchaînement, font émerger de manière explicite la revendication démocratique, alors même que celle-ci n'était pas la principale cause de leur déclenchement. Après elles, la pensée de l'égalité et l'idéal de liberté forment un nouvel horizon du bien commun.

Les assemblées sous la Révolution française

<p><i>DES ÉTATS GÉNÉRAUX À L'ASSEMBLÉE NATIONALE (mai-juill. 1789)</i></p>	<p>Proclamation du principe de souveraineté de la Nation</p>	<ul style="list-style-type: none"> - 2 mai 1789 : Réunion des États généraux à Versailles - 17 juin : Les représentants du tiers état se proclament « Assemblée nationale » - 20 juin : Serment du jeu de Paume - 6 juillet : L'assemblée se
--	--	--

		proclame constituante
<i>L'ASSEMBLÉE CONSTITUANTE</i> (juill. 1789-sept. 1791)	<ul style="list-style-type: none"> - Réorganisation juridique, financière et administrative de la France (création des départements) - Préparation de la nouvelle constitution - À l'assemblée, domination des députés du « Marais » sur ceux de la « Montagne » 	<ul style="list-style-type: none"> - 14 juill. 1789 : Prise de la Bastille - 4 août 1789 : Abolition des privilèges - 26 août 1789 : Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen - 2 nov. 1789 : Nationalisation des biens de l'Église - 12 juill. 1790 : Constitution civile du clergé - 20-21 juin 1791 : Fuite de Louis XVI, puis arrestation à Varennes
<i>L'ASSEMBLÉE LÉGISLATIVE</i> (oct. 1791-sept. 1792)	<ul style="list-style-type: none"> Instauration de la monarchie constitutionnelle - Les Girondins et le Club des Feuillants dominant l'Assemblée 	<ul style="list-style-type: none"> - 20 avril 1792 : Déclaration de guerre à l'Autriche - Été 1792 : Mouvements populaires parisiens. L'insurrection du 10 août entraîne la déposition du roi : le régime monarchique est renversé - 20 sept. 1792 : Bataille de Valmy (contre les Prussiens)
<i>LA CONVENTION</i> (sept. 1792-oct. 1795)	<ul style="list-style-type: none"> Instauration de la république parlementaire <i>Trois périodes sont généralement retenues :</i> - La « Convention girondine » (sept. 1792-juin 1793), dominée par les députés girondins - La « Convention montagnarde », période de la Terreur (juill. 1793-juill. 1794), dirigée par le Comité de Salut public - La « Convention thermidorienne » 	<ul style="list-style-type: none"> - 21 sept. 1792 : Proclamation de la République - 21 janv. 1793 : Exécution de Louis XVI - Févr.-sept. 1793 : Insurrection royaliste de Vendée - 1793 : Crise économique et financière - Juin 1793 : Arrestation des Girondins. Adoption de la Constitution montagnarde (jamais appliquée)

	(juill. 1794-oct. 1795), au cours de laquelle les députés travaillent à une nouvelle constitution	- <i>10 juin 1794</i> : Loi de Prairial réorganisant la justice révolutionnaire (Grande terreur)
<i>LE DIRECTOIRE (oct. 1795- nov. 1799)</i>	Création d'une « république bourgeoise » dirigée par un directoire - Révolutionnaires et Royalistes menacent le Directoire	- <i>Oct. 1795</i> : Constitution de l'an III - <i>9-10 nov. 1799</i> : Renversement du Directoire par le « coup d'État du 18 Brumaire » du général Bonaparte - <i>Déc. 1799</i> : La constitution de l'an VIII instaure le Consulat

On reviendra dans les deux sections suivantes sur la Révolution française et ses conséquences. On présentera les deux grands mouvements d'idées qui se structurent à la fin du XVIII^e s., se prolongent aux siècles suivants et forgent l'assise philosophique des démocraties libérales contemporaines. Le premier suit une inspiration égalitaire : il fait du peuple le fondement et l'origine du pouvoir. Le second suit une inspiration libérale : il souhaite mettre fin aux excès politiques par la reconnaissance des droits de la personne et le recours à la technique de la représentation.

Section 2

La proclamation de la souveraineté du peuple

Ce qui distingue la Révolution de 1789 des révolutions anglaise et américaine est sans aucun doute le rôle central qu'a pu y jouer l'aspiration à l'égalité. Les révolutionnaires français sont en effet les premiers à avoir tenté de justifier, dans une proclamation universelle, l'idée que le pouvoir puisait toute sa légitimité dans la volonté du peuple. Certes, aux premières heures de la Révolution, les députés de la Constituante, dans leur grande majorité, sont franchement hostiles à la participation *directe* des masses au gouvernement. Ils proclament néanmoins solennellement la souveraineté du peuple, dans le but politique de justifier la rupture avec la société d'Ancien régime. Malgré les réticences de nombreux députés, l'idée d'une nouvelle souveraineté venue d'en bas est lancée. Elle justifie la limitation des pouvoirs royaux en 1791, puis l'établissement de la république en 1792. Les députés les plus radicaux, appuyés par les chefs de mouvements insurrectionnels qui tiennent la rue, l'exploiteront en 1793 pour tenter d'imposer le principe d'une république populaire.

§1. LES LUTTES IDÉOLOGIQUES SOUS LA RÉVOLUTION

L'histoire parlementaire de la Révolution française est largement dominée par la lutte entre partisans d'une rupture politique radicale et défenseurs d'une transformation limitée des institutions. La vie politique n'est alors pas contrôlée

par des partis politiques tels qu'ils existent aujourd'hui : elle met aux prises des mouvements plus ou moins éphémères, eux-mêmes divisés en clans contrôlés par des hommes de doctrine ou d'habiles orateurs de l'assemblée. Les élites révolutionnaires se retrouvent notamment au sein de clubs politiques dont les plus influents sont le Club des Jacobins (Robespierre, Saint-Just), le Club des Cordeliers (Danton, Marat, Desmoulins, Hébert) et le Club des Feuillants (La Fayette, Sieyès, Barnave). Elles se regroupent également par affinité idéologique au sein même des clubs (comme c'est le cas, par exemple, pour les députés « girondins » regroupés autour de Brissot à l'intérieur du Club des Jacobins). Toutes ces divisions entre clubs et factions provoquent de fréquentes scissions et recompositions qui ne cessent de complexifier le paysage politique entre 1789 et 1794.

De la transformation des états généraux en Assemblée nationale (juill. 1789) jusqu'à la période de la « Terreur » (sept. 1793-juil. 1794), le processus révolutionnaire est marqué par le renforcement continu des députés les plus radicaux, regroupés à l'Assemblée sous le nom de la « Montagne » (parce qu'ils y occupent les bancs les plus élevés) au détriment des représentants plus modérés du « Marais » ou de la « Plaine » (partisans d'une monarchie parlementaire au début de la Révolution, ils occupent le centre de l'assemblée). Emmenés par Danton, Marat et Robespierre, soutenus par la Commune insurrectionnelle de Paris, les Montagnards finiront par gouverner sous la Convention (juin 1793-juil. 1794), après avoir éliminé leurs principaux concurrents, les Girondins. Durant ces années, les luttes à l'assemblée sont d'une rare intensité. Elles incitent les partisans des différents camps à développer des constructions doctrinales capables de rallier le soutien des députés et des chefs des mouvements populaires. La surenchère égalitariste de la Montagne semble l'emporter entre 1792 et 1794 : la monarchie est abolie en 1792 et une constitution nouvelle est adoptée en 1793. C'est néanmoins la sensibilité modérée, dominante au début de la Révolution, qui finira par s'imposer dans les années 1795-1799.

A. Le radicalisme révolutionnaire

On trouve de nombreux hommes de doctrine parmi les représentants de la Montagne. Tous ne sont certes pas philosophes : Danton, par exemple, est un

brillant orateur et apparaît comme un futur homme d'État, mais il laisse peu de propositions capables d'alimenter les débats philosophiques ou juridiques. C'est à Robespierre et à Saint-Just que l'on doit les thèses les plus abouties du radicalisme révolutionnaire, égalitariste, antilibéral et doctrinaire.

1. Robespierre : la morale, l'égalité et le peuple

Maximilien de Robespierre (1758-1794) est un piètre orateur. Il est néanmoins un redoutable tacticien politique et, surtout, l'un des principaux inspirateurs des revendications montagnardes. Il meurt trop tôt pour laisser une œuvre majeure (il est guillotiné à 35 ans). Mais la lecture attentive des archives parlementaires sous la Révolution a permis de montrer la cohérence de son édifice doctrinal bâti entre 1792 et 1794. À la tête du Club des Jacobins où il combat les positions modérées des Girondins, celui qu'on nomme « l'Incorruptible » est partisan d'un changement total de société.

La morale et l'égalité

Robespierre est convaincu que la réalisation de la société révolutionnaire ne peut être le résultat d'une simple réforme institutionnelle. Seul l'exercice de la morale peut aider à réaliser la justice. Aussi, fait-il reposer la politique sur la vertu qui, selon lui, s'exprime dans la « frugalité » (sobriété, abstinence, contrôle de soi). Profondément déiste, fortement inspiré par les thèses de Rousseau sur la « religion civile », il accorde à l'engagement spirituel une importance capitale. Il dénonce l'impiété, une attitude selon lui profondément enracinée dans la noblesse d'Ancien régime. Il entend faire triompher dans la société la religion de « l'Être suprême » qui entreprend de rechercher Dieu en dehors des vérités assénées par le christianisme romain. Ainsi, vertu civique et engagement spirituel se trouvent-ils liés, impliquant pour Robespierre une stricte discipline de vie qui lui donnera une image de profonde austérité.

Morale et religion doivent être placées au service d'un but : l'égalité. Bien avant la recherche de liberté, celle-ci doit être au centre des préoccupations révolutionnaires. Il ne s'agit pas pour Robespierre d'une simple égalité des droits, mais d'une égalité « sociale » impliquant un nivellement des richesses. Sans cette dernière, il ne saurait non seulement y avoir de réelle justice sociale, mais la liberté serait condamnée : la quête des richesses matérielles, en suscitant

l'égoïsme des hommes, concourt inéluctablement à la domination des plus fortunés sur le reste de la société, brisant du même coup toutes les aspirations à la vie individuelle. Ainsi, Robespierre ne rejette pas la conception de la liberté exposée par la Déclaration de 1789 qui voit celle-ci comme une autonomie individuelle garantie par la sûreté, la propriété, l'égalité face à la loi, la liberté de conscience et la libre communication des pensées et des opinions.

La volonté du peuple

Sur le plan institutionnel, Robespierre est l'un des plus ardents partisans des thèses rousseauistes. La souveraineté appartient au peuple. Elle est indivisible et inaliénable : seul le peuple uni en corps politique peut l'exercer et aucune fraction de celui-ci, ni aucun délégué, ne peut s'en attribuer l'exercice. Robespierre attribue ainsi au peuple une « faculté de vouloir » qui s'exprime dans la « volonté générale ». Une fois manifestée, celle-ci ne peut être contestée, car elle est l'expression d'un consentement unanime. En d'autres termes, toute critique de la volonté générale est condamnable et doit être combattue.

Allant plus loin que Rousseau sur la forme que doit prendre le corps politique, Robespierre introduit en 1792 une idée inédite qui s'impose comme l'un des fondements de la pensée jacobine française. Il voit dans l'État républicain tout juste proclamé la manifestation du peuple souverain et, par conséquent, le lieu où s'exprime la volonté générale. Pour cette raison, l'État doit disposer d'une autorité absolue sur les volontés individuelles. À ce titre, l'option libérale prônant l'équilibre des pouvoirs comme gage de la modération politique constitue pour Robespierre une absurdité, car elle introduit des pouvoirs intermédiaires face à la volonté générale. L'exécutif, les autorités locales, la justice ne sauraient être des organes indépendants : ils ne sont que des « agents » prolongeant la volonté du peuple souverain.

Une théorie du gouvernement révolutionnaire

Cette vision autoritaire du pouvoir justifie, pour l'Incorruptible, la mise en place d'une politique de fermeté à l'égard des éléments qui freinent la volonté générale. Pour justifier le régime sanglant du Comité de salut public dont il prend la tête en 1793, il élabore une théorie du gouvernement révolutionnaire. Celle-ci s'inspire de l'institution romaine de la dictature, cette magistrature

d'exception qui pouvait être créée lorsque la société de Rome était mise en péril. Invoquant les dangers qui menacent la France (troubles intérieurs, crise économique, agression des armées blanches), Robespierre justifie la concentration totale des pouvoirs, y compris le recours à la violence, par les impératifs révolutionnaires. Durant toute la période d'instabilité, les conditions de justice (la protection des droits) et la souveraineté populaire n'y sont plus garanties au nom des exigences de salut public, de l'intérêt supérieur de la nation et de la lutte contre tous ses ennemis mortels. Dans un tel contexte, la conduite de l'action révolutionnaire doit prévaloir, selon Robespierre, sur toutes les considérations morales.

2. Saint-Just : de la dégradation sociale au sursaut révolutionnaire

Le jeune Louis Antoine Saint-Just (1767-1794) n'a que 21 ans lorsqu'éclate la Révolution. Député sous la Convention, il est l'un des principaux soutiens de Robespierre. Il s'impose comme un orateur habile et rigoureux, mais se révèle aussi dogmatique et intransigeant, au point de prôner publiquement le recours à la terreur en 1793 (« Pas de liberté aux ennemis de la liberté »). Il élabore une théorie politique exprimant un profond pessimisme social et assez éloignée de sa pratique révolutionnaire. Retrouvé tardivement (en 1947), son manuscrit *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement* (1791-1792) tente d'identifier des « lois historiques » gouvernant l'évolution de la société. La France aurait subi sous l'Ancien régime un long processus de dégradation dont le résultat serait la destruction de l'unité de la société et la captation de la puissance au profit des plus riches.

La théorie des deux « états »

Saint-Just défend cette perspective historique à l'aide d'une distinction entre l'état social et l'état politique. « L'état social » gouverne la vie interne de chaque « espèce » (i.e. chaque peuple défini par une identité singulière). Dans cet état, la société est unie et solidaire. La force et la brutalité sont bannies. L'égalité parfaite règne entre les hommes. De surcroît, le peuple est soudé par une identité qui le distingue des autres peuples et renforce son indépendance. Les deux principes sur lesquels s'établit l'état social sont l'harmonie et l'unanimité.

« L'état politique », quant à lui, gouverne les relations entre les peuples (on parlerait aujourd'hui des relations internationales). Il est fondé sur la force et la rivalité, car chaque espèce recherche en général à se protéger face aux autres espèces qui n'ont ni la même identité ni la même histoire. L'état politique est donc marqué par la guerre. Il soumet les peuples les plus faibles à la domination des plus puissants.

Pour Saint-Just, l'histoire des sociétés est marquée par l'extension continue des « lois politiques » et la disparition lente des « lois sociales ». Les guerres et les conflits minent les relations entre les sociétés européennes. Mais surtout, elles s'étendent à la vie interne de chaque peuple. Cette évolution est due, selon le jeune révolutionnaire, à la concentration de la puissance dans la société (notamment au profit de la noblesse) dont l'effet est d'y étendre les rapports de maître à esclave. Ainsi, les différences de puissance entraîneraient d'une manière générale l'hétérogénéité croissante de la société et, partant, l'effondrement de l'identité de chaque « espèce ». La ruse, la méfiance et la rivalité gouverneraient désormais la vie quotidienne et les mécanismes d'asservissement, de plus en plus nombreux, menaceraient de dissoudre tous les liens sociaux.

La nécessité du sursaut révolutionnaire

Un tel dépérissement sociétal justifie pour Saint-Just le sursaut révolutionnaire. La reconstruction de l'unité sociale implique de rétablir l'égalité et de bannir toutes les expressions de la domination des forts sur les faibles. Elle suppose notamment d'éliminer, dans l'ordre politique, le pouvoir qu'exercent les gouvernants sur les gouvernés. Toute forme de pouvoir conduit en effet à générer des rapports de dépendance entre des « maîtres » et des « sujets ».

Cette volonté d'éliminer tous les rapports de puissance conduit Saint-Just à exposer quelques solutions radicales. Tout d'abord, il convient d'exclure toute distinction entre le « souverain » (c'est-à-dire le peuple pris dans sa totalité) et le magistrat chargé de régler les affaires communes, ce qui conduit en pratique à rendre impossible toute fonction gouvernementale, à l'exception de celles qui sont destinées à la protection externe. Ensuite, Saint-Just milite en faveur d'un ordre social spontané, ce qui exclue toutes les médiations exercées par des institutions représentant des intérêts intermédiaires. Cette absence de pouvoirs institués n'implique pas de défendre un état d'anarchie car, selon le révolutionnaire, la société produit naturellement des « règles civiles » qui encadrent la vie commune. De telles règles ne découlent pas d'un contrat : elles

résultent des liens naturels qui s'instaurent entre les hommes. L'importance qu'accorde Saint-Just aux règles civiles rend impossible tout rapprochement de sa pensée avec les doctrines anarchistes du siècle suivant (qui refuseront tout principe de régulation collective). Enfin, considérant la société comme un ordre autorégulé, Saint-Just en vient à préciser ses positions sur l'État qu'il conçoit comme le lieu où se forme la volonté générale. L'État ne saurait selon lui précéder la société. Bien au contraire, la société préexiste à l'ordre politique, car elle est l'« entité naturelle » dans laquelle vivent les hommes. Elle est autonome et s'organise comme un organisme vivant. L'État n'est qu'une expression de la société, le moment où les volontés dispersées se rejoignent pour former un dessein commun.

On ne doute pas qu'il s'agit là de remarques philosophiques vouées à de plus amples développements. Néanmoins, le manuscrit, inachevé, ne permet pas à son auteur d'exposer de façon exhaustive les mesures concrètes envisagées pour rétablir l'union et la concorde dans la société.

Un modèle politique archaïque ?

On le voit, la pensée de Saint-Just n'est pas tournée vers la réalisation d'une société radicalement nouvelle. Elle entend permettre à chaque peuple de retrouver le cadre de la vie naturelle. Ce faisant, à l'exception de l'idée d'égalité, elle rejoint la conception que les « Anciens » avaient de la société. Un grand nombre de ses affirmations sont antimodernes.

Saint-Just n'accepte pas les prémisses de la pensée individualiste. Dans son système, l'individu est une manifestation négative du cours de l'histoire : il apparaît au cours des siècles au fur et à mesure que les divisions sociales s'accroissent. L'individualisme est l'expression d'une société dont les solidarités se défont. L'homme, chez Saint-Just, n'est à aucun moment envisagé comme un être voué à vivre de façon autonome. Il n'est pas plus capable de s'émanciper grâce à son pouvoir de raisonner. Bien au contraire, il est destiné à retrouver sa condition d'être « social » et à rejoindre le cadre de sa collectivité naturelle.

Conséquence logique, Saint-Just refuse la conception contractualiste de la société portée par les tenants de la pensée moderne. Pour lui, la société est une œuvre « naturelle » qui a été dégradée par l'action des hommes. Pour justifier son point de vue, Saint-Just n'hésite pas à employer une métaphore organique et à comparer la société à un corps humain. D'une manière générale, la société n'est pas le lieu d'une « rencontre » entre des individus détenteurs de droits : elle

existe comme un ordre autonome ayant sa propre vie. Dans cette société, l'homme n'est pas « libre » (au sens moderne du terme) : il est enserré dans un tissu de liens naturels spontanés dont il ne peut se défaire intentionnellement, sauf à briser ces liens.

3. L'extrémisme révolutionnaire : hébertistes et babouvistes

Robespierre et les siens incarnent à bien des égards la sensibilité égalitariste et autoritaire de la Révolution, hostile à la sensibilité élitiste et modéré des députés du Marais. Néanmoins, ni leur origine sociale ni leur tempérament politique ne les poussent à faire alliance avec les mouvements spontanés qui fleurissent dans les grandes villes. À leur gauche, les hébertistes, puis les babouvistes, incarnent la tendance ultra-révolutionnaire, antiparlementaire et antibourgeoise, fermement décidée à bâtir une république populaire.

L'antilibéralisme de Hébert et des « nouveaux Cordeliers »

Parmi les révolutionnaires les plus radicaux, le journaliste Jacques-René Hébert (1757-1794) et ses partisans, nombreux à l'assemblée dans les rangs de la Montagne, ont puissamment pesé sur la vie politique entre 1792 et 1794. À la différence d'autres groupes extrémistes (comme les « Enragés » qui, durant l'année 1793, participent à la radicalisation de la politique révolutionnaire mais ne formulent pas de réelles propositions idéologiques), les « hébertistes » se distinguent par la cohérence de leur projet politique. Ceux que l'on appelle aussi les « nouveaux Cordeliers » (ils prennent la tête du club lorsque Danton et ses fidèles s'en retirent) n'entendent pas se limiter à l'agitation populaire : ils comptent bien peser sur les débats parlementaires et le vote des lois révolutionnaires. Leur principal soutien, ils le trouvent dans la Commune insurrectionnelle de Paris (qu'ils dominent jusqu'en 1794) et le mouvement des sans-culottes dont les meneurs, qui contrôlent la rue, contestent la légitimité des députés « autoproclamés » à représenter le vrai peuple.

Les hébertistes apportent un soutien précieux aux Montagnards dans leur lutte contre les députés du Marais. Ils participent notamment à la dénonciation des Girondins (jusqu'à leur élimination en juill. 1793). Obsédés par la question de l'égalité, ils désavouent aussi les Jacobins et leur meneur Robespierre, appelé « l'Endormeur » et accusé de mener une politique trop modérée. Leur objectif

est d'obtenir, grâce à la pression de la Commune et à leurs virulentes philippiques à l'Assemblée, des résultats politiques immédiats et concrets en faveur des plus démunis, là où les députés ne proposent que de vagues illusions. Par le biais de leur journal *Le Père Duchesne*, dont les propos délibérément outranciers et violents leur assurent un grand succès, ils diffusent dans les milieux populaires des revendications égalitaristes qui tranchent avec les convictions libérales exprimées à l'Assemblée.

Leur doctrine est, en premier lieu, radicalement anti-libérale. L'individualisme bourgeois n'est à leurs yeux qu'un paravent idéologique permettant de défendre les intérêts des nantis. D'une part, la liberté politique promise par les députés de 1789 reste une illusion pour les plus pauvres. Elle ne peut exister tant que de profondes inégalités de richesse continuent de séparer la minorité des possédants et la masse asservie des miséreux. D'autre part, la liberté économique défendue par les députés bourgeois ne peut que renforcer les inégalités de fait. À la hiérarchie issue des privilèges féodaux, elle substitue une nouvelle hiérarchie fondée sur la richesse. Elle est pour cette raison incapable de réaliser une société égalitaire. Les hébertistes entendent notamment dénoncer le droit de propriété considéré par la Déclaration de 1789 comme l'un des quatre droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ils souhaitent lui substituer le « droit à l'existence » : l'objectif prioritaire n'est pas de garantir le droit de quelques-uns à conserver jalousement la propriété de leurs biens, mais de garantir à tous les citoyens les moyens de subsister. Ce n'est que dans une société où la pauvreté aura disparu qu'il sera envisageable de reconnaître une réelle valeur au droit de propriété.

Sur le plan institutionnel, les hébertistes défendent une organisation « communale » sur le modèle de la Commune de Paris, seule structure politique capable de permettre la réalisation de la démocratie directe. Ils ne cessent de vilipender, à ce titre, les députés nationaux qui se sont arrogé le droit de représenter la nation. Ils constituent également de farouches défenseurs du cosmopolitisme. Les frontières des États européens et les traditions « nationales » étant le prolongement de la concentration du pouvoir royal sur le territoire, elles ne constituent pas des limites infranchissables. Il convient bien au contraire de favoriser la communication entre les peuples afin de diffuser l'idéal révolutionnaire et abattre le joug des monarchies européennes.

Enfin, Hébert et ses fidèles entendent s'élever contre toutes les formes de superstition et de mysticisme, alors même que la plupart des élites de 1789 continuent d'associer une dimension religieuse ou métaphysique à leur vision de l'ordre politique. Exaltant le rationalisme des Lumières, ils se montrent

profondément antireligieux, prônant même la « déchristianisation » de la société française. Tournant en ridicule le culte de l'Être suprême de Robespierre, ils entreprennent de développer le « culte de la Raison » dans la société révolutionnaire.

La société communiste de Babeuf et des siens

Parmi les doctrines révolutionnaires, le « babouvisme » est la pensée qui pousse le plus loin les exigences égalitaristes. Son fondateur, Gracchus Babeuf, appelle de ses vœux une société d'où seraient bannis le luxe et la richesse, une société capable de faire régner une « égalité parfaite » entre les hommes. Babeuf, journaliste durant la Révolution, est avant tout un homme d'action : meneur insurrectionnel, fondateur du club du Panthéon (1796), soucieux de mobiliser les couches populaires par la propagande (rédacteur du *Manifeste des Plébéiens* et inspirateur du *Manifeste des Égaux* publié par l'écrivain athée Sylvain Maréchal), directeur de journaux révolutionnaires (*Le Tribun du Peuple*, 1794-1796), il prend la tête de la « Conjuraison des Égaux », coup d'état engagé en 1796 contre le Directoire. Dénoncés avant d'avoir pu mener à bien leur entreprise, Babeuf et ses compagnons sont arrêtés puis exécutés.

L'originalité du babouvisme ne réside pas dans la revendication égalitaire, le recours à l'idée du contrat social, l'appel à l'action insurrectionnelle ou encore le refus déterminé de toute institution représentative, autant de thèses que Babeuf partage avec d'autres révolutionnaires. Elle s'exprime dans le projet politique qu'il dessine pour la France. Babeuf entend instaurer une société fondée sur la collectivisation des biens (ce qui a été vu par beaucoup comme une préfiguration et une source d'inspiration des théories communistes du xx^e s.). Il souhaite en effet proscrire toutes les formes de privilège, à commencer par la concentration des richesses. Le but est de permettre à tous les hommes, sans discriminations, de jouir de tous les biens. Le *Manifeste des Égaux* (6 avril 1796) est à ce titre sans ambiguïté : « À la voix de l'égalité, que les éléments de la justice et du bonheur s'organisent ! L'instant est venu de fonder la république des Égaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution générale sont arrivés ».

Le projet des babouvistes porte en premier lieu sur la propriété foncière. Initialement favorable à une simple « redistribution » des terres, la doctrine de Babeuf évolue au milieu des années 1790 vers « l'abolition » pure et simple de la propriété privée. En effet, toute redistribution créant inévitablement des

conflits d'intérêts et des inégalités, c'est vers une propriété collective qu'il convient désormais de s'orienter pour assurer une égalité parfaite dans la jouissance des biens. Les tâches seraient réparties ainsi de façon égale entre tous les hommes, de même que le produit du travail.

Mais pour les babouvistes, la collectivisation ne doit pas se limiter à la possession et à l'usage des biens. Le savoir et l'instruction, longtemps monopolisés par les couches aisées (l'aristocratie et la bourgeoisie), doivent désormais être partagés. Pour cette raison, les connaissances doivent être transmises dans le cadre d'un enseignement populaire et gratuit afin que chacun, quelle que soit sa condition, puisse disposer d'un accès identique au savoir. De même, toute manifestation du luxe, tout comportement ostentatoire rappelant l'inégalité des richesses doit être aboli. Les codes et les usages aristocratiques doivent être supprimés, car ils concourent à valoriser arbitrairement la minorité qui en a été pourvue et à exclure ceux qui ne les possèdent pas. Enfin, dans la société égalitaire, le monde de la ville est appelé à disparaître graduellement, car il est un univers où s'expriment les plus fortes inégalités de richesses.

Activiste révolutionnaire, Babeuf n'est point philosophe ou constitutionnaliste. Son communisme égalitaire vise surtout à mobiliser la sans-culotterie parisienne, non à convaincre les députés de l'assemblée qu'il considère comme des traîtres. Ses textes de combat et ses libelles ne forment pas une théorie politique cohérente, pas plus qu'ils ne s'appuient sur une analyse précise de la société. Babeuf ne se prononce pas en faveur d'un régime politique particulier (même s'il reconnaît que la période révolutionnaire ne permet pas la mise en place d'institutions démocratiques dans l'immédiat et exige l'adoption d'institutions d'exception). La postérité du babouvisme est ailleurs, dans cette ambition de sortir l'homme du besoin en le confiant, comme l'avait proposé Platon en son temps, à la collectivité tout entière. C'est d'ailleurs cette volonté d'éradiquer tous les fondements de l'appropriation individuelle des richesses et d'instaurer un système collectif d'organisation du travail qui sera reprise et commentée par de nombreux intellectuels des XIX^e et XX^e s.

B. La révolution modérée

Durant la Révolution, nombreux sont les partisans du changement qui n'entendent pas faire table rase du passé. Adeptes de la raison des Lumières, ils

souhaitent bien évidemment rompre avec les valeurs et les institutions de la société féodale. Mais ils craignent tout autant une politique soumise aux excès de la rue et détestent les discours des Montagnards sur l'égalité sociale. Leurs chefs, qui appartiennent pour la plupart à la bourgeoisie enrichie et éduquée, prônent la réforme institutionnelle plutôt que la violence politique. Leur ambition est de garantir la liberté contre l'arbitraire. Pour cela, ils entendent porter un coup décisif aux traditions d'Ancien régime et leur substituer une politique éclairée par la raison.

1. La politique de la Raison

La philosophie de la liberté et de la raison est représentée dans l'Assemblée quasiment tout au long de la Révolution. Elle est défendue par les députés de la Constituante qui votent l'abolition des privilèges (1789) et, deux ans plus tard, se prononcent en faveur de la monarchie constitutionnelle (1791). C'est encore elle qui domine la Législative, au moment où Feuillants et Girondins se partagent alternativement le pouvoir (1791-1792). Ses partisans sont poursuivis sous la Terreur (1793-1794) et beaucoup sont envoyés à l'échafaud. Mais ils réapparaissent en force sous le Directoire (1795-1799) et le Consulat (1799-1804).

Les modérés, des libéraux ?

Ces députés bourgeois sont pour la plupart des « libéraux » dans la mesure où ils défendent la protection des droits individuels et l'autonomie de la société face à l'État. Ils refusent ouvertement les thèses de Rousseau et sa théorie de la volonté générale. Ils citent volontiers Locke et Montesquieu. Ils considèrent néanmoins le modèle libéral britannique avec une grande méfiance, car celui-ci est tout entier établi sur l'ordre traditionnel. En effet, non seulement la constitution anglaise du XVIII^e s. reconnaît la paternité de toutes les lois et chartes signées depuis la *Magna Carta* de Jean sans Terre (1215), mais elle accorde une place prédominante à une aristocratie anglaise qui continue de vanter la légitimité des titres et des privilèges. Enfin, contrairement à leurs voisins d'outre-manche, les députés français reconnaissent dans le peuple-nation le creuset de la souveraineté. Même s'ils refusent l'idée d'une République populaire (établie par la démocratie directe), ils sont ainsi d'ardents défenseurs

de l'égalité des droits.

Une faible postérité intellectuelle

Les idées des révolutionnaires modérés ont eu une postérité intellectuelle plus faible que celles de leurs adversaires de la Montagne, pour deux raisons principales. Tout d'abord, les députés du Marais incarnent la continuité intellectuelle des Lumières françaises, alors que les partisans de la république égalitaire profitent du processus révolutionnaire pour exiger une société radicalement nouvelle. Or, c'est bien l'action et les doctrines les plus extrémistes qui fondent la spécificité de la Révolution française et la distinguent des « révolutions libérales » d'Angleterre et d'Amérique. L'intérêt d'une grande partie des historiens de la Révolution française s'est logiquement porté vers les théories révolutionnaires radicales, certains y voyant les prémises intellectuelles de la pensée socialiste française.

Ensuite, les révolutionnaires modérés ont laissé moins de travaux philosophiques que leurs adversaires. Certes, comme artisans des réformes engagées entre l'été 1789 et le printemps 1793, ils jouent un rôle décisif dans les débats législatifs (les nombreux discours et rapports produits à l'assemblée en témoignent). Mais en revendiquant essentiellement l'application des idées des Lumières, ils ont alors moins besoin de recourir à des démonstrations systématiques et globales pour justifier leurs opinions.

Pourtant, ce sont bien leurs idées qui ont donné lieu aux principales réformes de la Révolution. C'est sous leur impulsion que sont abolis les privilèges féodaux dans la nuit du 4 août 1789. Ce sont eux qui adoptent la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (26 août 1789) et proclament la souveraineté nationale et la séparation des pouvoirs. Partisans du retrait politique de l'Église de France, ils nationalisent ses biens (2 nov. 1789) et réorganisent son fonctionnement par l'adoption d'une constitution civile du clergé (12 juill. 1790). Hostiles aux statuts particuliers organisant les métiers, ils interdisent les corporations et les jurandes par la loi Le Chapelier (1791) et le décret d'Allarde (1792). Soucieux d'unifier le territoire, ils mettent fin aux statuts particuliers des « provinces » d'Ancien régime et créent de nouvelles unités territoriales : les départements (1790). Ils engagent une réforme financière d'envergure et participent à la refonte globale du système juridique français. Sous la plume de Mirabeau, Talleyrand et surtout Condorcet, ils défendent à plusieurs reprises des projets de réforme de l'instruction publique, avec pour

objectif de concourir à l'éducation du peuple et d'apprendre aux hommes à devenir des citoyens. Ils décident de l'unification des poids, des mesures et des monnaies, choix qui conduira à l'adoption du système décimal (1795). Ils confient enfin à l'Abbé Grégoire un rapport sur les langues régionales et les patois (publié en 1794) destiné à renforcer l'usage du français. On le voit, les principaux legs juridiques de la Révolution sont principalement ceux que nous ont laissés les députés bourgeois.

2. Condorcet, la confiance dans le progrès

Économiste proche de l'école des physiocrates, mathématicien et philosophe, Jean Antoine Caritat, marquis de Condorcet (1743-1794), est l'une des grandes figures de la Révolution. Élu député à l'Assemblée législative en 1791, il en devient le président en 1792. Il est à nouveau élu député sous la Convention girondine. Condorcet n'a jamais caché son hostilité aux idées de la Montagne. Son appel au peuple contre la Convention montagnarde, peu après l'adoption de la constitution de 1793, le conduit devant un tribunal révolutionnaire. Après avoir trouvé refuge pendant cinq mois chez Mme Vernet, il est arrêté en tentant de fuir Paris. Il s'empoisonne dans sa cellule pour échapper à la guillotine.

Condorcet n'est pas réputé pour son œuvre philosophique. Il apporte peu d'éléments originaux à la réflexion politique du XVIII^e s. Il est en revanche célèbre pour avoir été, à l'Assemblée, l'un des chantres de l'esprit des Lumières. Vouant une confiance absolue à l'esprit humain dans sa quête de la vérité, il considère l'usage de la raison comme la principale voie menant au bonheur humain.

L'instruction du peuple, une exigence pour réformer la société

Les cinq *Mémoires sur l'instruction publique* (1791-1792) qu'il présente à l'assemblée puisent toute leur inspiration dans la philosophie rationaliste des encyclopédistes. Pour Condorcet, l'éducation constitue le principal moyen d'émancipation de l'individu : elle libère des superstitions ; elle est donc l'instrument de la liberté. Son rapport est soutenu par de nombreux députés, dont certains ne partagent pourtant pas les options libérales du marquis (Danton, du haut de l'hémicycle, lancera la célèbre formule : « Après le pain, l'éducation est le premier besoin du peuple »).

Pour Condorcet, les connaissances doivent être accessibles à tous les hommes. Rien n'est plus absurde, en effet, de faire de l'instruction un privilège lié à la naissance et à la fortune, car cela revient à considérer les aptitudes intellectuelles ou morales comme des qualités liées à l'origine sociale. L'instruction publique doit donc être ouverte au plus grand nombre. Cette conviction est doublement justifiée. L'enseignement est tout d'abord un moyen de redistribuer les chances entre des individus naturellement inégaux. En aidant les plus faibles à accéder au savoir, il permet à une population plus large de profiter de ses droits naturels. « L'instruction bien dirigée, souligne-t-il en 1793, corrige l'inégalité naturelle des facultés, au lieu de la fortifier, comme les bonnes lois remédient à l'inégalité naturelle de subsistance. Comme dans les sociétés où les institutions auront amené cette égalité, la liberté [...] sera plus étendue, plus entière [...]. Alors, l'art social a rempli son but, celui d'assurer et d'étendre pour tous la jouissance des droits communs auxquels ils sont appelés par la nature » (*Esquisse...*). L'instruction est également, pour Condorcet, une arme bien plus puissante que les lois pour réformer la société. Si l'assemblée a pu graver les principes de liberté et d'égalité au frontispice de la Déclaration de 1789, seule l'instruction peut les graver dans les esprits et construire de véritables citoyens.

Condorcet souhaite instituer un enseignement primaire public ouvert à tous, y compris aux enfants d'humble extraction (grâce à un système de bourses). C'est là une des conditions pour combattre les croyances irrationnelles encore nombreuses, en répandant dans toutes les couches sociales les connaissances de la philosophie et des sciences. Mais le projet est dans le même temps profondément élitiste : il entend permettre la sélection des hommes les plus talentueux dans les arts, les lettres et les sciences, et leur permettre de gravir tous les échelons d'un édifice pyramidal au sommet duquel serait placé un « Institut » regroupant les meilleurs esprits. Un siècle plus tard, les lois Ferry (1881-1882) reprendront ces idées. Elles les mettront en application par la création d'un système d'enseignement public laïc, gratuit et obligatoire, avec pour objectif avoué de diffuser les valeurs républicaines dans la société française.

Le progrès continu de l'esprit humain

Condorcet est également connu pour son court ouvrage intitulé *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Rédigé durant sa fuite, l'opuscule dresse une fresque historique présentant l'évolution de l'humanité d'une manière résolument optimiste. Dans la pure tradition des Lumières,

Condorcet y expose une théorie du progrès selon laquelle les hommes seraient progressivement sortis des ténèbres pour accéder à la lumière grâce au perfectionnement de l'esprit humain. Il y traite des progrès de la raison au cours de dix « époques » successives. Pour lui, c'est bien l'accumulation des connaissances philosophiques, scientifiques et techniques qui a fait progresser l'humanité. Le succès de l'ouvrage est immédiat. Il tient pour beaucoup à la brillante analyse du dernier chapitre consacrée à la « dixième époque », qu'il associe aux différents courants de pensée accompagnant la marche révolutionnaire. Condorcet y dresse une vision prophétique de la Révolution qui apparaît comme une étape décisive vers la pleine réalisation de la raison dans l'histoire. L'*Esquisse*, véritable hymne au progrès humain, sera saluée par Auguste Comte (le fondateur du positivisme) et servira de référence aux programmes « scientistes » du XIX^e s.

3. Les « Idéologues »

Entre 1793 et 1794, la Révolution sombre dans la violence. Le Comité de salut public s'engage dans une politique de répression contre tous les « ennemis de la Révolution » (enfermements abusifs, condamnations arbitraires, éliminations physiques). En province, les foyers insurrectionnels se multiplient et, avec le soulèvement de la Vendée, la France entre dans une situation de guerre civile. Après la chute de Robespierre (27-28 juillet 1794), de nombreux hommes politiques et de journalistes choqués par la Terreur, n'hésitent plus à exiger la restauration de l'ordre public. Pour beaucoup, la dérive de la Révolution vers la dictature robespierriste étant liée à l'indiscipline de l'Assemblée — trop sensible à l'agitation de la rue et à l'influence démesurée de quelques manipulateurs —, l'ordre ne peut être rétabli que par la mise en place d'un exécutif fort. En 1795, les députés de la Convention « thermidorienne » votent la constitution de l'an III. Celle-ci ouvre la période du Directoire (1795-1799) qui confie l'essentiel du pouvoir à un comité composé de cinq « directeurs ».

Le groupe des Idéologues

La mémoire des violences révolutionnaires incite de nombreux philosophes à prôner la modération dans l'exercice du pouvoir, afin de restaurer la stabilité

politique. C'est à cette ambition que travaille le groupe de philosophes appelé les Idéologues, dont les principaux animateurs sont Antoine Destutt de Tracy, Georges Cabanis, le comte de Volney, Louis de La Révellière-Lépeaux et Pierre Daunou. Leur nom provient de la « science des idées » dont ils se réclament : l'« Idéologie ». Prolongeant les thèses développées par les Girondins entre 1791 et 1793, le souhait des Idéologues est de participer à la diffusion des idées des Lumières dans la société française. Si la rupture avec l'Ancien régime a été nécessaire pour créer les conditions d'une société plus juste, elle n'est pas suffisante et doit se prolonger par la transformation des mentalités. En d'autres termes, l'Idéologie affirme que la conquête de la liberté et de l'égalité n'est pas une affaire de régime politique : elle implique avant tout une adhésion pleine et consciente de tous les citoyens aux nouvelles valeurs.

Les Idéologues vouent une confiance inébranlable dans l'idée de progrès. Leur science des idées accorde à la raison un rôle prophétique dans la marche de l'histoire. C'est en effet par le développement de ses facultés de raisonnement que le citoyen peut se libérer des chaînes de l'obscurantisme que sont la tradition et la morale. Dans le prolongement des Lumières, Destutt de Tracy et ses partisans militent ainsi ouvertement pour la mise en œuvre d'une « politique de la raison » où les décisions publiques seraient le produit de l'esprit raisonnant.

À l'inverse, les Idéologues sont extrêmement méfiants à l'égard du mythe de la souveraineté populaire défendu par les « rousseauistes ». Le peuple, sortant de plusieurs siècles de joug religieux, ne possède pas encore la connaissance qui lui permettrait de se gouverner. Les Idéologues expriment une aversion toute aussi grande pour la monarchie absolue. Ils condamnent les thèses royalistes qui préfèrent les règles de la tradition aux lois de la raison. Favorables à l'idée de république, ils évitent toutefois de se prononcer sur le meilleur régime constitutionnel. La cité idéale, pour eux, est avant tout une république de « citoyens éclairés » qui permettrait à chaque individu d'émettre des jugements sur les affaires communes. À cet égard, la foi des Idéologues dans le progrès les conduit à écarter toute référence à l'antiquité. Loin des renvois à Rome, Athènes ou Sparte, ils préfèrent s'appuyer sur l'expérience américaine, le modèle suisse ou le régime anglais pour illustrer leurs propos.

Propager les connaissances et promouvoir le rapprochement des peuples

Les Idéologues ont deux grandes priorités sur la meilleure politique à mener.

Tout d'abord, reprenant les thèses de Condorcet, ils font de l'instruction le principal instrument de la construction républicaine. Ils entendent développer tous les moyens de propager les connaissances savantes, notamment par le biais de la philosophie (qui a pour privilège de donner un sens à l'ensemble des autres savoirs). Pour servir cet objectif, ils souhaitent créer ou renforcer les institutions capables de promouvoir les sciences, les arts et les lettres dans toute la société (l'Institut de France étant à leurs yeux le lieu le plus prestigieux pour attirer la nouvelle aristocratie du savoir). En outre, il est essentiel que les gouvernants ne cherchent pas à limiter par la censure le travail des savants et des philosophes (comme ce fut le cas sous la monarchie absolue) ; ils doivent au contraire s'inspirer des découvertes récentes pour guider leur action. Autrement dit, le savant est le meilleur allié du pouvoir.

Ensuite, les Idéologues sont soucieux de ne pas enfermer le gouvernement politique dans les frontières nationales. En effet, si la raison est le fondement de toute politique, c'est bien parce qu'elle porte une connaissance universelle. À l'inverse, le sentiment national, dans l'histoire, n'a fait que soulever les passions. Il n'a jamais permis de dégager les fondements d'une politique guidée par la raison. De cette manière, les Idéologues prolongent le rêve des Lumières de créer une union des peuples qui mettrait fin au jeu des États et qui serait rendue possible grâce à la diffusion et au partage de la pensée universelle.

Tout au long de la Révolution, la tension constante entre le pôle modéré, bourgeois et libéral d'une part, le pôle radical et égalitariste d'autre part, stimule les débats sur la question du meilleur gouvernement. Les principales thèses sont néanmoins forgées durant les cinq premières années de la Révolution, au moment où les députés révolutionnaires s'affrontent dans l'hémicycle pour imposer des solutions institutionnelles, sous la pression de la Commune de Paris. Sur un plan général, la réflexion porte sur deux questions majeures indissociablement liées : celle de la légitimité du souverain et celle de la justice. Sur le premier plan, un renversement radical s'opère dès 1789 en faveur du principe de souveraineté du peuple. Sur le second plan, la proclamation des droits de l'homme (en particulier de l'idée de liberté) apparaît comme le principal instrument de la justice. Ce sont ces deux questions que l'on abordera successivement.

§ 2. LE PEUPLE-NATION ÉRIGÉ

EN SOUVERAIN

Dans *L'Ancien régime et la Révolution*, Tocqueville tente de montrer que la spécificité de la Révolution française réside dans la rencontre des « deux passions principales » qui ont animé le cœur des Français tout au long du XVIII^e s. : « L'une plus profonde et venant de plus loin est la haine violente et inextinguible de l'inégalité [...]. L'autre, plus récente et moins enracinée, les portait à vouloir vivre non seulement égaux, mais libres. Vers la fin de l'Ancien régime, ces deux passions sont aussi sincères et paraissent aussi vives l'une que l'autre. À l'entrée de la Révolution, elles se mêlent alors et se confondent un moment, s'échauffent l'une l'autre dans le contact et enflamment à la fois tout le cœur de la France ». Aux yeux de l'historien, c'est la passion pour l'égalité qui distinguerait l'expérience française des révolutions anglaises et américaines, essentiellement libérales. Elle expliquerait, en particulier, la violence de l'événement et la volonté des révolutionnaires, entre 1792 et 1794, d'abattre l'ensemble de l'héritage de la société féodale et monarchique. Elle est aussi à l'origine de l'une des plus importantes innovations de la Révolution : la proclamation de la souveraineté de la nation.

A. L'héritage de Rousseau : la souveraineté du peuple

Si l'idée que le peuple est la source du pouvoir est entrevue dès le XIII^e s. (voir [chapitre 2](#)), les députés français puisent leurs idées principales sur la souveraineté dans l'œuvre politique de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en particulier dans son ouvrage-clé : le *Contrat social* (1762). L'importance du rousseauisme, dans l'histoire des idées politiques, se révèle en effet au cours de la Révolution française, au moment où l'ouvrage devient la source d'inspiration des révolutionnaires (alors qu'il était resté jusque-là dans l'ombre de la philosophie politique). On comprend, à cet égard, pourquoi la pensée de Rousseau a souvent été considérée comme la préfiguration philosophique de la Révolution. L'analyse n'est en fait pas tout à fait juste, car les députés qui se réclament du philosophe genevois divergent avec la pensée de leur maître sur

bien des points. Par exemple, la société politique défendue par Rousseau exclut la conception de la liberté défendue par les rédacteurs de la Déclaration de 1789, puisqu'elle exige « l'aliénation totale » des individus et de leurs droits au « corps politique » tout entier. On verra ainsi que les députés ont largement réinterprété la pensée du *Contrat social* afin de l'adapter à leurs objectifs du moment. On étudiera l'œuvre de Rousseau dans sa cohérence interne, avant de revenir à la thèse révolutionnaire de la souveraineté de la nation.

1. La théorie de la volonté générale

Au milieu du XVIII^e s., Rousseau forge une nouvelle doctrine de la souveraineté politique. Avec lui, le peuple devient non seulement la source de tout pouvoir, mais il apparaît en mesure de se gouverner directement.

La corruption humaine et la nécessité du contrat social

La thèse rousseauiste part d'une vision profondément pessimiste de l'histoire de l'humanité, déjà exposée dans le fameux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Selon le philosophe, la marche des sociétés est marquée par un processus de dégradation et d'avilissement. Alors que les êtres humains vivaient indépendants, libres et égaux dans l'état de nature, leur entrée dans la société, à l'issue du contrat social, a contribué à développer les conflits stériles, les inégalités de situation et les comportements oisifs. La parabole du contrat, pour Rousseau, est en fait l'occasion de dresser une critique à peine dissimulée de la société du XVIII^e s. où l'homme, « mal gouverné », est victime de l'injustice et de la tyrannie. Elle sert surtout de point de départ à une réflexion philosophique sur les fondements d'une société juste où régneraient la paix et l'harmonie.

À cette fin, Rousseau élabore le projet d'un nouveau contrat qui permettrait aux hommes, dans la société, de conserver l'autonomie, la liberté et l'égalité dont ils bénéficiaient dans l'état de nature. Son modèle politique vise donc à « trouver une force d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (I, 6). Les solutions qu'il dégage forment un corps de propositions indissociables.

La souveraineté du peuple

Le contrat social de Rousseau implique que tous les individus acceptent de perdre leur « liberté naturelle ». Par l'acte d'association, ils s'engagent à remettre leur puissance et leurs droits à l'ensemble de la société. Le peuple tout entier, uni par l'engagement de chacun, peut ainsi former un « corps politique » (distinct de la multitude dispersée des individus). Mais si les hommes acceptent de telles clauses, c'est qu'ils en retirent un avantage considérable : soumis à des lois communes, ils peuvent préserver leur indépendance, s'assurer une réelle sécurité et protéger leur propriété privée.

Rousseau tire ainsi de l'idée de contrat des conclusions diamétralement opposées à celles de Hobbes. Pour le philosophe genevois, l'individu ne perd pas tous ses droits en s'en remettant au corps politique, puisque le peuple, réuni sous une même convention, demeure le détenteur du pouvoir souverain. Ainsi, chaque individu, en tant que « partie indivisible du tout », continue d'exercer ses droits et de « n'obéir qu'à lui-même » sans être soumis à la tutelle d'un pouvoir supérieur. En tant que « citoyen », c'est-à-dire comme membre du corps politique, il est impliqué directement dans les affaires publiques.

La définition unanimiste du peuple et de sa volonté

Si le projet rousseauiste a pour but de protéger les droits naturels de chaque individu, il n'en assure pas moins à la communauté une prééminence incontestable. Certes, selon Rousseau, chaque citoyen dispose de la part de souveraineté qui lui revient. Mais il est clair qu'aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice séparément des autres. La souveraineté ne peut s'exercer que collectivement : elle est « indivisible » (elle ne peut être partagée) et « inaliénable » (elle ne peut être cédée à quiconque). C'est sur cette base qu'il dégage son idée centrale de « volonté générale ».

En effet, Rousseau est particulièrement confiant dans la capacité du peuple à exprimer une opinion collective. À ce titre, il appelle « volonté générale » la décision *unanime* que prend le peuple afin de satisfaire le bien commun. Cette volonté est le résultat d'une délibération au cours de laquelle chacun peut exprimer son point de vue sur les affaires publiques. Elle est forcément juste et incontestable dans la mesure où, après l'étape de la délibération, elle reçoit l'agrément de tous. Adoptée par le peuple tout entier, elle exprime surtout une volonté supérieure qui dépasse largement les intérêts particuliers. Elle trouve sa

forme concrète dans les lois (« la loi est l'expression de la volonté générale »).

Rousseau distingue la volonté générale de la « volonté de tous ». La première traduit une décision unanime, alors que la seconde n'est qu'une « somme de volontés particulières » divergentes, égoïstes et conflictuelles. La première est l'expression de la vertu civique et de l'engagement moral des citoyens enclins à rechercher le bien commun de la cité ; la seconde mobilise des individus soucieux de protéger leurs intérêts personnels. Rousseau distingue également la volonté générale de « la volonté de la majorité des citoyens ». Cette dernière ne représente qu'un « avis particulier », celui du groupe majoritaire. Elle n'exprime en aucun cas la volonté du corps politique.

La méfiance à l'égard du pluralisme

Rousseau expose une conception « holiste » du monde social : sa thèse s'intéresse à la société dans son ensemble plutôt qu'à ses composantes. Il éprouve une très grande méfiance à l'égard de tout ce qui peut diviser le corps politique. Il est hostile à l'existence des « corps intermédiaires », dont la présence nuit à l'homogénéité de la cité. Leur intervention ne peut que contribuer à rétablir des dominations particulières, à multiplier les conflits et à accroître les inégalités entre riches et pauvres. Elle contribue à la fois à dégrader l'individu et empêcher la formation de la volonté générale.

Le système rousseauiste ne prévoit aucune place pour l'expression du pluralisme politique et l'on perçoit ici tout ce qui sépare le philosophe genevois des penseurs libéraux (qui voient dans la satisfaction des intérêts individuels le mécanisme menant au bonheur du plus grand nombre). La thèse de la volonté générale repose sur la vision idéaliste d'une société unie et solidaire.

2. Le rejet de tout mécanisme représentatif

En définissant les conditions permettant aux individus de participer à la formation de la volonté générale, Rousseau est le premier philosophe des Lumières à formuler un projet cohérent de démocratie directe.

La théorie de la souveraineté populaire

Le souci d'écarter toutes les usurpations de pouvoir dans la société conduit Rousseau à refuser l'idée du gouvernement représentatif. Pour lui, seule la « démocratie directe », qu'il définit comme le gouvernement fondé sur la « participation active et incessante des citoyens à la vie politique », permet au peuple de conserver sa souveraineté et de ne pas s'en faire déposséder par une caste ou un tyran. Dans un tel régime, « la puissance du Gouvernement est suspendue et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que, où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant ». À l'inverse, le système représentatif apparaît pour Rousseau profondément injuste, car il revêt un caractère oligarchique : « l'idée des représentants est moderne. Elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur » (III, 15).

Le raisonnement de Rousseau est le suivant. Si chaque citoyen accepte de se soumettre à la volonté générale, c'est bien parce qu'*en contrepartie*, il a le droit de participer à la formation de celle-ci. Il serait absurde qu'à un moment ou un autre, il soit dépossédé de ce droit de participation. Pour cette raison, chaque citoyen détient une « parcelle » de la souveraineté qu'il s'engage à exercer et que personne ne peut lui retirer. Autrement dit, tout citoyen a un *droit* de suffrage et doit l'exercer *personnellement*. Il participe de la sorte à la formation de la volonté générale.

La possibilité d'aménagements institutionnels

Sur le plan institutionnel, Rousseau envisage la création d'assemblées du peuple. C'est par le biais de ces assemblées que les citoyens délibèrent et participent aux affaires publiques. Rousseau, à cet égard, est fasciné par l'Antiquité. Il éprouve une réelle admiration pour les expériences politiques grecques (en particulier Sparte) et la république de Rome, creusets de la citoyenneté dont il analyse avec attention le fonctionnement.

Rousseau est toutefois conscient de la difficulté d'adapter les modèles institutionnels antiques à l'Europe du XVIII^e s. Il prend soin de souligner que la démocratie directe convient aux petites communautés urbaines ou rurales, mais qu'elle est difficilement concevable dans les grandes nations du XVIII^e s. C'est la raison pour laquelle il admet qu'un système représentatif limité puisse être envisagé. Pour éviter toute confiscation du pouvoir, il se prononce en faveur d'un « mandat impératif » par lequel les délégués du peuple s'engagent à

exécuter strictement les consignes que les citoyens lui auront dictées. Ces délégués « ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires » (III, 15). Ils sont de surcroît « révocables » à tout moment.

Conscient des divisions fortes qui émaillent la société politique de son temps, Rousseau reconnaît également que l'unanimité est difficile à réaliser. Là aussi, il fait preuve de réalisme et admet le vote majoritaire. Son raisonnement est étonnant. Lorsqu'un citoyen exerce son droit de suffrage, il formule un avis. Si, à l'issue du vote de l'assemblée, l'avis contraire l'emporte, c'est forcément qu'il s'est trompé. Il a été aveuglé par son intérêt particulier et n'a pas laissé s'exprimer la part de vertu qui était en lui. Il se rallie alors volontairement à la « majorité » qui devient « unanimité ». Le citoyen reste libre puisque par le contrat, il s'est engagé à respecter la volonté générale (l'unanimité) dont il fait partie.

3. Une conception archaïque de la société

Même s'il repose sur l'idée contractualiste, le modèle de la volonté générale demeure fort éloigné des fondements de la philosophie politique moderne. De nombreux philosophes ont souligné à cet égard les deux faiblesses majeures du *Contrat social*. Tout d'abord, Rousseau défend une vision « ancienne » de la société puisqu'il présente celle-ci comme une entité supérieure, unifiée et indivisible, surplombant les intérêts des individus. Son schéma de lecture ne rompt donc pas avec la conception des Anciens : les individus y sont présentés comme les éléments indissociables d'un tout qui les dépasse. Ils n'ont pas de liberté puisqu'ils aliènent tous leurs droits au « corps moral et collectif » de la communauté, à l'exception de leur droit de suffrage. Ils sont unis à la société au point que toute leur existence en dépend. En résumé, si Rousseau est bien le penseur de la démocratie, sa pensée est radicalement anti-individualiste ; elle ne se soucie à aucun moment de la liberté individuelle et de la subjectivité des droits.

Ensuite, on a reproché à Rousseau d'exposer une théorie unanimiste qui ignore le pluralisme et dissout tous les corps sociaux dans l'État. Dans le modèle du *Contrat social*, les minorités politiques ne peuvent en effet défendre leurs intérêts particuliers puisqu'elles s'engagent à rallier la volonté générale — à une exception près : Rousseau considère qu'il existe un domaine privé (le domaine religieux) où les opinions sont libres parce qu'elles ne concernent pas les affaires publiques. En excluant ainsi la concurrence des groupes sociaux, en refusant de

reconnaître les intérêts de la minorité au sein même de l'espace politique, Rousseau ne crée aucune barrière pour limiter la croissance du domaine public. En d'autres termes, il autorise implicitement l'idée d'un développement continu de l'État. Certains ont pu voir dans l'œuvre de Rousseau l'une des préfigurations intellectuelles de la pensée « totalitaire » du xx^e s.

Que penser de cette dernière accusation ? On doit certes admettre que Rousseau fusionne, dans son modèle de démocratie, plusieurs entités (« corps politique », « peuple », « communauté », « souverain », « gouvernant », « volonté générale » ...). Toutes ces entités relèvent, pour lui, du domaine public (que nous appelons aujourd'hui « État »). À aucun moment il n'imagine une distinction entre l'État (lieu des affaires publiques) et la société (lieu du commerce et des activités privées). Les deux sont confondus : le corps politique et la communauté sociale ne sont pour lui qu'une même réalité. Pour être un peu brutal, on peut dire que Rousseau dissout la société dans l'État. À cet égard, on peut faire grief au philosophe genevois de confondre les droits individuels et l'intérêt public. Il n'imagine à aucun moment que ces droits peuvent être mis en cause dans l'espace public. Il autorise ainsi toutes les dérives du pouvoir contre les libertés individuelles.

Malgré ces critiques, il semble bien difficile d'accuser Rousseau, au xviii^e s., d'anticiper et justifier intellectuellement l'État totalitaire du xx^e s. (régime de parti unique utilisant tous les moyens de la puissance publique, idéologiques et policiers, pour broyer les expressions individuelles et répandre un régime de terreur). Bien plus qu'un totalitarisme, l'unanimité de Rousseau doit être apprécié dans la société de son temps, comme le prolongement de sa méfiance à l'égard des structures communautaires de l'Ancien régime qui sont, pour lui comme pour beaucoup de philosophes des Lumières, une source d'asservissement des hommes.

Au total, l'appréciation du *Contrat social* est donc double. D'un côté, Rousseau n'est en aucun cas l'artisan d'une société moderne faisant de la liberté individuelle et de l'équilibre des pouvoirs les conditions de la justice. Mais d'un autre côté, il permet une évolution intellectuelle majeure en renouant avec l'esprit démocratique à un moment où la société est encore soumise aux règles de l'ordre féodal (distinction des corps, maintien des privilèges et des distinctions héréditaires, vénalité des offices, concentration des pouvoirs, impuissance politique du peuple). C'est cette dernière partie de l'œuvre de Rousseau qui est redécouverte en 1789 par les révolutionnaires.

B. La nation érigée en « être collectif »

Aux états généraux réunis à Versailles en 1789, les représentants du tiers état qui se proclament « députés de la Nation ». Par le Serment du Jeu de paume, ils promettent de ne jamais se séparer avant qu'une nouvelle constitution ne soit établie. Ils ne sont pas partisans d'une république populaire. Pour cette élite issue de la bourgeoisie, le peuple n'a ni l'instruction ni la tempérance nécessaires à la conduite des affaires publiques. Ce sont pourtant les mêmes députés qui, quelques semaines plus tard, proclament l'égalité des droits et la souveraineté du peuple.

Cette singularité de la Révolution de 1789 tient essentiellement à la situation politique particulière dans laquelle se trouve la bourgeoisie française à la sortie du XVIII^e s. Contrairement à l'Angleterre où les élites roturières sont progressivement parvenues à se faire élire à la chambre basse du royaume, la bourgeoisie est restée en France exclue du jeu politique, ignorée par le roi et méprisée par une noblesse soucieuse de protéger ses privilèges. Aussi, les délégués bourgeois du tiers état sont portés par une double ambition lorsqu'ils déclenchent leur coup de force en juin 1789 : ils rêvent à la fois de mettre un terme aux privilèges féodaux, piliers d'une société traditionnelle reposant sur une inégalité figée entre les corps, et d'instaurer un système parlementaire qui reconnaîtrait enfin leurs droits.

Les conséquences du coup de force sont importantes : en faisant de la nouvelle Assemblée nationale une assemblée « constituante » (6 juillet), les députés imposent un nouvel ordre politique et, en votant l'abolition des privilèges (4 août), ils sapent définitivement les derniers legs de l'ordre féodal. Néanmoins, leur ambition constitutionnelle reste limitée. Leur but n'est ni d'abattre la monarchie ni de donner le pouvoir au peuple. Il est simplement de poser les bases d'un système parlementaire à l'anglaise qui reconnaîtrait leurs droits politiques et limiterait les prérogatives du roi. S'ils proclament la souveraineté du peuple, c'est simplement parce que leur intérêt est de faire valoir, *sur le plan des principes*, le droit de tous à être égaux devant le pouvoir. En effet, les nouveaux députés, anciens représentants du tiers état pour la plupart, ont toujours parlé au nom du peuple ; au début de l'été 1789, c'est en cette qualité qu'ils s'attaquent aux droits particuliers de la noblesse et du clergé. Mais surtout, leur volonté de mettre un terme aux règles de l'Ancien régime implique logiquement, sur le plan des idées, de concevoir une société politique plus ouverte. L'égalité est alors la voie philosophique la plus appropriée pour

dénoncer le caractère inique des règles féodales.

Au niveau des droits de la personne, les députés de la nation proclament le principe d'une « égalité en droits », c'est-à-dire d'une égalité face à la loi. Conçue comme un instrument de justice, celle-ci justifie l'interdiction des privilèges liés à la naissance et le droit de tous les hommes, quelle que soit leur condition, à être protégés face aux mesures arbitraires. Au niveau politique, elle justifie que tous les individus aient la possibilité de participer, directement ou indirectement, à l'exercice du pouvoir. Cette position légitime la volonté de rupture avec l'absolutisme monarchique et son corollaire, la théorie du droit divin.

C'est dans cet esprit que les révolutionnaires de 1789 proclament la souveraineté du peuple. Ils provoquent un renversement brutal des conceptions du pouvoir : celui-ci n'a plus aucune nature divine ; son fondement réside dans la volonté du plus grand nombre. La distinction entre gouvernés et gouvernants perd son caractère absolu : les gouvernés sont désormais également les gouvernants. La révolution de l'été 1789 est ainsi une révolution intellectuelle tout autant qu'une révolution constitutionnelle.

1. Le transfert de la souveraineté à la nation

Dès le mois de mai 1789, les débats portent sur la question qui, depuis Jean Bodin, est au centre de la réflexion juridique française sur la monarchie : la souveraineté. En proclamant que la source de tout pouvoir réside dans le peuple, les députés en proposent une interprétation radicalement nouvelle.

Depuis plus d'un siècle, les théories du contrat social avaient déjà levé l'un des principaux obstacles intellectuels à la reconnaissance du rôle politique du peuple, en affirmant que les hommes étaient, par leur consentement libre et éclairé, à l'origine de la société politique. Ces théories ne mettaient pas seulement à mal le discours théologique classique. Elles reconnaissaient une première forme d'égalité, en proclamant que l'origine de l'ordre politique résidait dans la volonté commune de *tous* les hommes de s'associer, non dans la réalisation d'un dessein supérieur. Néanmoins, à l'exception de la thèse de Rousseau et dans une certaine mesure de Locke, elles ne voyaient pas forcément dans le peuple le dépositaire du pouvoir suprême (une fois la volonté formée, la souveraineté pouvait échapper aux contractants).

La proclamation de la souveraineté du peuple est d'une portée politique bien plus grande que la thèse du contrat. Elle rompt définitivement avec la théorie

bodinienne de la souveraineté. Selon celle-ci, le pouvoir souverain réside *dans l'État*, puissance suprême placée au-dessus de la société. Dans les arguments de doctrine, la souveraineté est donc assimilée *de facto* à la personne du Roi, incarnation vivante de l'État. La conception révolutionnaire opère un renversement de légitimité : elle proclame que la souveraineté se concentre dans la société, c'est-à-dire dans le « corps politique » formé par la communauté des hommes. Autrefois exclu de la sphère de commandement, le peuple se substitue au roi, et sa volonté devient le principe fondateur de l'ordre politique. Il est à la fois l'origine et le dépositaire de la puissance souveraine.

La naissance intellectuelle de la nation

Le renversement de légitimité s'opère grâce à une nouvelle construction idéologique : l'idée de nation. Le mot a une origine fort ancienne. Il a, dans l'histoire, souvent changé de sens. Au début de l'ère chrétienne, le terme *natio* était utilisé comme notion générique pour évoquer toute variété, espèce, race du monde vivant ; au pluriel, les *nationes* désignaient les peuples non chrétiens (les « païens », les « gentils »). Le mot réapparaît dans les universités médiévales, aux XII^e et XIII^e s., où il désigne les corporations d'étudiants regroupées par régions. À la fin du XVII^e s., sous Louis XIV, le terme est employé pour évoquer la « partie supérieure » de la société (haut clergé, noblesse de cour, minorité puissante du tiers état) et, plus particulièrement, les élites sociales qui, lors des déplacements royaux, ont l'honneur d'approcher le roi et de s'incorporer symboliquement à sa personne par attouchement. « Nation » et « peuple » sont alors deux notions qui s'opposent : la première désigne tous les corps qui sont reconnus par la couronne et, par conséquent, sont représentés dans le royaume ; le second n'est que la multitude vulgaire, vile et méprisable, maintenue à l'écart de toute représentation institutionnelle. La nation acquiert ainsi un caractère politique : elle existe par son lien avec la puissance monarchique. Elle ne désigne toutefois pas encore un « corps politique » à part entière, car dans la monarchie absolue, seul le roi peut incarner l'unité du pouvoir (« la nation ne fait pas corps en France, elle réside tout entière dans la personne du roi » écrit alors Louis XIV).

Le mot nation acquiert son sens moderne au XVIII^e s. Désormais, il est associé au peuple. Dans les premières décennies du siècle, le terme reste relativement neutre : il sert simplement à désigner la communauté vivant sur le même territoire et soumise à la tutelle d'un même pouvoir. La nation n'est alors qu'une

simple idée philosophique qui émerge dans la société d'Ancien régime et aide à désigner la spécificité historique et géographique d'un peuple, qu'on appelle alors aussi « espèce » ou « race ». Elle ne fait l'objet d'aucun investissement affectif. Elle est encore moins constitutive d'une identité collective — à un moment où les individus puisent essentiellement leurs attaches dans les communautés de la société féodale (le village, la paroisse, le corps de métier et dans une moindre mesure, l'évêché, l'université et la province). Sur le plan intellectuel, l'idée de nation est de surcroît contestée par de nombreux représentants des Lumières qui, comme Voltaire, condamnent « l'égoïsme national » considéré comme une barrière limitant le rapprochement des peuples. Les articles rassemblés dans l'*Encyclopédie* (1765) montrent à cet égard la diversité des opinions qui s'expriment au milieu du siècle sur le sujet.

L'idée de nation entre réellement dans le discours politique à la veille de la Révolution française. Alors que jusque-là personne n'osait mettre en cause le roi en sa qualité de souverain, les philosophes hostiles à l'absolutisme commencent à recourir au terme nation, dans les années 1770-1780, pour désigner le « corps politique » formé par la totalité des personnes vivant dans le royaume. La nation est investie d'un sens idéologique fort : elle désigne une communauté soudée par une histoire commune, rassemblée par des liens affectifs et unie par un « esprit » qui lui est propre. Elle est le creuset d'une réalisation collective, le lieu d'un devenir commun. Les philosophes font à cet égard une distinction intellectuelle entre la nation et le peuple — ce dernier est encore identifié à un agrégat de cultures et de communautés dispersées, et continue d'être associé aux masses miséreuses (la « populace »). Mais le lien entre nation et peuple reste fondamental, puisque la première est présentée comme l'incarnation politique du second. Au sein des états généraux, les députés du tiers présentent la nation comme une personne morale dans laquelle peut s'incarner la légitimité du « plus grand nombre » à gouverner. Elle devient en quelques semaines une redoutable arme idéologique utilisée par les députés bourgeois pour justifier l'abolition des privilèges et la condamnation de l'ordre absolutiste.

La nation comme représentation unitaire du peuple souverain

Lorsque les députés proclament la souveraineté de la nation, ils reformulent en des termes nouveaux le principe de la souveraineté de la volonté générale chère à Rousseau. La nation, auparavant soumise à la puissance étatique, devient le souverain. Elle se confond désormais avec l'État qui perd son autonomie et sa

substance : celui-ci n'est plus un ordre extérieur à la société ; il est le lieu où se forme la volonté générale. Mais surtout, dans l'esprit des révolutionnaires, la nation forme un corps politique indivisible et unitaire. Toute division entre des communautés hiérarchisées conduirait au rétablissement des inégalités et des privilèges. La constitution de 1791, votée par l'Assemblée constituante, est particulièrement explicite à cet égard : elle rappelle que « la souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » (art. 1, titre III).

L'idée d'une nation indivisible permet aux révolutionnaires de rompre avec les valeurs de la France monarchique. L'ancienne société de « corps » justifiait en effet les différences entre les êtres et les groupes. Elle légitimait les privilèges de la noblesse et présentait les inégalités comme le prolongement naturel des différences de valeur entre des communautés. Pour les représentants bourgeois du tiers état, la priorité est bien d'abattre ces frontières symboliques entre les corps qui entravent leur ascension sociale. Or, l'idée de nation rend possible cette évolution en même temps qu'elle permet le transfert de la souveraineté du roi vers le peuple.

La difficulté d'un tel transfert, pour les révolutionnaires, n'est pas mince, car l'idée d'un peuple formant un seul corps politique ne résiste pas à la très grande diversité d'identités, de langues et de territoires qui constituent la société française de 1789. Sous l'Ancien régime, l'unité politique du royaume pouvait s'incarner dans la personne du roi et dans le partage d'une même religion. Dès lors que le roi n'est plus le dépositaire de la souveraineté politique ni la figure emblématique à laquelle se rattachent toutes les forces sociales, le peuple n'apparaît plus que comme un agrégat fragile formé de cultures hétérogènes et dispersées. En d'autres termes, la société « réelle » de 1789 rend impossible toute représentation d'un « Peuple-Un » qui serait le creuset d'une volonté collective. Il apparaît difficilement concevable, pour les députés, de défendre une révolution qui confierait le pouvoir politique à un corps divisé dont les différentes composantes seraient conduites à s'entredéchirer. Ce qui était possible dans le cadre « étroit » de la cité grecque ne l'est pas dans la France de 1789 où vivent plus de 25 millions de personnes.

Le choix des révolutionnaires, en 1789, est donc de recourir à l'idée abstraite de nation afin de construire une représentation unitaire du peuple. Distincte de la masse sociale composite, conçue comme une totalité complète et homogène, elle est selon eux une figure capable d'incarner l'existence d'un nouveau corps politique souverain.

2. Sieyès, la haine de la société de privilèges

Emmanuel Sieyès (1748-1836) est l'un des principaux inspirateurs de la pensée de 1789 et joue un rôle très actif dans les premières années du processus révolutionnaire. Né dans une famille bourgeoise, venu à la carrière ecclésiastique malgré un profond scepticisme à l'égard des valeurs de la société d'Ancien régime, il acquiert sa notoriété en 1788 par la publication d'un *Essai sur les privilèges* dans lequel il stigmatise les intérêts et les comportements d'une noblesse toujours prompte à afficher sa supériorité sociale. Son ambition n'est pas d'abattre la monarchie. Elle est de porter un coup définitif aux derniers vestiges de la société féodale.

L'ennemi de la noblesse

Armé d'un sens aigu de la critique, pamphlétaire plus que théoricien, Sieyès sait habilement s'emparer des aspirations populaires lors des premières journées des états généraux de 1789. Il entend profiter de l'affaiblissement temporaire de la monarchie pour s'attaquer aux privilèges de la noblesse et faire triompher les intérêts d'une bourgeoisie en pleine ascension. S'il joue un rôle clé lors de la création de l'Assemblée nationale, entre mai et juillet 1789, il le doit avant tout au prodigieux succès de son pamphlet *Qu'est-ce que le Tiers état ?* dont les arguments serviront de programme révolutionnaire à une bonne partie des parlementaires de la Constituante. Dans cet opuscule, l'ancien vicaire de Chartres devenu élu de Paris s'en prend aux fondements de la société traditionnelle. Pour lui, les usages tirés de la tradition sont présentés depuis des siècles comme des fondements de la légitimité politique simplement parce qu'ils servent à protéger les privilèges de la noblesse et du clergé. Les traditions ont conduit, en définitive, à renforcer le caractère oppressif de la société. Le raisonnement de Sieyès recourt à une logique arithmétique : puisque l'ambition de toute société est de réaliser la justice et le bonheur de tous, la raison veut que les droits du plus grand nombre soient respectés et protégés. À cet égard, en 1789, le tiers état représente la très grande majorité de la société française (25 millions de personnes). La noblesse et le clergé, à l'inverse, ne représentent qu'une petite minorité de 300 000 privilégiés qui tiennent les « gens de rien » dans le mépris le plus total. Dans la société des trois ordres, les intérêts de la multitude sont donc très mal défendus, car depuis longtemps, les lois du royaume protègent abusivement les inégalités et les privilèges. Chaque ordre, par

exemple, dispose de la même représentation au sein des états généraux alors que les populations représentées ne sont pas de même taille. S'inspirant des philosophes des droits naturels, Sieyès proclame haut et fort que le temps est venu pour le tiers état de prendre la direction des affaires publiques. Le tiers n'était qu'un « rebut » dans l'ancienne société ; il devient « le grand tout » dans la société nouvelle. Sieyès affectionne les formules tranchantes : « Qu'est-ce que le Tiers ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien. Que demande-t-il ? À y devenir quelque chose ».

C'est dans ce but qu'il s'emploie à repenser l'idée de nation. À plusieurs reprises, il en donne une définition politique guidée par les intérêts du tiers état. Pour mieux frapper les esprits et rallier la multitude à la cause révolutionnaire, il n'hésite pas à proclamer que le tiers est la nation « à lui tout seul ». La noblesse et le clergé, quant à eux, en sont exclus, non seulement parce qu'ils représentent une infime minorité, mais aussi parce qu'ils constituent une charge inutile pour la société.

Les dimensions constitutives de la nation

Dans son pamphlet, Sieyès ne se limite toutefois pas aux formules incisives contre la société d'Ancien régime. Soucieux de la cohérence de son projet, il pose aussi les fondements d'une définition moderne de la nation.

À la manière de la théorie des deux corps du roi (voir [chapitre 2](#)), il identifie deux dimensions constitutives de la nation. Celle-ci est tout d'abord une réalité sociologique, un corps vivant composé d'individus et de groupes partageant une même histoire et habitant sur un même territoire. Dans cette perspective, la nation est simplement la représentation moderne du peuple : elle permet de penser celui-ci comme une communauté historique en devenir, non comme une foule dispersée. La nation est ensuite l'instrument intellectuel par lequel il est possible de concevoir la souveraineté du peuple. Dans cette seconde perspective, l'idée de nation est destinée à forger un nouveau projet politique. Elle désigne le corps abstrait, impérissable et indivisible, qui unit un peuple dans une volonté politique commune. Alors que le peuple est simplement un agrégat de forces éclatées, la nation est une entité homogène, une « totalité ». Elle est la figure unifiée de la communauté politique, le corps politique dans lequel tous les citoyens sont associés. C'est elle qui, dans le régime que Sieyès appelle de ses vœux, devient le titulaire de la souveraineté.

Malgré la générosité de ses idées, Sieyès est loin de militer pour

l'établissement d'une constitution démocratique. Il tient le peuple pour une masse capricieuse et ignorante incapable de se gouverner librement. S'il défend la conception abstraite de la nation et l'idée d'un peuple souverain, ce n'est pas pour asseoir un régime populaire, mais pour saper les fondements de la société féodale et permettre aux représentants du tiers état de s'arroger le pouvoir législatif.

3. L'idéal égalitaire de la nation : la définition de la citoyenneté

La vision politique de la nation posée en 1789 s'appuie sur le principe d'une justice égalitaire : elle suppose la possibilité de garantir à tous les hommes les mêmes droits dans l'espace public. Pour les élites révolutionnaires, les citoyens ne doivent pas être identifiés, en effet, par leur origine sociale ou par leur richesse, car la reconnaissance de telles différences conduit inéluctablement à recréer dans la vie publique les inégalités qui existent dans la société. Tout l'Ancien régime s'était d'ailleurs appuyé sur l'idée que les différences de statut justifiaient l'existence de privilèges et des droits inégaux. Les attaches communautaires enfermaient les êtres dans une condition « naturelle » dont ils ne pouvaient sortir. Elles protégeaient une minorité avantagée par la naissance et la fortune, et maintenaient la très grande majorité des individus dans un état de servitude. Désormais, dans le régime d'égalité, les citoyens sont reliés au corps politique par des droits identiques pour tous (les droits « civiques ») et par les devoirs qui s'y rattachent (participer à la loi, payer l'impôt, défendre la patrie). Le citoyen est celui qui possède ces droits et qui est tenu de les exercer dans l'ordre politique.

Cette nouvelle citoyenneté prend appui sur un principe d'égalité *dans la vie publique*. Mais elle ne suppose pas de défendre l'égalité sociale. Pour les députés bourgeois de 1789, les inégalités de richesse ne sont pas un mal en soi dès lors qu'elles sont la juste récompense de l'effort et du travail. Dans une société libre, elles sont la conséquence normale de la liberté du commerce et du négoce. Les députés considèrent d'ailleurs dans leur majorité que les inégalités sociales ne sont pas contraires au « bien commun ». Ils suivent un raisonnement bien connu : ceux qui créent la richesse enrichissent dans le même temps la société dans son ensemble, ce qui profite *in fine* aux plus pauvres. Ce que les révolutionnaires dénoncent, en revanche, c'est que les inégalités sociales ou économiques soient protégées par des « privilèges » arbitrairement accordés à une classe désignée par le hasard de la naissance.

En définitive, la citoyenneté joue un rôle important dans la construction de la conception révolutionnaire de la nation. Elle permet de faire apparaître cette dernière comme un corps politique homogène puisque ses membres, les citoyens, sont identifiés exclusivement à partir des droits civiques qui leur sont attribués sans distinctions, et non sur la base de discriminations économiques ou sociales. La nation ne rassemble que des « personnes juridiques » semblables les unes aux autres. Simultanément, elle refuse de considérer les différences qui pourraient la diviser en autant de groupes hétérogènes et inégaux. Avec la nouvelle citoyenneté, elle devient donc un rassemblement d'« atomes » interchangeables, neutres, égaux en droit. Dans l'esprit des révolutionnaires, elle doit surtout ouvrir la voie d'une société plus juste.

4. Le mythe de la nation, une nouvelle croyance collective ?

La conception révolutionnaire de la nation est un exemple éloquent de l'importance du mythe dans la pensée politique. Elle est en effet une réalité imaginaire puisqu'elle n'a aucun fondement sociologique, à l'exception des frontières territoriales de l'État. Elle est une invention, une idée, un récit mythologique transformant une population disséminée en « être collectif ». Pour provoquer le changement de société politique et rallier le soutien du peuple, les constituants n'hésitent pas ainsi à inventer une nouvelle transcendance (les individus rassemblés se transcendent dans le corps uni de la nation). Ils propagent une nouvelle croyance en l'existence d'un ordre supérieur, parfait, permanent, qui prend le nom de nation. Cette nouvelle « religion civile » est proposée à un moment où le pouvoir de l'Église est contesté, mais où l'esprit religieux reste très présent. Elle n'est pas sans introduire une certaine ambiguïté dans la mesure où les révolutionnaires de 1789 en appellent à une « politique de la raison » capable de rompre avec toutes les croyances irrationnelles de l'Ancien régime. Or, dans l'ordre politique, la Nation ne fait que remplacer Dieu comme fondement légitime de tout pouvoir.

En proclamant la souveraineté de la nation et en rompant définitivement avec les cadres de la société chrétienne et monarchique, la Révolution française ouvre ainsi la voie de la construction démocratique. Elle met brutalement fin à l'ordre aristocratique et héréditaire de l'Ancien régime. Elle introduit l'idée que la justice est le résultat de la raison des hommes et non de celle de Dieu. La volonté de rupture, aussi forte soit-elle, ne conduit cependant pas pour autant à

l'ouverture démocratique du système politique français. La démocratisation politique ne peut s'évaluer que sur le long terme : elle ne se concrétise en France qu'à la fin du XIX^e s., à la suite de toute une succession

La société politique dans les théories de la fin du XVIII^e siècle

	Conception des partisans de la monarchie absolue	Conception des députés bourgeois	Conception des révolutionnaires radicaux
Origine du pouvoir	La volonté de Dieu	Le consentement du peuple	Le consentement du peuple
Titulaire de la souveraineté	L'État	La nation	Le peuple
Dépositaire du pouvoir	Le Roi	Les représentants de la nation	Le peuple réuni en assemblée
Système de gouvernement	Monarchie absolue	Régime représentatif (monarchie parlementaire ou république bourgeoise)	Démocratie directe (république populaire)
Relation entre l'État et la société	L'État souverain, incarné par la couronne royale, est séparé de la société. Antérieur et supérieur à celle-ci, il la domine.	L'État se confond avec la nation, incarnation symbolique du peuple. L'État est donc le prolongement de la société. Il doit la protéger	L'État se confond avec la volonté du peuple. Aucune distinction n'est envisagée entre l'État et la société.
Organisation de la société	Société de « corps »	Association d'individus	
Objectifs de la société	Le respect de la volonté divine et la reproduction de l'ordre naturel	La réalisation du bonheur	
Conceptions philosophiques dominantes	Naturalisme (la société comme entité naturelle) Holisme (ou anti-individualisme)	Thèse du contrat social Individualisme philosophique Rationalisme Déisme, agnosticisme ou athéisme	

	Conception métaphysique de l'univers (s'appuyant sur la théologie)		
Valeurs politiques dominantes	Hiérarchie, autorité, obéissance	Égalité des droits Liberté Propriété	Égalité sociale Liberté
Conditions de réalisation de la justice politique	Respect des traditions et des coutumes Confiance dans la justice divine (Providence)	Protection des droits individuels Contrôle des institutions politiques et séparation des pouvoirs	Partage des richesses Respect de la volonté du peuple
Lois fondamentales, proclamations et textes constitutionnels	Lois fondamentales du royaume Édits royaux	Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) Constitution de 1791 (monarchie) Constitution de 1795 (république bourgeoise)	Constitution de 1793 (régime républicain) Déclaration des Droits de l'Homme de 1793 constitutionnelle)

d'évolutions (généralisation des techniques de consultation populaire, mise en place de procédures impartiales, apparition des partis politiques, reconnaissance des contre-pouvoirs, apprentissage du geste électoral, etc.). Il faut attendre le xx^e s. pour que le suffrage soit étendu aux femmes un peu partout en Europe et les années 1960, aux États-Unis, pour qu'il s'ouvre effectivement à la minorité noire.

Section 3

La révolution libérale : les droits de l'homme et le régime représentatif

La plupart des révolutionnaires de 1789 estiment que la proclamation de la souveraineté du peuple est une étape nécessaire pour rompre avec un système absolutiste et féodal qu'ils jugent inique. Elle ne doit pas pour autant déboucher, à leurs yeux, sur l'établissement d'une république populaire. Ni leurs intérêts ni leur vision philosophique ne les incitent à mettre en œuvre concrètement la souveraineté qu'ils proclament. Sur un plan politique, les représentants bourgeois n'ont pas intérêt, au moment où ils conquièrent le pouvoir, à s'en laisser déposséder au profit des représentants de la rue (notamment les chefs de la Commune de Paris). Formant déjà une élite sociale influente grâce au contrôle du négoce et à leur présence active dans les cercles intellectuels et philosophiques (salons littéraires, sociétés savantes, franc-maçonnerie), ils aspirent simplement à devenir la nouvelle élite politique, en profitant de l'aspiration croissante à l'égalité pour briser l'influence de la noblesse. Sur un plan intellectuel, les révolutionnaires français sont inspirés par la pensée libérale du XVIII^e s. (notamment celle de Montesquieu) qui ne poursuit pas un impératif révolutionnaire. Ils se méfient autant de l'autoritarisme du peuple que de celui du roi. Ils entendent modérer le pouvoir royal, non le détruire. Ils sont prêts, comme en Angleterre, à s'accommoder de la monarchie, dès lors que le roi accepte de s'appuyer sur une constitution protégeant les droits des individus et sur un parlement ouvert aux élites de la nation. Raisons politiques et philosophiques se conjuguent ainsi pour asseoir une ambition élitiste et libérale qui ne va pas dans le sens d'un régime populaire.

La « révolution libérale » fait reposer son projet de société sur une double exigence dont l'ambition affichée est de mettre un terme aux excès du pouvoir.

Les députés libéraux entendent faire reposer la justice politique sur le respect absolu des droits de la personne humaine et du citoyen (§ 1). Ils optent pour un système dit *représentatif* censé concilier le respect de la volonté générale chère à Rousseau et la nécessaire délégation du pouvoir au profit d'une élite politique sélectionnée par le mérite (§ 2). Ce n'est que plus tard que le libéralisme « se démocratise » sous les efforts des philosophes du XIX^e s., soucieux de concilier l'esprit de modération des libéraux avec l'idée de la participation du peuple (§ 3).

§ 1. LA PHILOSOPHIE DES DROITS DE L'HOMME

La lutte contre l'injustice est avant tout, pour les révolutionnaires de 1789, une question morale. Elle suppose la fondation d'une « société régénérée » dans laquelle le bonheur des hommes deviendrait le centre des préoccupations. Dans la conception des Lumières, la justice ne dépend plus de la volonté de Dieu ; elle concerne les individus dans leur rapport à la société. Elle existe en effet lorsque la société permet au plus grand nombre de vivre librement, c'est-à-dire de ne pas être inquiété physiquement ou moralement. À cet égard, la priorité des députés de 1789 n'est pas la réforme immédiate des institutions, mais bien la proclamation d'un socle de valeurs communes capables de garantir aux êtres humains le plein exercice de leurs droits fondamentaux.

A. Les origines philosophiques et politiques de la proclamation des droits

Avant même que ne s'impose la revendication de liberté au XVIII^e s., l'idée que les hommes disposent de « droits naturels » s'était imposée dans la réflexion philosophique.

1. Des droits naturels aux droits politiques

Au cours des XVII^e et XVIII^e s., l'idée se répand que tout individu possède des droits que nulle autorité ne saurait lui contester. Attachés à la nature humaine, ces droits ne peuvent être limités ni même encadrés par la loi. Relevant de la

« législation naturelle », ils sont considérés comme antérieurs à la « loi positive » qui est placée sous la responsabilité du souverain. On peut en discerner trois principaux : le droit à l'existence, qui suppose que nul individu ne soit inquiété dans son intégrité physique ; la liberté, qui consiste à pouvoir faire tout ce qui n'entrave pas celle des autres ; la propriété, qui est le droit de détenir un bien. Ces droits concernent les hommes dans leur état naturel (avant qu'ils ne s'associent pour former une société). Ils s'appliquent à eux *par le seul fait* qu'ils sont des êtres humains. Ce sont des droits « prépolitiques », dans la mesure où ils concernent tout être humain et non le citoyen.

Il reste que, comme l'avait déjà souligné Locke à la fin du xvii^e s., la reconnaissance des droits naturels a d'importantes incidences politiques. En effet, ces droits étant imprescriptibles et inaliénables, aucun gouvernement ne peut les ignorer. Ils constituent une limite à la volonté du prince qui ne peut légiférer contre eux. C'est même la fonction principale du pouvoir civil, selon Locke, que de les protéger. Si le souverain les enfreint, il devient un despote. Il perd sa légitimité de commandement. Le peuple a alors le droit de lui résister, voire de le renverser par la force, s'il commet certains crimes irréparables.

2. L'idée d'une déclaration des droits

L'idée d'inscrire les droits naturels dans une déclaration est particulièrement en vogue à la fin du xviii^e s. Ses partisans poursuivent un objectif politique : transformer ces droits inscrits dans la nature en loi positive, afin que leur valeur soit publiquement reconnue. La Déclaration de 1789 innove, à cet égard, par son ambition universaliste. Elle est toutefois précédée dans l'histoire par d'autres grands textes.

Les déclarations les plus anciennes sont adoptées par la Couronne d'Angleterre à la suite de ses conflits avec la noblesse : la *Magna Carta* (1215), la *Petition of Rights* (1629), l'*Habeas Corpus* (1679) et le *Bill of Rights* (1688). Elles accordent des droits fondamentaux au Parlement et aux sujets du royaume. Elles contribuent en général au déclin de l'absolutisme royal (le *Bill of Rights*, par exemple, en proclamant la supériorité de la loi par rapport au roi, fait passer l'Angleterre de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle). De l'autre côté de l'Atlantique, la *Déclaration d'indépendance* (4 juill. 1776), rédigée à Philadelphie par Thomas Jefferson (avec l'aide de Benjamin Franklin), est le prélude à huit années de guerre entre les *Insurgents* et l'autorité britannique. Dans ce texte, treize colonies proclament fièrement leur

indépendance en se référant aux « vérités évidentes » que sont la liberté, le droit à la vie, le bonheur et l'égalité entre les hommes. Dans les années qui suivent, la plupart des colonies affranchies placent une déclaration des droits en tête de leur constitution. Conférant à la liberté individuelle (libre propriété, sécurité, liberté religieuse, liberté de réunion, liberté de presse) une place centrale dans la nouvelle hiérarchie des valeurs, elles posent les fondements d'une société résolument libérale sur le plan politique comme sur le plan économique.

B. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789

Si elle n'est pas la plus ancienne, la Déclaration française du 26 août 1789 est la plus importante par son retentissement international. Elle devient une référence pour toutes les élites qui, en Europe, puis dans le monde, cherchent à se défaire des pouvoirs autoritaires. Elle présente plusieurs spécificités, dans sa portée comme dans son contenu, qui la distinguent des textes antérieurs.

1. La portée historique de la Déclaration

Tout d'abord, dans la continuité de l'esprit universaliste du XVIII^e s., les 1 200 députés de la nouvelle Assemblée nationale rédigent un texte à portée universelle. Refusant les formules spécifiques destinées au peuple français, ils proclament des droits pour toute l'humanité. Ils entendent ainsi provoquer un mouvement général d'émancipation et influencer sur le devenir des autres nations européennes. La Déclaration sera d'ailleurs, dans l'Europe du XIX^e s., au centre de tous les débats sur les droits de la personne. Ensuite, la grande innovation de la Déclaration française est d'associer dans un même texte les droits naturels classiques et les nouveaux droits du citoyen, auxquels elle associe deux grands principes d'organisation du pouvoir considérés comme nécessaires pour protéger ces mêmes droits. En troisième lieu, la Déclaration de 1789 est le premier texte à opérer une synthèse entre l'aspiration à la liberté et l'idée moderne d'égalité. Alors que la première est censée protéger l'individu contre toutes les formes de despotisme, la seconde est vue comme la condition nécessaire pour sortir le tiers état d'une société traditionnelle où privilèges et distinctions assuraient la

prééminence politique de la noblesse. Enfin, la Déclaration présente une originalité indiscutable dans sa forme. Texte court de dix-sept articles, elle recherche les formules simples capables d'être entendues par le peuple. En ce sens, elle est un manifeste politique parfaitement intelligible et cohérent.

2. Les quatre droits inaliénables de l'homme

Sur le fond, la Déclaration de 1789 énumère plusieurs principes qu'elle entend faire entrer dans le droit positif. Elle énonce tout d'abord, dans son article 2, les droits essentiels de la personne : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

La liberté individuelle est le trait essentiel de la nature humaine. Elle « consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (art. 4). La seule borne qui lui est reconnue est la liberté des autres : aucun individu ne peut exercer sa liberté en portant atteinte à celle d'autres individus. La loi ne peut en aucun cas la restreindre. La Déclaration entend ainsi assurer la protection de l'autonomie individuelle contre toutes les intrusions extérieures. Comme la Déclaration américaine, elle donne à la liberté un « statut négatif » (G. Jellinek) : son exercice ne repose pas sur un engagement actif (comme la coopération sociale ou l'intervention d'une autorité publique) ; elle suppose simplement l'absence d'ingérence dans les relations sociales et la préservation de la vie privée.

De la liberté comme valeur centrale découlent tout un ensemble de droits dérivés : la liberté d'aller et venir, la garantie contre les arrestations arbitraires (art. 7), la liberté de conscience et de culte (art. 10), la liberté d'opinion et d'expression (art. 11). Toutes ces libertés proclamées sont censées faire obstacle à la violence exercée sur le corps (pouvoir de police) et sur la raison (pouvoir de censure).

La propriété est considérée comme une condition de la liberté. Droit inviolable et sacré, sa seule limite réside dans la nécessité publique, c'est-à-dire lorsque l'intérêt général l'exige et moyennant une juste contrepartie.

La sûreté (ou sécurité) constitue également le prolongement naturel de la liberté dans la cité. Elle constitue un droit naturel dans la mesure où aucun homme, quelle que soit sa condition, ne doit être inquiété physiquement. Mais elle est aussi un droit du citoyen puisque le contrat à l'origine de la société politique a pour principale motivation la recherche de la sécurité. Il est donc logique que la protection des individus relève de la responsabilité du

gouvernement.

Quant à la résistance à l'oppression, elle constitue un recours ultime accordé au peuple lorsque le gouvernement perd de vue le bien public et bafoue les droits naturels. Elle n'est pas un droit effectif qui, comme la liberté, peut être exercé dans la société nouvelle : elle est le seul droit qui reste lorsqu'il n'y a plus de liberté.

3. L'égalité en droits

Comme on l'a vu, les révolutionnaires défendent le principe d'égalité pour justifier la rupture avec la société d'Ancien régime. Pour les élites bourgeoises, en effet, ni la naissance ni le statut social ne peuvent justifier l'existence de privilèges. D'une manière plus générale, les distinctions sociales nuisent à la liberté, car elles ne profitent qu'à une infime minorité et écrasent ceux qui en sont démunis. Selon cette conception, la liberté, pour être effective, exige l'égalité. C'est tout le sens de l'article 1^{er} de la Déclaration : « les hommes naissent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ».

Néanmoins, pour les députés de 1789, l'égalité n'est pas un attribut naturel de l'homme. Dans « l'état de nature », les individus ne naissent pas égaux : ils ont des particularités et des capacités qui diffèrent (comme la taille, le genre, les aptitudes physiques ou intellectuelles, etc.). L'égalité n'est donc pas un droit imprescriptible cité à l'article 2. Elle est simplement un idéal philosophique et politique : si la société doit mettre en œuvre l'égalité, c'est parce que celle-ci est perçue comme une condition nécessaire à la protection des autres droits.

De surcroît, les rédacteurs de la Déclaration de 1789 ne souhaitent en aucun cas promouvoir l'égalité des conditions, comme la rue l'exigera quelques mois plus tard. L'État doit certes interdire les inégalités injustes : celles qui ne profitent qu'à la minorité qui domine arbitrairement la société. Mais il n'a pas vocation à gommer les inégalités inscrites dans la nature. Tout logiquement, il ne doit pas empêcher les inégalités de richesse qui sont le fruit des différences d'aptitude naturelles.

L'idéal défendu par la Déclaration est celui d'une « égalité des droits ». Celle-ci protège en premier lieu l'individu contre les décisions iniques, ce qui suppose que tous les individus sont égaux devant la loi et la justice (art. 6 : « la loi doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse »). L'égalité

juridique offre en second lieu à tous les individus, quel que soit leur rang social, la même chance d'accéder aux dignités, places et emplois publics « selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents » (art. 6). Enfin, l'égalité suppose que tous les citoyens soient égaux devant l'impôt : chaque citoyen doit contribuer aux dépenses publiques en fonction de sa capacité à participer (art. 13).

Au total, la grande force de la Déclaration est de concilier ainsi deux valeurs qui apparaissent antinomiques dans leur principe. Là où la liberté considère les hommes comme des êtres autonomes, séparés, là où elle porte en elle le risque d'une société divisée et inégalitaire, l'égalité réintroduit les fondements d'une unité sociale en rappelant que les inégalités naturelles ne sauraient se prolonger dans l'ordre politique.

4. L'organisation du pouvoir

La Déclaration de 1789 présente cette originalité de ne point s'arrêter à la proclamation des droits individuels. Elle énonce que ceux-ci ne peuvent être protégés que dans un système dont l'organisation politique empêche toute concentration excessive du pouvoir. Elle expose pour cela deux grands principes.

La Déclaration affirme que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (art. 3). La protection des droits et la recherche du bien commun supposent ainsi de reconnaître la nation comme source du pouvoir. L'innovation est de taille : la Déclaration lie définitivement, dans une vision philosophique d'ensemble, l'ordre de la nature humaine (celui des droits inaliénables) et l'ordre politique artificiel (qui découle du contrat social). La protection des droits naturels est même la première fonction du pouvoir politique comme le rappelle l'article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ».

La Déclaration avance un second principe touchant l'organisation des institutions politiques : le principe de la séparation des pouvoirs (art. 16). Reprenant les intuitions de Locke et de Montesquieu, les députés voient en effet dans la monarchie — i.e. le pouvoir d'un seul — la source principale du despotisme. Il appartient donc de diviser le pouvoir en plusieurs entités détentrices de compétences distinctes (délibérer, exécuter, juger) et capables de s'arrêter l'une l'autre. Cette exigence, bien que solennellement proclamée en 1789, n'inspirera guère les élites au pouvoir durant la Révolution française. Il

faut attendre la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe (1830) pour qu'un vrai régime de séparation des pouvoirs soit instauré. Les États-Unis, en revanche, l'appliquent à leurs institutions dès l'adoption de leur constitution (1787).

C. Les prolongements et interprétations des droits de l'homme

Le processus révolutionnaire engagé en 1789 débouche quatre ans plus tard sur la Terreur du Comité de salut public. C'est dire que la portée de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen ne doit pas être recherchée dans ses effets politiques immédiats. Son impact est plus diffus et plus tardif. La Déclaration fonde les grands principes qui inspireront la construction démocratique en France aux XIX^e et XX^e s., ainsi que les dirigeants des nombreux États souhaitant adopter une constitution protectrice des libertés.

1. Une proclamation éphémère

La Déclaration est la principale source d'inspiration de la constitution de 1791 (elle est reprise dans son préambule). Elle est néanmoins abandonnée en 1793 par les conventionnels de la Montagne. Ceux-ci rédigent une nouvelle déclaration. Contrairement à celle de 1789, la Déclaration de 1793 reprend les fondements égalitaristes défendus par la doctrine robespierriste. Elle place le bonheur commun en tête de ses articles, affirme que « tous les hommes sont égaux *par la nature* », substitue le principe de la souveraineté *populaire* à celui de la souveraineté nationale, proclame le droit au travail pour tous et transforme le droit de résistance en droit à *l'insurrection*. Le texte ne survivra pas à la chute de Robespierre et des siens. Les députés thermidoriens s'affaireront à la rédaction d'une nouvelle Déclaration, adoptée en 1795, marquant une nouvelle inflexion vers les positions du libéralisme bourgeois. L'article 1^{er} du texte de 1789 (qui proclamait « l'égalité en droits ») n'y est pas repris ; des « devoirs » du citoyen sont adjoints aux droits ; enfin, la propriété est conçue comme le

ciment de la « société civilisée ».

2. Thomas Paine, défenseur international des droits de l'homme

Comme La Fayette, Thomas Paine (1737-1809) participe à l'insurrection américaine avant de venir soutenir la révolution en France. Né dans une famille de Quaker anglaise, il s'installe en Amérique et y devient journaliste. Il y publie le *Sens commun* (*Common Sense*, 1776) où il prend le parti de l'indépendance des colonies. Le succès de l'ouvrage lui assure une notoriété immédiate. Paine s'engage alors dans la guerre d'indépendance aux côtés des Insurgés emmenés par Georges Washington. Il rédige la constitution démocratique de Pennsylvanie.

Au moment où éclate la Révolution française, Paine séjourne en Europe. C'est en sa qualité de pamphlétaire qu'il se fait alors connaître. Il publie en 1791-1792 une réponse virulente, *Droits de l'homme*, aux propos de son concitoyen Edmund Burke qui, dès les premières heures de la Révolution, a fustigé la Déclaration de 1789 (*Réflexions sur la Révolution de France*, 1790). D'une plume acérée, Paine y condamne les despotismes monarchiques et tous les privilèges fondés sur l'hérédité. C'est le gouvernement aristocratique héréditaire qui, selon lui, corrompt les hommes et favorise l'ascension de gouvernants incapables, choisis au seul motif d'être « bien nés ». C'est ce même gouvernement qui conduit inéluctablement aux expériences guerrières et aux dépenses publiques superflues. Incapable de rechercher le bien public, sa survie repose sur la manipulation du peuple à l'aide de doctrines irrationnelles, notamment la parole de Dieu.

Paine soutient avec enthousiasme les droits de l'homme, en particulier l'égalité et la liberté. Comme il l'avait fait en Amérique, il défend, dans un style simple, le principe de la souveraineté du peuple et son droit de se révolter lorsqu'il juge qu'il est asservi par un despote. Sa proposition la plus originale concerne la mise en place d'un système d'aide publique en faveur des classes populaires afin de lutter contre l'indigence et assister les personnes démunies dans des domaines comme la santé, la natalité ou l'éducation. Il imagine ainsi, avant l'heure, les bases d'une intervention sociale des pouvoirs publics.

Enfin, hostile au régime monarchique, Paine est favorable à un système républicain prenant référence sur le modèle américain. Il reste toutefois modéré dans ses propositions et se prononce, comme de nombreux députés, en faveur d'un gouvernement représentatif encadré par une constitution préalablement approuvée par le peuple. Il est reconnu « citoyen français » par décret en 1792,

avant d'être élu député de la Convention (1792-1793). Mais son opposition à l'exécution du roi et son hostilité à l'idée d'une république populaire le conduiront en prison sous la Terreur (affaire dite de la « conspiration de l'étranger »). Il échappera de peu à l'échafaud. De retour aux États-Unis en 1802, il y mourra quelques années plus tard.

3. L'inscription de la Déclaration de 1789 dans l'ordre constitutionnel

Claire, concise et modérée dans ses principes, la Déclaration de 1789 constitue en France, au milieu du XIX^e s., l'une des principales sources d'inspiration du camp « républicain ». Le préambule de la constitution de 1848 (II^{de} République) reprend les droits individuels de 1789, auxquels il ajoute les premières bases d'un droit social. Les lois constitutionnelles de 1875 (III^e République) ne font pas référence au texte de 1789 (elles sont adoptées à un moment où les assemblées françaises sont fortement divisées entre monarchistes, conservateurs et républicains progressistes). La Déclaration inspire toutefois la grande majorité des députés républicains dans les années 1880-1890, puis les radicaux et les socialistes ralliés au parlementarisme au début du XX^e s. Les préambules des constitutions de 1946 (IV^e République) et de 1958 (V^e République) font directement référence à la Déclaration de 1789. Ils lui redonnent ainsi une dimension solennelle, mais sa portée juridique reste alors encore incertaine. Ce n'est que dans les années 1970, sur l'initiative du Conseil constitutionnel, qu'est reconnue la pleine valeur juridique de la Déclaration, désormais intégrée au « bloc de la constitutionnalité » (ensemble des sources juridiques auxquelles recourent le Conseil pour apprécier la constitutionnalité des lois).

Bien avant d'être consacrée par le droit positif, la Déclaration de 1789 est apparue insuffisante. Dès le milieu du XIX^e s., elle est critiquée dans les milieux socialistes et ouvriers pour son caractère abstrait et son incapacité à combattre les injustices liées aux inégalités économiques et sociales. Beaucoup dénoncent en effet l'existence de droits individuels parfaits dans leur principe, mais qui ne sont concrètement d'aucun profit pour les plus pauvres. Ces droits sont incapables, notamment, de protéger les ouvriers et petits artisans dont la position sociale misérable ne leur permet pas de défendre leurs libertés fondamentales. La critique s'accroît à la fin du XIX^e s., au moment où les mouvements ouvriers

commencent à s'organiser en syndicats et fondent les premiers partis socialistes. De nombreux dirigeants révolutionnaires souhaitent alors la reconnaissance de droits économiques ou sociaux considérés comme des « créances » face aux pouvoirs publics : contrairement aux droits naturels qui protègent l'individu *contre* les empiètements de l'État, les « droits-créances » impliquent au contraire une intervention de ce dernier pour corriger des inégalités. La critique la plus virulente est formulée par les communistes ralliés aux thèses marxistes-léninistes après la révolution russe de 1917. Face aux « libertés formelles » de la société libérale, qui sont incapables d'assurer l'émancipation sociale et économique de la classe ouvrière, le marxisme-léninisme en appelle à la défense des « libertés concrètes » qui tiennent compte de la misère humaine et des rapports de domination économique.

Soumis à des critiques récurrentes, les droits de 1789 ont été progressivement complétés par une seconde « génération » de droits : les « droits sociaux ». Ceux-ci se distinguent des droits naturels en ce qu'ils ne sont pas rattachés à une intemporelle nature humaine. Ils sont au contraire des droits « situés » : ils se dégagent de l'état des rapports sociaux à un moment donné. Ils sont aussi des droits « collectifs » dans la mesure où ils doivent profiter à des catégories sociales identifiées, et non à l'individu abstrait. Ils sont enfin des droits « positifs » — au sens contraire de « négatif » — dans la mesure où leur réalisation requiert une intervention active des autorités publiques.

En France, ces droits ont été reconnus dans le contexte favorable de l'état-providence. Progressivement entrés dans la loi sous la III^e République (droit à l'enseignement gratuit et laïque en 1881-1882, liberté syndicale en 1884, amélioration de la législation du travail entre 1898 et 1910, droit de manifestation en 1935, réformes du Front populaire en 1936), ces « droits économiques et sociaux particulièrement nécessaires à notre temps » ont été inscrits dans le préambule de la constitution de 1946 (droit au travail, droit syndical, droit de grève, droit à la santé, droit à l'instruction). Ils entendent garantir le « plein développement physique, intellectuel et moral » de la personne. Cette reconnaissance constitutionnelle consacre l'idée que la « démocratie politique », promue par les droits du citoyen de 1789, ne peut être approfondie que si elle est accompagnée d'une « démocratie sociale » dans laquelle tous les individus doivent pouvoir subvenir à leurs besoins essentiels. Il reste que la tradition française, contrairement à celle d'autres États, n'est guère favorable à la proclamation constitutionnelle des droits concrets. Le préambule de la constitution de 1958 est muet à leur égard et se contente d'un renvoi à celui de 1946.

4. Les prolongements internationaux : la Déclaration universelle de 1948 et la Convention européenne de 1950

Au XIX^e s., la Déclaration de 1789 est reprise par les élites libérales qui prennent la tête des mouvements nationalistes en Europe et en Amérique latine. Elle inspire la rédaction de nouvelles constitutions, en particulier la constitution belge de 1831 qui devient un modèle pour l'ensemble des autres constitutions libérales (Espagne, Portugal, Grèce, Piémont, Roumanie). Peu à peu, la Déclaration de 1789 devient un texte de référence à partir duquel sont rédigées de nombreuses chartes des droits. Elle reçoit, au lendemain de la Seconde guerre mondiale, la reconnaissance des grandes puissances victorieuses de l'Allemagne nazie. Le 10 décembre 1948, cinquante États (tous signataires de la Charte des Nations Unies) adoptent la Déclaration universelle des droits de l'homme. Celle-ci définit les droits individuels, les libertés publiques, les droits économiques, sociaux et culturels de « tous les membres de la famille humaine ». L'innovation de la proclamation de 1948 est la reconnaissance d'un « droit à la culture », acte politique destiné à rallier le soutien d'États du tiers-monde dont beaucoup sont des régimes autoritaires (établis après la première décolonisation des années 1920-1930) peu enclins à défendre l'idée démocratique. Ainsi, si les droits *naturels* sont bien reconnus par ces États comme universels, la reconnaissance des droits *civiques* reste pour eux conditionnée par la culture politique et religieuse de chaque pays.

En Europe, la Convention européenne des droits de l'homme est adoptée à Rome, le 4 novembre 1950, par une quinzaine de pays. Elle est aujourd'hui reconnue par l'ensemble des États appartenant au Conseil de l'Europe (organisation fondée en 1949 pour renforcer la coopération politique des États et assurer une meilleure protection des libertés fondamentales). Sur le fond, la charte reprend l'ensemble des « libertés classiques » du XVIII^e s. (droit à la vie, à l'intégrité physique, à la sûreté, au respect de la vie privée, liberté d'opinion, égalité devant la justice, interdiction de l'esclavage), auxquelles elle associe les droits du citoyen (droit de vote, liberté de réunion, d'association et d'expression). Les droits-créances n'y sont pas mentionnés. On le voit, l'originalité de la charte ne réside pas dans les libertés reconnues. Elle tient bien plus aux mécanismes de contrôle et de sanction que le Conseil de l'Europe a su mettre en place pour garantir aux citoyens la protection effective de leurs droits fondamentaux. La Convention a prévu en effet deux formes de recours en cas de violation de ces droits : un recours juridictionnel devant une Cour européenne des droits de l'homme (créée en 1959) et un recours politique devant un Comité

des ministres.

§ 2. LA SOUVERAINETÉ CONFISQUÉE ? LA THÉORIE DU GOUVERNEMENT REPRÉSENTATIF

Pris dans l'élan révolutionnaire de l'été 1789, les élites du tiers état réunies en Assemblée nationale abolissent les privilèges et proclament la souveraineté du peuple. Une fois le coup de force réussi, le travail constitutionnel qu'ils entreprennent durant deux longues années ne peut éviter une question épineuse : quelle place doit-on accorder à la volonté générale dans la nouvelle constitution ? Pour rompre avec l'Ancien régime, les constituants sont enclins à faire du peuple la « source » du pouvoir. Mais il n'est guère envisageable, à leurs yeux, de défendre le principe d'un gouvernement populaire. Les députés bourgeois font donc face à un problème intellectuel de taille. Ils doivent concilier deux idées contradictoires : d'un côté, la nécessité de faire valoir le principe de la souveraineté du peuple ; de l'autre, la volonté de défendre une conception de l'ordre politique qui protège le rôle des élites représentatives dans la conduite des affaires publiques.

A. Les élus, juges du bien commun

On a vu que l'idée de nation sert, en 1789, à faire « descendre la souveraineté du ciel vers la terre ». Il serait toutefois naïf de croire que cette idée traduit la volonté unanime des élites du tiers état de donner le pouvoir au peuple. Certes, les nouveaux députés entendent mettre fin à l'ordre social traditionnel. Mais ils sont animés par le sentiment profond de constituer la seule élite capable de gouverner.

1. L'élitisme bourgeois et la méfiance envers le peuple

Pour comprendre la genèse du gouvernement représentatif, il faut revenir à un simple constat historique : en juillet 1789, ceux qui se proclament « représentants de la nation » ne sont pas prêts à promouvoir une république sociale faisant appel à la participation directe du peuple. Entre les classes populaires et les représentants bourgeois, un fossé économique, social et même culturel n'a cessé de se renforcer tout au long du siècle. D'un côté, la masse des paysans, des boutiquiers et des artisans vit dans la plus grande pauvreté. Elle subit de plein fouet la crise économique des années 1780. De l'autre, les négociants enrichis par le commerce rivalisent avec la noblesse terrienne ; les hommes de lois contrôlent la justice ; les savants et les philosophes jouent les premiers rôles dans les milieux où se forment les idées nouvelles (salons philosophiques, sociétés de pensée, loges maçonniques, parlements et académies). L'ambition politique de ces élites roturières est de plus en plus palpable : acquises aux idées de Locke et de Montesquieu, elles réclament l'abolition des privilèges et une meilleure représentation face au roi. En 1789, elles mettent immédiatement en place un système parlementaire et s'arrogent le pouvoir constituant. La proclamation de la souveraineté du peuple est vue alors à la fois comme une condition pour la protection des libertés et comme une exigence tactique pour abattre les institutions féodales.

Les députés sont conscients des conséquences d'une application stricte de cette dernière idée. Aussi, ils avancent plusieurs arguments pour en limiter la portée lors des débats au sein de l'Assemblée constituante.

L'argument est d'abord sociologique : un régime populaire apparaîtrait impossible dès lors que la population vivant sur le territoire français ne forme pas une entité homogène. Ce que les philosophes appellent le « peuple » est en réalité une masse inorganique, protéiforme. Aucune expression politique unitaire ne peut en émaner. « Le peuple dispersé n'est pas un corps organisé, il n'a ni un vouloir, ni une pensée, ni rien comme un » lance Sieyès à l'Assemblée. Or, seul un corps politique uni est capable de vivre dans la concorde, d'exprimer une volonté générale (qui suppose l'unanimité) et de rechercher le bonheur de la société (qui implique de poursuivre un intérêt commun distinct des intérêts particuliers). À l'inverse, un corps éclaté et inorganisé, soumis à des conflits internes incessants, n'a aucune existence politique. L'argument de Rousseau, selon lequel seule une communauté réduite peut se gouverner par la démocratie, est d'ailleurs mobilisé par les constituants pour étayer cette vision : les Français sont à l'évidence trop nombreux pour délibérer dans une même assemblée.

Au constat sociologique se mêlent des arguments moraux, révélateurs de l'état d'esprit des députés bourgeois. Le peuple inspire à ses représentants une grande méfiance. Il apparaît même dangereux pour des raisons qui peuvent varier. Premier argument : le peuple est une masse indécise et capricieuse qui n'a ni l'expérience ni la hauteur de vue nécessaire pour s'occuper des affaires publiques. Soumis à des réactions brutales et imprévisibles, il conduit forcément à une vie politique instable. Les assemblées populaires, quant à elles, sont bien incapables de prendre des décisions unanimes. Elles sont des lieux où les intérêts corporatifs s'opposent. Leurs avis changent au gré des majorités. Second argument : la masse des plus pauvres est trop avide de réformes sociales pour pouvoir rechercher le bien commun. Ses porte-parole sont intransigeants. Ils entendent réduire toutes les inégalités sociales, y compris celles qui découlent de la nature. En cherchant à défendre les pauvres contre les riches, ils risquent ainsi tout simplement de mettre en cause l'ensemble des libertés (et notamment, parmi celles-ci, la propriété). Autrement dit, donner le pouvoir au peuple, c'est prendre le risque de remplacer l'absolutisme monarchique par un despotisme populaire. C'est aussi prendre le risque de déclencher une révolution sociale, alors que les députés de 1789 se contenteraient bien d'un simple changement institutionnel. Troisième argument : le peuple, une fois au pouvoir, peut facilement se laisser déposséder de sa souveraineté si un tyran lui accorde quelques faveurs, comme le montre l'exemple des cités antiques. Montesquieu le notait déjà au milieu du siècle : « Le malheur d'une république, c'est lorsqu'il n'y a plus de brigues ; et cela arrive lorsqu'on a corrompu le peuple à prix d'argent : il devient de sang-froid, il s'affectionne à l'argent, mais il ne s'affectionne plus aux affaires : sans souci du gouvernement et de ce qu'on y propose, il attend tranquillement son salaire » (*De l'esprit des lois*, I, livre II, 2).

Enfin, il ne faut pas oublier qu'un grand nombre de députés sont des représentants des Lumières, rationalistes convaincus, philosophes, mathématiciens, économistes physiocrates ou hommes de loi. Pour ces élites éclairées, la politique doit être guidée par la raison. En d'autres termes, l'instruction est la condition indispensable du bon gouvernement. Or, la masse populaire est essentiellement composée d'ignorants aveuglés par les superstitions et réfugiés dans les traditions. Certes, les députés adeptes de l'Encyclopédie sont convaincus de la nécessité d'offrir une meilleure éducation au plus grand nombre, afin d'étendre la liberté. Mais ils considèrent aussi que le peuple du XVIII^e s. n'est pas encore sorti de l'obscurantisme dans lequel l'a plongé la société chrétienne. Pour cette raison, celui-ci doit encore être guidé dans ses choix, ce qui justifie de confier le gouvernement aux esprits les plus

éminents.

En France, le marquis de Condorcet, Antoine Barnave ou Georges Cabanis sont représentatifs de cette bourgeoisie élitiste confiante dans les lumières de la raison. Pour Barnave, « le peuple est souverain ; mais, dans le gouvernement représentatif, ses représentants sont ses tuteurs, ses représentants peuvent seuls agir pour lui, parce que son intérêt est presque toujours attaché à des vérités politiques dont il ne peut avoir la connaissance nette et profonde » (*Discours du 31 août 1791*). L'homme le plus en vue en 1789, l'abbé Sieyès, est également l'un des ardents défenseurs de cette conception. Certes, il affirme en bon révolutionnaire hostile à la noblesse : « nous ne pouvons être libres qu'avec le peuple et par lui » (*Qu'est-ce que le Tiers état ?*, 1789). Mais c'est pour mieux rappeler à l'assemblée, quelques mois plus tard, que « la plupart de nos concitoyens n'ont ni l'instruction, ni les loisirs nécessaires pour vouloir décider eux-mêmes des affaires publiques [...]. C'est pour l'utilité commune qu'ils nomment des représentants bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général et d'interpréter à cet égard leur propre volonté » (Assemblée nationale, 7 sept. 1789). On retrouve la même attitude outre-atlantique, chez les auteurs du *Fédéraliste* (1787-1788) : Alexander Hamilton, James Madison et John Jay. Pour ces trois « pères fondateurs » des États-Unis, seul un pouvoir fort dirigé par les élites est envisageable (un pouvoir concentré dans l'exécutif pour Hamilton, représenté par le parlement pour Madison). Cet esprit est largement partagé, enfin, dans l'Angleterre du XVIII^e s. où les élites (qui associent l'ancienne noblesse et la grande bourgeoisie) sont rétives à toute reconnaissance d'un rôle actif du peuple dans la vie du royaume.

Si elles ne se recoupent pas forcément, tous ces argumentations convergent vers une même conclusion : seuls des élus disposant d'un certain niveau de richesse et d'instruction peuvent gouverner, puisqu'ils ont fait la preuve de leurs capacités supérieures (par leur réussite sociale), ont le temps nécessaire pour se consacrer aux affaires communes (grâce à leurs rentes) et n'ont aucun intérêt à défendre leur intérêt égoïste (puisque leur richesse est acquise). Pour les hommes de 1789, cet élitisme n'est pas synonyme d'injustice sociale. Bien au contraire, il repose sur une « distinction sociale » qui est, selon eux, l'exact envers des privilèges d'Ancien régime. Les privilèges étaient des inégalités institutionnalisées : ils profitaient à une caste fermée, transmis à des hommes qui, pour la plupart, n'avaient aucun mérite sauf celui de « bien naître ». À l'inverse, l'élitisme bourgeois repose sur le talent de quelques-uns, parvenus à se distinguer grâce à leurs aptitudes naturelles. Il n'est pas transmissible par l'hérédité : il est donc largement ouvert à tous ceux qui ont du génie et n'établissent

pas de discrimination durable dans la société.

2. La distinction du peuple et de la nation

Pour sortir de l'ambiguïté entre la revendication de légitimité populaire d'un côté et la volonté de fermeture politique de l'autre, les députés français recourent à la distinction, purement intellectuelle, entre le peuple et la nation. On l'a vu, la distinction apparaît déjà sous la plume des encyclopédistes. Mais Sieyès en fait un élément clé de sa nouvelle théorie de la souveraineté. Son raisonnement est construit en deux temps, l'un philosophique, l'autre politique.

Il note tout d'abord qu'en raison des multiples divisions qui traversent la société, le « peuple » (i.e. l'ensemble des individus et des groupes disséminés vivant sur le territoire du royaume) ne présente pas de visage unitaire. Cette hétérogénéité le rend indiscernable. Or, la souveraineté suppose l'unité. La seule solution, pour que le peuple puisse être proclamé souverain, est d'en construire une définition intellectuelle qui lui donne une unité et une identité. Sieyès propose alors de considérer le peuple non pas dans sa dimension sociologique, mais comme une personne morale, appelée « nation ». Incarnation symbolique du peuple, entité abstraite et imaginaire, la nation ne reflète pas la diversité sociale. Elle est une totalité homogène se substituant à la réalité physique de la société qui n'est pas représentable. C'est à partir du moment où la nation est considérée comme distincte du peuple réel, qu'elle peut devenir le corps politique de la nouvelle société.

L'intérêt d'une telle construction, on s'en doute, ne réside pas dans la subtilité interne du raisonnement. Il est bien plus dans les conclusions politiques que Sieyès en tire pour penser l'organisation concrète du nouveau régime. Dans le dernier chapitre de *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Sieyès délaisse ses grandes formules pour s'interroger sur le projet institutionnel qui doit succéder à la monarchie d'Ancien régime. Sa démonstration est simple. La nation étant une personne morale dénuée d'existence physique, il convient de rechercher le moyen de la faire exister concrètement dans la vie politique. Elle ne peut exister que par l'intermédiaire de « représentants » chargés d'agir en son nom. Ainsi, selon Sieyès, le corps politique unitaire ne prend réellement forme que par le biais de la représentation qui lui est indissociable. La nation et le gouvernement représentatif sont les deux formes consubstantielles d'un même projet politique.

Sieyès donne même une lecture étonnante du lien entre la nation et ses représentants. Pour lui, ce sont les représentants qui font exister la nation, et non

l'inverse. Sans eux, la nation perd son unité. Avec eux, elle devient une réalité concrète. Par eux, elle peut montrer son visage et faire entendre sa voix. En un mot, la représentation donne sens et corps à la nation. « Seule la représentation est le peuple réuni, puisque l'ensemble des associés ne peut pas se réunir autrement [...] L'unité commence là. Donc rien n'est au-dessus de la représentation, elle est le seul corps organisé » écrit Sieyès.

3. La souveraineté nationale contre la souveraineté populaire

La théorie de la « souveraineté nationale » est édiflée en 1789 et devient la source d'inspiration des constitutions de 1791, 1795 et 1799. Elle est combattue par les Montagnards et la sans-culotterie parisienne, tenants d'une « souveraineté populaire » qui inspirera la constitution de 1793. Sa portée est considérable dans la mesure où, encore aujourd'hui, elle reste le principal élément doctrinal justifiant le modèle de la démocratie représentative.

La conception bourgeoise de 1791 : la souveraineté nationale

Selon la thèse de Sieyès, la souveraineté n'appartient pas au peuple, en tant que rassemblement d'individus, mais à la nation, en tant que personne morale singulière, qui l'exerce par la voie de ses représentants. La souveraineté réside donc dans la collectivité tout entière, prise dans sa totalité et dans sa permanence. Elle n'est pas divisible. Déjà formulé dans la Déclaration de 1789 (art. 3), le principe est repris dans la constitution de 1791 : « la souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » (titre III, art. 1^{er}).

La théorie de la souveraineté nationale débouche ainsi logiquement sur le modèle du gouvernement représentatif. La nation ne pouvant se manifester à travers des institutions populaires, il est nécessaire qu'elle ait un statut juridique définissant les organes représentatifs habilités à s'exprimer en son nom. La constitution est le statut juridique : elle donne une existence institutionnelle à la nation. Les représentants en sont les porte-parole : ils sont chargés d'exprimer la volonté générale. On peut ainsi définir le gouvernement représentatif comme le système dans lequel une minorité de gouvernants censés représenter le corps social dans son ensemble est chargée, en vertu d'une délégation de pouvoir

librement consentie par les citoyens, de parler et d'agir au nom de la nation.

Derrière les idées rousseauistes qui servent de légitimité au modèle, ce sont donc bien les thèses de Montesquieu qui s'imposent dans les premières années de la Révolution. Dans *L'Esprit des lois* (1748), le magistrat bordelais écrit, certes, que « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité ». Mais il rappelle, quelques lignes plus loin, que le régime du plus grand nombre est dangereux : le peuple « saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non : il ne le saura pas [...] Le peuple n'est pas propre à gérer par lui-même » (II, 2). Dès lors, l'aristocrate se prononce clairement en faveur d'un système représentatif : « Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre ; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie [...]. Il y a un grand vice dans la plupart des anciennes républiques : c'est que le peuple avait le droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée » (XI, 6).

Au total, la conception avancée par les bourgeois libéraux est fort habile. D'un côté, elle met à l'écart la personne du roi en proclamant la souveraineté de la nation. De l'autre, elle retire le pouvoir au peuple en attribuant la souveraineté à une personne morale ne pouvant s'exprimer et agir que par la voie de représentants. En pratique, le gouvernement représentatif débouche sur la souveraineté des représentants. Il porte au pouvoir une « aristocratie élective ».

La vision sociale de 1793 : la souveraineté populaire

La théorie de la souveraineté populaire s'inspire directement du projet de Rousseau (voir [section 2](#)). Soutenue par les Montagnards, elle s'oppose en tout point à la doctrine de la souveraineté nationale. Elle suppose que tous les hommes étant égaux en droits, chacun détient une parcelle de souveraineté égale à celle des autres. Autrement dit, la démocratie implique que chaque citoyen participe *directement* et *personnellement* à la formation de la « volonté générale ». À l'inverse, elle disparaît lorsque les mêmes citoyens abandonnent leur part de souveraineté au profit de représentants qui s'en attribuent la libre jouissance. Ce serait mettre en cause le caractère inaliénable de la souveraineté. Rousseau écrit dans le *Contrat social* que « la souveraineté ne peut être représentée pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste

essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point [...]. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi » (III, 15).

Les partisans de la souveraineté populaire, farouches défenseurs de l'égalité sociale, sont logiquement hostiles, sur le principe, à l'établissement d'un système représentatif, car celui-ci spolie les citoyens ordinaires en leur ôtant leur part de souveraineté. Ils militent pour un système de gouvernement populaire permettant au peuple d'intervenir directement, et à tout moment, dans les affaires publiques. Pour des raisons pratiques, toutefois, ils admettent que des représentants puissent être élus à la condition de limiter strictement leur autonomie : chaque citoyen doit participer aux élections (ce qui implique un vote au suffrage universel) ; les consultations électorales doivent être fréquentes et répétées (afin d'éviter que les représentants ne s'approprient la souveraineté) ; enfin, les mandats sont « impératifs » (ils prescrivent à leur titulaire les décisions qu'ils devront prendre ; si les représentants outrepassent ce mandat, le peuple a le droit de les révoquer à *tout moment*).

Ces conceptions sont portées par l'aile radicale des Jacobins qui parvient à s'imposer en 1793-1794. Elles inspirent clairement la constitution « montagnarde » de 1793. La démocratie directe étant alors impossible à mettre en place dans la France révolutionnaire, la constitution se résout à un système de représentation nationale. Mais elle institue le suffrage universel, un scrutin direct et des mandats législatifs particulièrement courts (un an). Le peuple dispose d'un veto sur les questions les plus importantes et les décisions relevant du domaine de la loi sont soumises au référendum. La constitution de 1793 adapte donc la pensée rousseauiste au contexte particulier de la France du XVIII^e s. : elle institue une démocratie « semi-directe ». Elle ne sera jamais appliquée, vite remplacée par la dictature de Robespierre. Elle inspirera néanmoins la plupart des mouvements révolutionnaires « socialistes » des XIX^e et XX^e s. (notamment lors de la révolution de 1848, de la Commune de Paris en 1871, de la révolution russe d'octobre 1917 et du soulèvement spartakiste de Berlin de 1919).

4. Les conséquences de la théorie de la représentation

Les députés français font le choix de l'élection comme mode de nomination des représentants. Ils instituent un contrôle démocratique limité aux périodes électorales. Enfin, ils justifient la limitation du droit de suffrage par la mise en place du cens et le suffrage indirect.

L'élection comme technique de désignation

Le gouvernement représentatif repose sur le principe de l'élection. Les élites politiques, tant en France qu'aux États-Unis et en Grande-Bretagne, se sont en effet ralliées sans réserve à cette technique de sélection des dirigeants. Un tel choix n'est pas sans arrière-pensées.

Il est motivé, tout d'abord, par des considérations politiques. Comme le dévoilent les débats ouverts en France au sein de l'Assemblée constituante, l'élection est perçue comme la meilleure technique pour limiter l'intervention du peuple dans les affaires publiques. Il s'agit, pour les bourgeois libéraux, de bien dissocier le nouveau régime parlementaire de la démocratie antique (où la plupart des représentants étaient désignés par *tirage au sort*, ce qui permettait à tous les citoyens, quel que soit leur statut social, d'accéder aux magistratures). La désignation par tirage au sort est clairement associée, dans l'esprit des constituants, à la démocratie populaire, dans la mesure où elle assure une stricte égalité dans l'accès aux responsabilités. Bien différente, la technique de l'élection présente l'avantage, à leurs yeux, d'être d'inspiration aristocratique. Elle comporte en effet une dimension non démocratique dans la mesure où tout candidat qui veut attirer les suffrages doit généralement avoir déjà prouvé qu'il possède bien les vertus attendues chez un gouvernant. Autrement dit, l'élection permet très rarement aux citoyens ordinaires d'accéder à des responsabilités publiques. Elle favorise ceux qui ont une notoriété plus grande dont témoigne leur fortune ou leur statut dans la société. Elle repose sur la « distinction sociale ».

Sur un plan philosophique, l'élection est considérée de surcroît comme un mode supérieur de désignation dans la mesure où elle suppose, de la part des citoyens, un acte de volonté, un engagement civique. Elle donne une grande légitimité au pouvoir car elle exprime clairement, par le biais du vote, la volonté consentante de chaque citoyen de participer à la société politique. Elle fait aussi appel à la raison humaine. À la différence, le tirage au sort maintient non seulement la communauté des citoyens dans la passivité, mais il confie le pouvoir à des représentants désignés selon les règles du hasard, sans considération pour leur aptitude à gouverner.

L'autonomie des représentants

Dans la théorie du gouvernement représentatif, la fonction des représentants

est d'agir *au nom de* la nation tout entière, en traduisant la volonté générale en lois. Or, la nation étant une personne morale indivisible, les députés ne peuvent l'incarner que de façon collective : c'est l'assemblée prise dans son ensemble qui représente la nation.

Cette conception a deux conséquences importantes qui éloignent un peu plus la théorie du gouvernement représentatif de celle de la démocratie populaire. Tout d'abord, chaque député, pris individuellement, ne représente pas les électeurs qui l'ont élu, mais la nation tout entière. Il ne saurait donc nouer des liens particuliers avec les citoyens de sa circonscription. Comme le rappelle la constitution de 1791 : « Les représentants nommés par les départements ne sont pas représentants d'un département particulier mais de la nation entière » (art. 7). Ensuite, le député n'est pas lié par la volonté du corps électoral. S'il est bien désigné par les électeurs, il n'est pas tenu de suivre leurs exigences, car il n'est pas investi d'un mandat « impératif ». Son mandat « représentatif » lui garantit, entre deux élections, une autonomie de choix vis-à-vis des citoyens. Autrement dit, dans le régime représentatif, le peuple a le droit de désigner ses représentants, mais une fois ces derniers élus, il ne peut interférer dans leurs décisions. C'est ce qu'entend rappeler Condorcet, élu de l'Assemblée législative, dans une formule adressée à ses électeurs : « vous m'avez choisi pour faire ma volonté et non la vôtre ».

L'idée du mandat représentatif n'est pas théorisée en 1789. On la trouve déjà formulée, quelques années avant la Révolution française, dans la lettre de remerciements qu'Edmund Burke adressa en 1774 à ses électeurs de Bristol. Pour le député irlandais, élu à la chambre des Communes, un représentant doit « vivre dans la plus étroite correspondance avec ses constituants [...], mais son opinion formelle, son jugement réfléchi, sa conscience éclairée, il ne doit les sacrifier ni à [ses électeurs], ni à aucun homme, ni à aucune classe. [...] Des instructions impératives, des mandats confiés et auxquels le député est forcé d'obéir aveuglément par ses votes et ses discours [...] sont des choses absolument inconnues aux lois de ce pays [l'Angleterre] [...]. Le Parlement n'est pas un congrès d'ambassadeurs représentant des intérêts divers et hostiles, c'est l'assemblée délibérante d'une nation n'ayant qu'un seul et même intérêt en vue, celui du pays ». Burke affirme ainsi que les décisions prises au nom des électeurs relèvent de la seule conscience du représentant. Il en a seul l'initiative. Ses actes ne peuvent en aucun cas être entravés par les intérêts dispersés s'exprimant dans la société.

Aux États-Unis, la question de la représentation est au cœur du débat qui oppose « fédéralistes » (A. Hamilton, J. Adams, J. Madison) et « anti-

fédéralistes » (T. Jefferson) lors de l'adoption de la constitution de 1787. Jefferson est partisan d'un élargissement du droit de suffrage et d'un gouvernement aux pouvoirs limités, contrôlé par les pouvoirs locaux. À l'inverse, les fédéralistes « hamiltoniens », auteurs de la nouvelle constitution, se prononcent pour un pouvoir fort et indépendant, dirigé par l'élite de la nation américaine. C'est dans ce contexte que James Madison construit une réflexion stimulante sur le gouvernement représentatif qui s'oppose ouvertement à la démocratie jeffersonienne. Dans les articles du *Fédéraliste* (publiés à New York en 1787-1788) où il définit les intentions de la nouvelle constitution, il prend la défense du régime républicain contre le régime monarchique. Il y expose toutefois une vision aristocratique dans laquelle le bon gouvernement est un régime équilibré censé éliminer les inconvénients de la démocratie directe. Les républiques populaires présentent à ses yeux deux failles. Premièrement, elles sont marquées par une instabilité chronique qui fait perdre toute cohérence aux décisions politiques et ne permet pas de conduire une action de longue durée. Deuxièmement, elles révèlent souvent l'impossibilité, pour la minorité, de défendre ses droits face à la tyrannie de la majorité. Pour que la règle de la majorité puisse être appliquée, la solution consiste selon lui à multiplier les partis et à diversifier suffisamment les intérêts dans la société, pour éviter que ne se forme une majorité omnipotente. La solution consiste aussi à confier les principales responsabilités publiques à ceux qui se sont distingués par leur sagesse et leur capacité. C'est à cette condition, combinant principe démocratique et représentation aristocratique, que l'ordre politique américain pourra éviter les dérives observées dans l'histoire des républiques.

Sieyès développe en France une argumentation qui reprend les principaux axes des exposés de Burke et Madison. S'il est partisan d'un transfert de souveraineté du roi vers le peuple, il dénonce aussi avec insistance les défauts insurmontables de la « démocratie brute ». La participation directe du peuple aux affaires publiques a en effet le principal tort, selon lui, de conduire à des dérives autoritaires. Dans le régime démocratique, les libertés ne sont pas protégées. La sécurité de la minorité face à la majorité n'est pas garantie. À l'inverse, dans le système représentatif, les électeurs délèguent la gestion des affaires communes aux citoyens les plus capables. Ils ne sont pas dépossédés de leur souveraineté puisqu'ils conservent le pouvoir essentiel de contrôler régulièrement ses représentants (qui peuvent être révoqués par la voie électorale). Mais ils ne peuvent intervenir directement dans la marche du gouvernement. Toute cette démonstration repose sur une distinction majeure — restée au cœur de la théorie constitutionnelle moderne — entre le « pouvoir constituant » (la nation) et le

« pouvoir constitué » (les organes représentatifs). Elle associe également le geste électoral à un acte de délégation plus qu'à un acte de participation. Elle explique la formule de Sieyès : « l'autorité vient d'en haut, la confiance vient d'en bas ».

Il faut attendre les discussions qui accompagnent la préparation de la constitution de l'an VIII (1799), peu après le coup d'État du 18 Brumaire du général Bonaparte, pour que les députés envisagent de concilier, pour la première fois, la démocratie et le gouvernement représentatif. Ainsi assument-ils désormais, au moins sur le plan intellectuel, l'idée d'une « démocratie représentative », formule rhétorique nouvelle associant deux notions qui, jusque-là, paraissaient contradictoires. Georges Cabanis, membre du groupe des « Idéologues », en définit le fondement dans une formule concise : « Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun » (*Quelques considérations sur l'ordre social*, 1799). Mais c'est le comte Roederer qui, en 1801, en donne la définition la plus limpide : « La démocratie représentative est celle où une partie des citoyens, choisie par l'autre partie, fait les lois et les fait exécuter. Elle est démocratie en ce sens que les représentants sont choisis, sans condition de naissance, par tous les citoyens, sans distinction de naissance ; mais elle est démocratie représentative, et non plus démocratie pure, parce que ce n'est plus le gouvernement de la totalité des citoyens, mais seulement d'une partie des citoyens [...]. Voilà l'idée que nous avons trouvée dans le mot *représentative* ajouté au mot *démocratie* » (*Discours du 4 mars 1801*).

Les conditions restrictives de l'élection : cens et suffrage indirect

Les thèses élitistes formulées en France entre 1789 et 1791 n'incitent pas seulement les députés à défendre la thèse de la représentation. Elles les poussent également, sur un plan technique, à rechercher les moyens de limiter la taille du corps électoral. Elle motive l'adoption du suffrage restreint.

La restriction du suffrage est justifiée par la théorie dite de « l'électorat-fonction ». Celle-ci pose pour principe que la souveraineté appartenant à la nation tout entière, et non à chaque individu en particulier, les citoyens ne possède pas un droit individuel à participer à la vie publique. Le vote perd ainsi son caractère prioritaire : il n'est pas un « droit » réservé à chaque citoyen (ce que revendiquent les partisans de la république populaire) ; il est simplement une « fonction » permettant la désignation de l'Assemblée nationale. Aussi obscure

et limitée soit-elle, cette théorie justifie, pour les députés bourgeois, la restriction du suffrage. La « fonction » du vote peut ainsi être réservée aux citoyens qui présentent les meilleures dispositions pour se prononcer avec raison sur les candidats, c'est-à-dire ceux qui sont instruits et disposent du temps nécessaire pour s'intéresser aux affaires publiques. En pratique, la démonstration sert à justifier la mise en place d'un système électoral « censitaire » qui restreint le droit de vote aux citoyens les plus fortunés (ceux qui sont capables de payer un certain montant d'impôt direct appelé « cens électoral »).

De manière étonnante, le cens reste relativement faible sous la Révolution. En 1791, le système électoral, en imposant un cens égal à trois journées de travail, accorde le droit de vote à 66 % des citoyens dits « actifs », écartant ainsi des urnes 34 % de citoyens « passifs ». Le système est encore plus indulgent sous le Directoire : celui-ci reconnaît 77 % de citoyens actifs (soit 5 millions d'individus). En fait, l'apparente souplesse du suffrage censitaire est sensiblement limitée, durant la Révolution, par une seconde technique de filtrage politique particulièrement efficace : le suffrage indirect. Celui-ci impose alors deux niveaux d'élection : les citoyens actifs élisent des grands électeurs qui désignent à leur tour, lors d'une seconde élection, les députés nationaux. Or, pour pouvoir participer aux élections du second degré, le cens est particulièrement élevé, écartant *de facto* ceux dont la fortune n'est pas considérable.

Après 1799, le maintien d'un large corps électoral (plus de 3 millions de citoyens) n'empêche pas le général Bonaparte d'établir le Consulat à vie, puis de fonder un Empire héréditaire, tous deux approuvés par voie référendaire avec un très large soutien populaire. Utilisé dans un sens purement plébiscitaire, le suffrage sert dès lors à légitimer l'autocratie impériale : contrôlé par le pouvoir, il n'est qu'un instrument au service de la politique de l'empereur. Sous la Restauration (1814-1830), le cens est très sensiblement relevé, limitant le corps électoral à 110 000 personnes et autorisant, pour les plus fortunés, le droit du double vote. Sous la Monarchie de Juillet, malgré la réforme électorale de 1831, le cens limite encore largement le corps électoral (240 000 électeurs en 1846, sur plus de 35 millions d'habitants).

La crainte de l'intervention du peuple dans le gouvernement représentatif est levée en 1848 : le suffrage universel est pour la première fois proclamé. La II^{de} République fait ainsi passer le corps électoral à près de 9 millions de citoyens. La France a alors beaucoup d'avance sur les autres nations européennes. Mais il faudra attendre la III^e République, après la chute du Second empire (1852-1870), pour que le droit de vote commence à être exercé dans de

réelles conditions de liberté... et 1946 pour qu'il soit enfin accordé aux femmes.

Les chambres, quant à elles, restent largement dominées par la grande bourgeoisie dans la première moitié du XIX^e s. Elles s'ouvrent ensuite lentement à de nouvelles catégories sociales (notamment aux professions libérales et, sous la III^e République, aux enseignants). Elles restent toutefois totalement fermées aux couches les plus défavorisées. Le gouvernement représentatif est ainsi devenu le modèle institutionnel dominant, mais il fait l'objet de sérieuses discussions et se trouve même contesté dans les milieux ouvriers.

B. La critique de l'idée de citoyenneté au XIX^e s.

La proclamation du suffrage universel, le 5 mars 1848, crée un espoir sans précédent dans la société française. Il consacre l'idée que la participation du peuple n'est plus incompatible avec la vie parlementaire. Pour la première fois, le législateur français adopte des lois instituant une véritable « démocratie représentative ». La réforme de 1848 est également forgée sur l'idée que la conquête des droits sociaux et économiques peut emprunter une voie politique, dès lors que les nouvelles institutions républicaines s'ouvrent à tous les citoyens, les plus pauvres comme les plus riches. En étant directement représentés par des députés issus de leurs rangs, les ouvriers espèrent en effet que le vote de « lois sociales » leur permettra d'améliorer leurs conditions de vie et d'obtenir des droits face à leurs employeurs. Cette attente est d'autant plus vive que la nouvelle République reconnaît solennellement le droit au travail et la liberté de réunion.

L'aspiration à l'égalité est particulièrement forte en 1848. L'espoir est de courte durée. La division des républicains (entre partisans des réformes et révolutionnaires), puis le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte (2 déc. 1851), suivi du rétablissement de l'Empire (2 déc. 1852), mettent un terme définitif aux ambitions de la « République sociale ». Durant la phase « autoritaire » du Second empire (1852-1858), l'autorité de l'empereur est incontestée. Napoléon III détient la totalité du pouvoir exécutif et l'essentiel du pouvoir législatif. Il reçoit le soutien de l'armée, de la police, de l'Église et des milieux d'affaires. Pour asseoir sa légitimité, il se sert massivement du

plébiscite. Les élections sont étroitement encadrées par l'État (désignation de candidats officiels, contrôle du suffrage, découpages des circonscriptions...). L'opposition parlementaire est réduite à un groupe purement symbolique. Mais le suffrage universel est conservé dans son principe et une chambre impuissante, le Corps législatif, incarne la nation.

C'est dans la phase « libérale » de l'Empire (1858-1870), puis durant les premières décennies de la III^e République que la question de la représentation redevient, sous la poussée du mouvement ouvrier, un sujet central du débat politique. À cette époque, la masse toujours plus nombreuse des travailleurs prend conscience du fossé qui la sépare de la bourgeoisie industrielle et commerçante. La critique ouvrière vise le système parlementaire, accusé de reproduire — et même d'accentuer — dans l'espace public les inégalités observées dans la société réelle. Elle affirme qu'un gouvernement représentatif ouvert aux seules fractions dominantes de la société, incapable de refléter la diversité des intérêts économiques et sociaux, ne peut légitimement revendiquer l'héritage de la Révolution.

1. La prise de conscience de la séparation ouvrière

La période de libéralisation de l'Empire est aussi celle de la prise de conscience, en France, de l'unité du monde ouvrier. Les revendications ouvrières ne s'étaient manifestées jusque-là que lors de protestations sociales violentes qui, pour la plupart, s'étaient soldées par des échecs (révolte des Canuts en 1831, soulèvement de la Croix-Rousse en 1834, révolution de 1848). Dans les années 1860, des délégués ouvriers profitent de l'assouplissement de la politique impériale et d'un embryon de mobilisation socialiste en Europe, pour tenter de mettre en place des organisations professionnelles représentatives et structurer le mouvement ouvrier.

Dès les années 1830-1840, des acteurs du monde ouvrier avaient certes cherché, en dépit des interdictions légales, à prendre appui sur les « sociétés républicaines » (sociétés de pensée, pour la plupart clandestines, où sont imaginés des programmes de réforme). Mais leur action restait limitée et faiblement coordonnée. Au début des années 1860, l'État impérial, qui n'obtient plus le soutien ferme des milieux d'affaires, décide de prêter une oreille plus attentive aux revendications ouvrières. En 1864, il reconnaît un droit de former des « coalitions » (accords réalisés entre des personnes de même condition ayant des buts professionnels communs), ce qui revient à reconnaître un droit

d'association limité, sans accorder le droit de grève. La nouvelle législation constitue une remise en question sérieuse de l'héritage juridique de 1789 (notamment l'interdiction de la formation des corporations de métiers posée par la loi Le Chapelier de 1792). Elle crée surtout un véritable espoir dans les milieux ouvriers : celui de pouvoir s'organiser afin de porter collectivement certaines revendications et sortir de leur situation d'isolement face aux employeurs.

Ainsi sont créées les premières « chambres syndicales » dont la tâche est de protéger les travailleurs contre le chômage. Elles constituent aussi les premiers conservatoires des métiers (par leur rôle dans la transmission des savoirs professionnels). Ces chambres s'ajoutent aux traditionnelles « sociétés de compagnonnage » (faiblement politisées) et aux « sociétés de secours mutuel » (contrôlées par les employeurs). Malgré la Commune de Paris de 1871 (qui réactive la peur d'une guerre civile déclenchée par les mouvements révolutionnaires), la reconnaissance légale des organisations ouvrières apparaît bien vite inévitable. Le 21 mars 1884, sous la pression de Gambetta, les assemblées adoptent la loi Waldeck-Rousseau qui proclame la liberté syndicale, reconnaît le droit des ouvriers de se fédérer en association et consacre pour la première fois le droit de grève. La France voit alors s'ouvrir les premières bourses du travail et fédérations syndicales.

En Grande-Bretagne, le syndicalisme réussit à surmonter l'échec du mouvement « chartiste » qui, entre 1836 et 1847, avait tenté de bâtir une « union des travailleurs » afin d'obtenir des droits économiques et politiques (dont le suffrage universel et le droit d'éligibilité). Dans les années 1860, les unions de métiers (*trade-unions*) font le choix de participer à l'aménagement du capitalisme. Londres devient vite un lieu de rencontre pour des activistes ouvriers de toute l'Europe. C'est là qu'en 1864, des délégués venus de plusieurs pays créent l'Association internationale des travailleurs (la I^{re} Internationale) qui adopte les principales thèses de Marx. La mobilisation en Allemagne est plus tardive mais tout aussi large. Peu après l'unification de l'empire (1871), des associations de travailleurs fondent le premier parti ouvrier d'Europe (congrès de Gotha, 1875).

En France comme en Europe, les ouvriers acquièrent un droit de représentation professionnelle qui protège leurs intérêts, et donc leur liberté. Ils se perçoivent désormais comme une communauté d'intérêts (que l'idéologie de classe véhiculée par le marxisme ne cesse de renforcer). Sur la scène politique, en revanche, le monde ouvrier reste largement exclu de la représentation parlementaire.

2. Le mouvement ouvrier et la conception alternative de la représentation politique

Le mouvement révolutionnaire de 1848 naît dans un contexte de forte crise économique. Il est porté à la fois par la demande populaire de nouveaux droits politiques (notamment le droit de vote, la liberté de réunion ou la liberté de la presse) et le désir de profondes réformes économiques et sociales (reconnaissance du droit au travail, limitation du travail journalier, protection contre les accidents du travail, interdiction du travail des enfants). Ses dirigeants, socialistes et républicains, ont la certitude que la démocratisation politique constitue le préalable à l'amélioration générale des conditions de vie. Autrement dit, l'ouverture des institutions parlementaires, la lutte contre la pauvreté et le combat contre la précarité professionnelle sont pour eux trois démarches inséparables, car elles visent toutes un même but : délivrer le peuple d'une inégalité structurelle qui puise sa source dans la domination du monde bourgeois sur la vie politique et économique. Le suffrage universel constitue la plus grande conquête de 1848. Mais il recèle une profonde ambivalence, car le rêve de la « République sociale » s'évanouit en quelques mois et la France connaît un retour rapide à l'ordre autoritaire impérial. Cet échec complet du programme révolutionnaire ouvre alors, chez les porte-parole du monde ouvrier, l'une des critiques les plus radicales de la théorie de la représentation forgée en 1789.

Les espoirs déçus du suffrage universel

La proclamation du suffrage universel constitue une étape importante dans l'histoire de la construction démocratique en France. Avec la révolution de 1848, les couches sociales les plus modestes peuvent enfin espérer être représentées dans les institutions parlementaires, contrôlées depuis 1830 par la grande bourgeoisie. Les masses paysannes, le prolétariat urbain et la petite bourgeoisie voient s'entrouvrir la possibilité d'envoyer dans les assemblées des représentants qui leur ressemblent et qui pourront défendre leurs intérêts sociaux et professionnels. Les dirigeants du mouvement de 1848 sont persuadés, à cet égard, que le changement d'institutions politiques est une étape décisive dans la lutte contre la misère et la reconnaissance de droits sociaux.

L'espoir est vite déçu : en quelques années, la république sociale dont ils rêvaient s'effondre. À l'évidence, l'établissement du suffrage universel n'a contribué ni à ouvrir la représentation parlementaire aux masses urbaines ni à

améliorer leur condition de vie. Face aux candidatures officielles soutenues par l'État, les candidats issus des rangs ouvriers restent extrêmement rares. Le peuple est donc muet, malgré la voix qui lui a été donnée en 1848. Ses intérêts ne sont pas représentés. Il n'a, de fait, aucune prise sur la vie politique. Un nombre croissant de critiques s'élèvent alors pour dénoncer l'incapacité du suffrage universel à faire sortir la classe ouvrière de son isolement. Elles critiquent en particulier la conception révolutionnaire de la représentation qui interdit aux députés, représentant la nation tout entière, de se faire les mandataires directs de groupes sociaux.

Le « Manifeste des soixante » : l'appel à la séparation ouvrière

La critique ouvrière connaît un essor sans précédent lors des élections législatives de 1863. Au cours de leur préparation, les ouvriers décident pour la première fois d'aligner un peu partout des candidatures d'opposition. Après les désillusions du suffrage universel, ils voient dans cette stratégie électorale la seule manière de défendre efficacement leurs intérêts. Or, malgré la mobilisation, leurs candidatures sont systématiquement écartées par les « comités électoraux » (dont la fonction est de sélectionner les candidats d'opposition) qui leur préfèrent des prétendants « républicains » ou « libéraux ». Au final, les ouvriers n'envoient aucun représentant à la chambre. Cette marginalisation, venue non pas du régime, mais des milieux bourgeois, provoque une rupture politique majeure entre socialistes (désormais clairement associés au monde ouvrier) et républicains (identifiés à la petite et moyenne bourgeoisie), alors qu'ils étaient jusque-là souvent confondus. Une brèche politique est ouverte. Elle ne cessera dès lors de s'accroître.

Le 17 février 1864, soixante ouvriers publient une tribune dans *L'Opinion nationale*, intitulée *Le Manifeste des soixante ouvriers de la Seine*, dans laquelle ils appellent à la formation spontanée de « candidatures ouvrières » aux futures élections. Ils reprennent ainsi l'idée formulée trente ans plus tôt par deux saint-simoniens, Jean Reynaud (« De la représentation spéciale pour les prolétaires », 1832) et Flora Tristan, une idée diffusée par la littérature ouvrière des années 1830 et soutenue par certains socialistes révolutionnaires de 1848 (Louis Blanc et Pierre Leroux). L'égalité devant la loi et la proclamation du suffrage universel n'ayant pas réussi à résoudre la question ouvrière, les « Soixante » condamnent le caractère abstrait des droits proclamés en 1789 et leur incapacité à tenir compte des inégalités réelles qui séparent le monde des « prolétaires » et celui

des « propriétaires ». Ils s'en prennent à la bourgeoisie qui affiche sa supériorité sociale et ignore ostensiblement la misère ouvrière.

Pour Louis Tolain, initiateur du *Manifeste* et candidat malheureux aux législatives de 1863, la seule solution est la séparation de la classe ouvrière et des représentants « bourgeois » (républicains et libéraux), en obtenant une représentation propre du prolétariat au Parlement. Ce faisant, le *Manifeste* formule une critique radicale de la pensée de la Révolution française. D'une part, au niveau de la participation, il souhaite remplacer la citoyenneté de 1789 qui refuse de considérer les différences sociales, par une citoyenneté concrète qui permettrait à chaque classe de la société de s'exprimer de façon collective. D'autre part, au niveau des institutions, le *Manifeste* désire abandonner les principes universalistes de la représentation (qui ne reconnaissent que la nation unitaire), afin de permettre une représentation spécifique du monde ouvrier. Celui-ci, dès lors, serait capable de « faire entendre sa propre voix ».

Le message diffusé par les Soixante est clair. Selon eux, la justice ne sera réalisée que lorsque le régime représentatif sera capable de représenter toutes les sensibilités présentes dans la société et de faire entendre la voix des plus faibles comme celle des plus forts. Il s'agit, en d'autres termes, de sortir de l'abstraction pour donner une réalité à la démocratie : le « bon gouvernement » est forcément un régime à l'image de la société. La démarche est vigoureusement soutenue par Joseph Proudhon pour qui la conception de la nation exposée en 1789 contribue en fait à isoler les citoyens, en les dissociant des communautés auxquelles ils appartiennent. Pour lui, une société ne peut pas être juste si elle est incapable de représenter les « groupes naturels » qui la composent : la classe ouvrière doit donc se séparer.

Le socialisme contre l'ordre parlementaire bourgeois

Ainsi, c'est dans l'opposition au système représentatif instauré en 1789 que se développent les mouvements « socialistes » de la fin du XIX^e s. À partir des années 1870, les représentants du monde ouvrier français se tournent en effet vers la représentation de classe. La rupture avec les courants républicains est consommée. Tout en prenant leur distance avec l'idée de candidatures spécifiquement ouvrières, ils s'affichent comme les plus farouches adversaires de la tradition universaliste républicaine qui, selon eux, fait le jeu de la bourgeoisie. Loin des illusions de 1848, le monde ouvrier désigne son principal ennemi : « l'ordre parlementaire bourgeois ». Désormais, pour ses porte-paroles,

seule une stratégie révolutionnaire peut réellement déboucher sur le changement de société (voir [chapitre 6](#)).

Durant les trois premières décennies de la III^e République, la domination du camp républicain rend impuissante la politique de rupture des socialistes. Dans les années 1880, les républicains opportunistes reconnaissent en effet la liberté syndicale et installent un nouveau régime conciliant système représentatif et démocratie électorale. L'idée d'une « démocratie ouvrière », en quelques années, est confinée dans le domaine de l'utopie politique. Durablement isolés sur le plan politique, les dirigeants socialistes choisissent, après plusieurs scissions dans leurs rangs, de tempérer leur stratégie révolutionnaire au tournant des années 1890-1900. Ils s'ouvrent au monde des employés et des fonctionnaires, sans pour autant cesser de revendiquer la représentation séparée de la classe ouvrière. Certes, ils refusent encore toute alliance électorale avec les « partis bourgeois ». Mais le socialisme français est déjà en transition. Sous l'impulsion de Jean Jaurès, différents courants s'unissent en parti politique en 1905 : ils créent la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière) et, surtout, acceptent de participer aux institutions parlementaires de la III^e République.

La reconnaissance du gouvernement représentatif reste toutefois mesurée et ambiguë. En effet, si les socialistes s'engagent sur la voie du parlementarisme, c'est bien contre mauvaise fortune, pour contrer l'essor du radicalisme (qui rassemble les républicains autour de la laïcité). Le choix est stratégique et non idéologique : il s'agit essentiellement de sortir le mouvement ouvrier de son isolement politique. Le projet idéologique, quant à lui, reste bien révolutionnaire. Les dirigeants socialistes — et avec eux les responsables communistes à partir de 1920 — entendent bien abattre la société capitaliste et bourgeoise. Présents dans les assemblées pour peser sur le cours de la vie politique et exercer un contrôle sur l'État, ils refusent toute participation au gouvernement. Seul le Front populaire, en 1936, décidera la SFIO (mais pas les communistes) à prendre la tête d'un gouvernement et, plus de 50 ans après la création de la III^e République, à reconnaître enfin la légitimité des institutions républicaines.

À la veille de la Seconde guerre mondiale, la tradition universaliste française reste le socle de la représentation. Elle sort même renforcée de l'enracinement du modèle républicain et du combat pour la laïcité. Le gouvernement représentatif reste un « gouvernement d'individus » dont l'objectif est de transcender les différences sociales. Une telle lecture doit cependant être doublement relativisée. D'une part, la création de partis représentant la classe ouvrière, puis leur participation à différents gouvernements, contribuent bien à rééquilibrer le

régime représentatif : l'ordre bourgeois du XIX^e s. cède peu à peu la place à une *démocratie des partis* ouverte aux différentes composantes de la société. D'autre part, dès les débuts du XX^e s., l'État interventionniste s'attache, dans la mise en place de ses politiques publiques, à tisser des liens avec les « professions » et les milieux associatifs. Autrement dit, l'intégration des corps intermédiaires à l'espace public, interdite dans le cadre de la représentation parlementaire, est finalement réalisée par l'administration et ses multiples rouages.

L'élargissement du suffrage et la montée en puissance des partis ouvriers n'entraînent pas pour autant une ouverture démocratique à la hauteur des espoirs de 1848. Certes, l'élection rythme désormais la vie politique, les candidatures sont multiples et ouvertes, l'alternance au pouvoir est fréquente et le rôle du droit s'est sensiblement accru dans le fonctionnement des institutions publiques. Mais la politique reste l'affaire d'une caste dirigeante relativement fermée. Elle est dominée, pour reprendre l'expression de Max Weber, par les « professionnels de la politique », ceux qui font de l'activité politique une profession exercée à plein-temps. Le gouvernement représentatif, aujourd'hui, demeure le fait d'un petit groupe professionnalisé, appelé judicieusement la « classe politique ».

§ 3. LE RALLIEMENT DU LIBÉRALISME À LA DÉMOCRATIE

Malgré la pression exercée par les mouvements révolutionnaires, le XIX^e s. est marqué par la rapide diffusion des idées politiques libérales. Au milieu du siècle, les principes du parlementarisme, du constitutionnalisme et de la séparation des pouvoirs gagnent du terrain en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Scandinavie, en Suisse, dans le Piémont et les pays rhénans. Cette extension des idées libérales ne s'accompagne pas immédiatement d'une ouverture démocratique. En Angleterre où le régime représentatif est en place depuis 1688-1689, l'élitisme est trop fort et les mouvements révolutionnaires trop faibles pour que le jeu politique s'ouvre aux *middle-classes* qui émergent avec l'industrialisation du pays. En France, les élites libérales sont renvoyées dans l'opposition parlementaire sous la Restauration (1814-1830). Elles l'emportent avec l'appui du peuple parisien lors

des journées révolutionnaires de 1830 (les « Trois glorieuses »). La haute bourgeoisie qui prend alors les rênes du pouvoir est profondément élitiste. Elle répugne à évoquer la souveraineté du peuple et, grâce au suffrage censitaire, parvient à tenir la petite bourgeoisie à l'écart de la vie parlementaire. À ses yeux, l'accès à la fonction électorale doit être strictement limité à ceux qui sont prédisposés à l'exercer. Le régime évolue dans les années 1840 vers un libéralisme conservateur et autoritaire (voir [section 4](#)), qui ne voit pas monter la contestation révolutionnaire de 1848. Aux États-Unis, si l'exercice des libertés est constitutionnellement garanti et le suffrage largement accordé, les conceptions autoritaires des « fédéralistes » (mués en Parti démocrate en 1828) restent âprement défendues au Congrès jusqu'à la guerre de sécession (1861-1865). Les États du Sud instaurent de surcroît la ségrégation raciale, malgré l'égalité civile reconnue aux Noirs en 1869. Quant aux Indiens d'Amérique, ils restent exclus de tout droit. Enfin, ailleurs, les libéraux gagnent du terrain, même s'ils restent cantonnés dans l'opposition (Rhénanie, région de Bade, Italie du Nord, Bohême, Espagne) ou subissent la répression des pouvoirs autoritaires (Autriche, Prusse, Russie).

La grande bourgeoisie du XIX^e s. se méfie du peuple. Mais l'idéologie sur laquelle elle s'appuie contient déjà en germe les principes d'une société politique ouverte. La philosophie libérale rompt avec la légitimité de la tradition. Elle condamne les privilèges héréditaires (sauf en Grande-Bretagne). Et surtout, l'idée de liberté constitue en soi une première recherche de l'égalité sur le terrain du droit : tous les hommes, quelle que soit leur condition, naissent « égaux en droits ». Certes, concrètement, cette conception universelle n'efface pas les différences de richesse et d'instruction. Elle n'introduit pas une véritable équité entre les groupes sociaux dans l'accès aux responsabilités publiques. Mais sur le plan des principes, elle défend l'idée d'un système politique ouvert à tous ceux qui le méritent.

C'est en France, dans les années 1820-1830, que des représentants libéraux se prononcent les premiers en faveur de l'extension du suffrage. Ce n'est pas un hasard si la question de la participation se pose ainsi aux libéraux français, car la Révolution a placé la question de la souveraineté au cœur du débat philosophique. Une partie des élites libérales, confrontée à l'autoritarisme de l'Empire, puis aux thèses réactionnaires des « Ultras » pendant la Restauration, puis enfin aux libéraux conservateurs sous la Monarchie de Juillet, a cherché à réhabiliter les idées de 1789. La situation est bien différente en Grande-Bretagne. Depuis la révolution de 1688-1689, le recrutement à la Chambre des Communes reste très élitiste. Au XIX^e s., la constitution d'une classe moyenne

profitant de l'industrialisation de la société y affaiblit sensiblement les groupes révolutionnaires. Dans un pays où la tradition est la source du droit et où le Parlement de Westminster constitue un contrepoids efficace à la Couronne, les libéraux préfèrent reporter leur réflexion vers les questions économiques plutôt que politiques, notamment sous l'influence de l'utilitarisme de Jeremy Bentham.

En France, la conciliation entre le libéralisme et l'aspiration démocratique s'opère lentement. Elle fait l'objet de discussions au début du siècle par Germaine de Staël et Benjamin Constant, au moment où la réaction sévit en Europe. Elle devient l'un des thèmes importants des débats entre les différentes composantes libérales dans les années 1830-1850. C'est en effet au moment où les projets socialistes ou républicains fleurissent, où les classes populaires et la petite bourgeoisie réclament des réformes politiques, où le « printemps des peuples » de 1848 entame encore un peu plus la légitimité des monarchies autoritaires, qu'une partie des élites libérales comprend la nécessité de s'ouvrir à l'idée démocratique. Tocqueville expose alors ses idées sur la démocratie, bientôt relayé en Angleterre par John Stuart Mill.

A. La réhabilitation de l'héritage révolutionnaire

C'est par l'analyse de l'héritage révolutionnaire que quelques libéraux français renouent avec le combat anti-absolutiste. Constant est le brillant théoricien de la liberté. Il puise néanmoins une grande part de son inspiration chez Mme de Staël.

1. Mme de Staël et le commentaire de la Révolution

Philosophe et romancière, Germaine de Staël (1766-1817) incarne bien la transition intellectuelle qui accompagne la fin de la période des Lumières. Elle est proche des esprits éclairés qui voient dans la Raison la condition du progrès et de la liberté (elle côtoie un temps le groupe des « Idéologues »). Mais elle fait aussi preuve, dans son œuvre littéraire et dans ses écrits historiques, d'une inspiration libre, désinvolte, sensible et passionnée qui annonce le mouvement romantique. Convaincue de la justesse du combat libéral, cette fille d'un des

brillants ministres de Louis XVI, Necker, est fascinée par le volontarisme et la mesure des députés de 1789. Mais comme beaucoup de ses contemporains, elle est consternée par la dérive de la Terreur. Dès lors, elle adopte la position commune à la plupart des libéraux français : elle s'intéresse moins aux débats sur la nature du régime qu'au respect des deux piliers essentiels du libéralisme, la protection des libertés et le parlementarisme. Sa ligne de pensée ne dévie pas : la tyrannie, qu'elle vienne d'un homme ou du peuple, est l'ennemie à combattre. Cette position lui vaudra d'être chassée de France en 1803 par Napoléon. Elle se réfugie en Suisse (à Coppet) où elle forme avec quelques amis (dont Constant) le « cercle de Coppet », un groupe d'intellectuels décidés à lutter contre le césarisme napoléonien. Malgré son hostilité sincère à la contre-révolution, elle approuve sans enthousiasme le retour des Bourbons en 1814, notamment parce le roi accepte de signer une charte tenant lieu de constitution.

Sa contribution à la formation de pensée libérale du XIX^e s. n'est pas considérable. L'influence exercée sur les intellectuels de son temps, en revanche, est décisive (en particulier sur Benjamin Constant avec qui elle entretint une liaison mouvementée). On lui doit la distinction entre la liberté antique et la liberté moderne, qui fera la gloire de Constant quelques années plus tard. On lui doit surtout la première analyse prudente et modérée de la Révolution. Elle condamne fermement la dictature de 1793-1794, explicable selon elle par la haine populaire accumulée à l'égard des « puissants ». Mais elle souligne aussi que cette folie si destructrice n'a nullement altéré le ferment de liberté insufflé par les députés de 1789. En rompant avec les privilèges, la Révolution a mis à bas le joug de l'Ancien régime et établi les hautes valeurs morales d'une société plus juste (*Considérations sur la révolution*, posth., 1818). Elle introduit ainsi une appréciation historique dissociant les acquis de 1789 de la période de la Terreur, une distinction qui sera reprise par la plupart des historiens libéraux de la Révolution (Thiers, Mignet, Guizot, Tocqueville). Avec Mme de Staël, l'événement retrouve une légitimité qu'il avait perdue. Après le déchaînement des passions, l'histoire doit naturellement déboucher, selon elle, sur un régime équilibré où le parlementarisme et le respect de la loi constitueront les deux soutiens de la liberté.

2. Benjamin Constant et la liberté des Modernes

Benjamin Constant (1767-1830) est le plus brillant porte-parole de cette génération libérale acquise aux idées de 1789. Sa vie est marquée par une grande

inconstance affective et l'instabilité de ses engagements politiques (républicain sous le Consulat, il multiplie les attaques contre Napoléon sous l'Empire, avant de se rallier à lui durant les Cent Jours, puis réapparaît comme député de l'opposition sous la Restauration). Certains y voient les palinodies d'un homme en perpétuelle quête de vérités ; d'autres un opportunisme de méthode. Par contraste, son œuvre dévoile une très grande fidélité aux principes du libéralisme. D'une rare diversité, ses écrits ont souvent été remaniés au fil des événements. Le principal objectif de Constant est le combat contre le despotisme. Il est l'un des porte-parole du constitutionnalisme : pour lui, seule une « constitution », c'est-à-dire un ensemble de principes et de règles clairement établis s'imposant à tous les dirigeants, peut garantir la liberté. Mais surtout, Constant ne rejette pas par principe la souveraineté du peuple, ce qui en fait le premier artisan d'une conciliation intellectuelle entre libéralisme et démocratie, encore improbable au début du XIX^e s.

La liberté des Modernes

Comme son égérie G. de Staël, Constant est convaincu de la portée essentielle de la Révolution : celle-ci est dans l'histoire le moment où l'idée de liberté a triomphé de l'absolutisme. Et ce mouvement est irréversible. Aussi s'emploie-t-il à construire une réflexion d'ensemble sur la liberté. Sa position est fixée dès 1806 dans ses *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (ouvrage-clé qu'il renoncera à publier). Elle repose sur la distinction majeure entre la sphère privée, domaine de la vie individuelle, et la sphère publique, lieu de la vie en société. Constant écrit ainsi qu'« il y a [...] une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commencent l'indépendance et l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté ». Autrement dit, la liberté est individuelle : elle s'exprime dans la vie privée où l'individu jouit d'une totale autonomie ; elle constitue la frontière au-delà de laquelle la société n'a aucun droit d'intervenir. Elle « n'est autre chose que ce que les individus ont le droit de faire et ce que la société n'a pas le droit d'empêcher ».

En 1806, Constant distingue quatre libertés fondamentales : la liberté d'action, la liberté religieuse, la liberté d'expression, la sécurité. Il ajoutera la « liberté industrielle » (liberté de produire) quelques années plus tard. En revanche, contrairement à ce qu'affirme la Déclaration de 1789, la propriété ne constitue

pas pour lui un « droit naturel », car elle s'applique aux biens et non à l'existence humaine. Elle est un droit, certes, mais régulé par des conventions sociales.

Cette différenciation entre le domaine privé et la vie publique est consolidée plus tard par la célèbre distinction entre la « liberté des Anciens » et la « liberté des Modernes » (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819). Constant l'emprunte à Mme de Staël, mais il lui donne une consistance théorique qu'elle n'avait pas jusque-là. Évoquant les communautés de l'Antiquité grecque, il note que la vie individuelle n'y était pas séparée de la vie sociale. La société y était conçue comme une totalité indivisible. Les hommes n'avaient pas d'indépendance privée : ils étaient soumis à la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont ils faisaient partie. Ils n'étaient que « des machines dont la loi réglait les ressorts et dirigeait les rouages ». L'idée de la liberté, chez les Anciens, était donc particulière : elle consistait à pouvoir participer à la vie politique de la cité. Il s'agissait, pour être bref, de la liberté du citoyen s'engageant dans la société. Cette conception est admirable dans la mesure où elle suppose l'implication de tous. Mais elle est inapplicable dans la société moderne où elle ferait le lit des « censeurs », c'est-à-dire tous ceux qui peuvent s'exprimer au nom de la multitude. Elle est aussi intolérable car, dans le monde moderne, le citoyen a tendance à s'abandonner aux institutions, à autoriser toutes les intrusions dans son existence. Il devient « l'esclave de la nation ».

La conception des Modernes est bien différente. Depuis la découverte de l'individu aux XVII^e-XVIII^e s., l'homme devient une fin en soi. Son existence individuelle prime de plus en plus sur la vie en société. De fait, l'idée de la liberté est désormais associée à la protection de l'autonomie individuelle *face* à la société, plus particulièrement face à l'État. La liberté réside donc dans les garanties accordées aux « jouissances privées ». C'est cette conception que la Révolution a fait triompher. C'est d'elle qu'il faut partir pour repenser la justice sociale et fixer les institutions politiques qui régleront la nouvelle société.

La question du peuple

L'originalité de la doctrine politique de Constant ne réside pas dans son appel à la limitation des pouvoirs de l'État, somme toute assez commune pour un penseur libéral. Elle émerge de sa tentative de conciliation des deux sources intellectuelles de la Révolution, Montesquieu et Rousseau, à un moment où la

plupart de ses contemporains s'efforcent d'oublier le *Contrat social*, livre de chevet des Montagnards de 1793. De *L'Esprit des lois*, Constant retient les principes essentiels : la séparation des pouvoirs et la nécessité de régler le gouvernement par des lois. Mais il en critique un point : l'idée de diviser le pouvoir afin de le limiter apparaît insuffisante, car elle ne borne pas la sphère de compétences du législateur. L'individu reste donc à la merci des risques de tyrannie de la loi. La seule façon de le protéger consiste à déterminer une sphère strictement privée où *aucun* pouvoir, même divisé, ne pourrait pénétrer. Cette sphère est celle des « droits naturels », préservés de toute atteinte en tant qu'ils sont des antérieurs et supérieurs aux lois.

Du *Contrat social*, Constant reprend le principe selon lequel le pouvoir tire sa souveraineté du peuple : « il n'existe au monde que deux pouvoirs, l'un illégitime, c'est la force ; l'autre légitime, c'est la volonté générale » (*Principes...*). La loi est bonne lorsqu'elle est le résultat de la volonté de ceux à qui elle s'applique. Mais là aussi, la théorie rousseauiste fait l'objet d'une critique : en proclamant l'unité de la volonté générale (impliquant que chaque citoyen se plie sans réserve à la décision collective), elle nie la liberté de l'individu. Elle ne peut que déboucher sur le despotisme du peuple : « lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal, en quelques mains qu'on le place ». En un mot, « le peuple qui peut tout est aussi dangereux, plus dangereux qu'un tyran ». Constant établit en conséquence que le bon gouvernement est celui qui parvient à limiter le pouvoir tout en respectant la volonté du peuple, en évitant les excès de l'un ou de l'autre.

Le constitutionnalisme de Constant

En bon libéral, Constant juge que la justice n'est pas une affaire de souveraineté : lorsque le despotisme naît, « c'est le degré de force, et non les dépositaires de la force qu'il faut accuser ». Ainsi, quelle que soit la forme du régime, le bon gouvernement repose sur deux exigences : d'une part, la reconnaissance des droits individuels et leur protection effective ; d'autre part, l'établissement d'une constitution limitant les pouvoirs de l'État. Ces deux propositions sont liées, car le but de toute « loi fondamentale » est bien de protéger les libertés. À ce titre, Constant ne conçoit pas la constitution comme une simple convention écrite : conformément aux idées de l'époque, elle existe *de facto* lorsque les principes essentiels protégeant les droits naturels sont

respectés. Elle disparaît lorsqu'ils sont bafoués. Néanmoins, Constant n'omet pas le versant concret de toute constitution : celle-ci est aussi l'ensemble des règles et des procédures positives chargées de garantir ces principes. L'originalité de Constant, à ce titre, est sa proposition d'édifier un « pouvoir préservateur ». Celui-ci présenterait la particularité de se maintenir à l'écart de l'action de gouvernement et de ne se vouer qu'à l'arbitrage des conflits entre les « pouvoirs actifs » (exécutif et législatif) en contraignant au respect de la constitution. Ainsi entend-il éviter que les systèmes pluralistes n'engendrent des conflits entre les pouvoirs politiques séparés.

B. La genèse intellectuelle de la démocratie libérale

À partir du milieu du XIX^e s., la pensée libérale ne peut plus éluder la question démocratique. Certes, en Europe, les régimes autoritaires sont encore nombreux (Autriche, Prusse, Russie, Espagne, Portugal, France impériale). Mais une partie de plus en plus nombreuse de la classe politique est désormais convaincue que l'histoire des sociétés suit une progression vers l'égalité. Plusieurs gouvernements ont déjà engagé des réformes pour élargir le vote et intégrer la bourgeoisie montante (France en 1830, Belgique en 1831, Grande-Bretagne en 1832), voire pour proclamer l'universalité du scrutin (pour les blancs aux États-Unis en 1828, en France en 1848). Le « printemps des peuples » en 1848, participe amplement à cette prise de conscience, relayée dans les années 1860-1870 par la montée en puissance de la contestation ouvrière. Les jours des monarchies chrétiennes apparaissent désormais comptés.

Dans ce nouveau contexte, certains libéraux prennent leurs distances avec les positions conservatrices de leurs aînés et commencent à s'interroger sur la compatibilité entre la liberté conquise à la fin du XVIII^e s. et l'aspiration croissante à l'égalité. Le désir de participation de tous à la vie publique est-il conciliable avec l'exercice de la liberté ? Et dans l'affirmative, comment protéger concrètement les libertés ? Comment éviter que la nouvelle société égalitaire ne s'enlise dans les pièges de la démocratie antique (instabilité politique, dictature de la majorité, retour de la tyrannie) ? Toutes ces questions ne sont plus éludées par la classe politique. Le premier à mener une vaste

réflexion intellectuelle est Tocqueville. Avec lui s'ouvre la perspective d'une « démocratie libérale » équilibrée, cherchant à concilier les acquis de 1789 avec la marche vers la démocratie.

1. Tocqueville, de la passion de l'égalité à la quête de la liberté

Homme politique, philosophe, historien et surtout observateur minutieux de la culture et des mœurs du XIX^e s., Alexis de Tocqueville (1805-1859) est l'un des premiers auteurs à sentir le caractère inéluctable du mouvement de démocratisation des sociétés modernes. Analyste des dynamiques profondes qui traversent la société française (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856), il s'inscrit dans le sillon des philosophes de l'Histoire (même s'il refuse d'adopter une lecture déterministe de l'évolution historique). Témoin attentif de la société du XIX^e s., il est aussi l'un des précurseurs éminents de l'analyse sociologique. C'est après un voyage d'étude outre-Atlantique (1831), qu'il rédige un ouvrage dense et précis sur la vie sociale, religieuse et politique des États-Unis : *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). Il y consigne, avec un redoutable sens de l'observation, tous les changements culturels qui accompagnent la modernisation de la société américaine. Il le fait avec la volonté explicite de faire connaître aux élites françaises les nouvelles valeurs qui se diffusent dans le monde moderne. Convaincu de la justesse des idées libérales, son combat philosophique consiste à faire œuvre de pédagogie, afin que la démocratisation n'entame en rien « l'esprit de liberté » qui a triomphé à la fin du XVIII^e s.

La passion de l'égalité

Toute la force de l'analyse tocquevillienne repose sur une intuition majeure : le jeune député français fait l'hypothèse que la démocratie est bien plus qu'une forme de gouvernement. Elle est un « état social » qui affecte l'ensemble des mœurs et des sentiments. Aussi, *De la démocratie en Amérique* analyse clairement la démocratisation comme une transformation en profondeur des structures sociales.

À cet égard, pour Tocqueville, l'ensemble des sociétés suit un mouvement historique général qui les conduit à passer d'un « état aristocratique » à un « état démocratique ». Le premier est celui de la société traditionnelle. Celle-ci est organisée selon des règles de solidarité. Elle est aussi fondée sur des institutions

pyramidales séparant les élites sociales (concentrant pouvoir et richesse) et la masse (condamnée à vivre dans la sujétion). À l'inverse, dans la société démocratique, les liens entre individus sont plus souples et la vie sociale n'est plus figée dans un système hiérarchique et fermé. Les individus se perçoivent sur un pied d'égalité. Les frontières entre « classes sociales » s'effacent. Enfin, l'accès à la richesse et aux positions de pouvoir est plus ouvert.

La démocratie est marquée, pour Tocqueville, par le développement graduel de « l'égalité des conditions ». Ce développement « est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine » (Intro.). L'égalité des conditions ne signifie pas la fin des inégalités économiques et sociales (qui subsistent dans la société américaine). Mais les frontières sociales ne sont désormais plus insurmontables comme c'était le cas dans l'état aristocratique. Sortir de sa condition d'origine devient possible. Selon le célèbre exemple de Tocqueville, la relation entre un « serviteur » et un « maître », dans la société démocratique, n'est pas établie selon le principe d'une supériorité « naturelle » du maître (une supériorité liée à sa naissance). Elle découle d'un « contrat » auquel consentent les deux parties, initialement en position d'égalité. L'inégalité existe certes, mais elle est temporaire et le serviteur peut librement y mettre un terme. Il peut même, s'il s'enrichit, devenir un maître à son tour.

Pour Tocqueville, la marche vers la démocratie est irrésistible (elle est « un fait providentiel »). Elle a un ressort : la « passion de l'égalité ». Au fil de l'histoire, l'égalité s'est en effet inscrite dans la conscience des individus. Elle progresse *subjectivement* : les individus se sentent désormais fondamentalement égaux. Ce sentiment s'accroît dans l'histoire selon un mécanisme simple : la marche vers l'égalité des conditions (processus objectif) crée une aspiration à l'égalité (sentiment individuel) qui à son tour incite à l'égalisation des conditions. Autrement dit, plus l'égalité se renforce, plus les disparités qui subsistent apparaissent insupportables. « Le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande » note le philosophe français. La conséquence est l'amplification continue des revendications démocratiques.

Enfin, pour Tocqueville, cette transformation des sociétés vers la démocratie est générale, mais elle s'opère en ordre dispersé. Les Américains ont atteint le stade le plus avancé, car la guerre d'indépendance avait justement pour objectif de rompre avec le système élitiste britannique. En France, la passion de l'égalité est très forte. Elle a débouché sur la Révolution de 1789. Mais l'État est encore bien trop puissant pour que les libertés s'épanouissent pleinement. La Grande-Bretagne présente une situation sensiblement différente : elle s'est engagée sur la

voie de la liberté, mais la vigueur du sentiment aristocratique ralentit sa marche vers l'égalité. Quant aux monarchies d'Europe centrale et orientale, elles accumulent un retard qui rend encore improbable l'accès rapide à l'état démocratique.

Les dérives de la société démocratique

Tocqueville jette un regard ambivalent sur la démocratie. Sur le plan moral, celle-ci permet la réalisation d'une société plus juste, car elle valorise les vertus individuelles et offre la possibilité à tous les citoyens de s'épanouir en participant librement à la vie civique. Néanmoins, elle expose la société à de nombreux risques : elle peut conduire au despotisme si aucune protection n'est accordée aux libertés.

Au fil des pages de *La démocratie en Amérique*, Tocqueville rappelle avec constance que la passion immodérée de l'égalité mène aux excès politiques. Il n'omet pas de rappeler les critiques adressées à la démocratie antique. Les assemblées populaires y étaient soumises au règne arbitraire des majorités de circonstance, elles-mêmes manipulées par les démagogues. Le souci de ces majorités n'était point de protéger la liberté, encore moins les droits de la minorité. Elles votaient des lois iniques qui conduisaient fréquemment au désordre et à la violence. Lassé, le peuple finissait par désirer le retour d'un homme fort. Après quelque temps, celui-ci prenait généralement goût au pouvoir et finissait par gouverner dans son propre intérêt. Le régime évoluait alors vers la tyrannie.

Tocqueville avance une hypothèse plus originale sur les dérives de la société démocratique. Selon lui, le despotisme moderne ne résulte pas de l'autoritarisme des puissants, mais de l'apathie des citoyens. Le jeune député observe en effet qu'en Amérique, l'évolution vers l'égalité des conditions s'accompagne d'un isolement croissant des individus face au pouvoir. Comment expliquer cette tendance lourde de la société moderne ? Tocqueville montre que la dynamique de l'égalité favorise l'essor d'une culture centrée sur l'individu et son épanouissement personnel. Cet « individualisme » se double d'un appétit insatiable pour les choses matérielles. En démocratie, souligne-t-il, « l'envie de s'enrichir à tout prix, le goût des affaires, l'amour du gain, la recherche du bien-être et des jouissances matérielles [...] sont [...] les passions les plus communes » (Avant-propos).

Pour Tocqueville, une telle culture est positive, car elle contribue à

l'émancipation individuelle : les hommes sont plus autonomes, donc plus libres. Elle favorise également la paix civile puisque les individus, centrés sur leur existence, accordent un intérêt moins grand aux questions de société. Mais elle est aussi dangereuse, car en affaiblissant les sentiments de solidarité et en incitant au repli sur soi, elle pousse les individus à se désengager de la vie civile. Dans l'ancienne société, les structures aristocratiques reposaient sur la solidarité communautaire, le sentiment d'honneur et les obligations envers autrui. Le corps social primait sur la réalisation de soi. Et les structures intermédiaires (paroisses, provinces, métiers, villages) servaient de contrepoids efficace au pouvoir central. Dans la société démocratique, les liens sociaux se desserrent. Les individus sont isolés. N'ayant d'yeux que pour leur bonheur privé, recherchant la tranquillité et le plaisir matérialiste, ils s'éloignent des questions publiques. La démocratie doit donc affronter le déclin du sens civique.

Pour Tocqueville, les conséquences politiques d'une telle apathie sont trop évidentes. Les individus n'ayant plus le goût des affaires publiques, c'est la société dans son ensemble qui ne peut plus faire contrepoids au pouvoir de l'État. Non seulement les citoyens sont insensibles aux questions politiques, mais ils ne disposent plus de lieux collectifs pour s'exprimer. Dans ce contexte, l'État peut imposer ses décisions à la société sans aucune résistance. Cette nouvelle forme de despotisme a la particularité de ne requérir aucune violence. C'est un despotisme « prévoyant et doux ». Il ne tue pas. Il s'étend comme une puissance paternelle fixant le citoyen dans l'enfance. « Il travaille volontiers [au] bonheur [des citoyens] ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? » (tome 2, 4, VI). En d'autres termes, l'État centralisé prend en charge l'individu pour mieux le déresponsabiliser. Pris dans une servitude à laquelle il contribue lui-même, l'homme perd son indépendance. Il n'est plus libre.

Le modèle de la démocratie libérale

Pour Tocqueville, le « despotisme mou » qui menace la société démocratique n'est en rien une fatalité. Il ne tient qu'aux hommes de réagir et de s'organiser pour faire contrepoids à l'État. Par amour de la liberté, ils peuvent limiter les excès du pouvoir. À cet égard, Tocqueville prend à nouveau exemple sur

l'Amérique qui, à ses yeux, a su combiner admirablement le désir d'égalité et l'esprit de liberté.

Si les États-Unis constituent bien une « démocratie vertueuse » malgré la montée persistante de l'individualisme, c'est parce que les Américains sont parvenus à adapter leurs institutions libérales à la montée des idéaux démocratiques. Pour l'observateur français, l'explication doit également être recherchée du côté des mœurs.

Du côté des institutions, l'Amérique ne met aucun obstacle à l'expression de la souveraineté du peuple, à tous les échelons de la vie publique. Elle tempère néanmoins la règle de la majorité par la protection des minorités — à l'exception, précise-t-il, des noirs et des tribus indiennes —, le respect absolu du droit ou encore la liberté accordée à la presse. Surtout, les institutions des États-Unis limitent remarquablement les risques d'une mainmise de l'État sur le corps social. Non seulement les Américains ont établi une séparation forte des pouvoirs au niveau de l'État fédéral, mais ils ont aménagé un système institutionnel qui protège les communautés locales des empiètements du pouvoir central. En effet, la décentralisation importante des pouvoirs et la pratique du *self-government* au niveau communal empêchent toute concentration de l'autorité au niveau fédéral. De surcroît, les institutions locales ont l'avantage d'impliquer les citoyens dans la vie publique : « en chargeant les citoyens de l'administration des petites affaires [...] on les intéresse au bien public [...], on leur fait voir le besoin qu'ils ont sans cesse les uns des autres pour le produire » (tome 2, 2, IV). La vie politique locale, autrement dit, constitue la meilleure formation au civisme et à l'apprentissage de la liberté. Les institutions locales sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science : elles la mettent à la portée du peuple.

Les vertus de la démocratie outre-atlantique résident aussi, selon Tocqueville, dans les mœurs du peuple américain. La vie sociale y est marquée par deux caractéristiques bien particulières. Tout d'abord, Tocqueville note qu'aux États-Unis, l'esprit de religion cohabite harmonieusement avec l'esprit de liberté. Loin de s'opposer brutalement comme en Europe, les deux passions se tempèrent l'une l'autre. Le sentiment religieux joue à cet égard un rôle important : il renforce le lien social là où l'individualisme démocratique tend à le dissoudre. Il préserve la conscience de l'unité en rappelant aux hommes qu'ils appartiennent à une même communauté. Il réintroduit la morale commune dans une société matérialiste où les rapports sont en grande partie réglés par les contrats. Il impose enfin des limites au pouvoir du souverain. Le second trait important de la vie sociale américaine est la place qu'y tiennent les associations. Tocqueville

observe que celles-ci mobilisent activement les citoyens à tous les niveaux de la vie sociale. Elles renforcent les solidarités. Elles servent aussi d'intermédiaires entre l'individu et les différents échelons du pouvoir. Ainsi, les citoyens ne sont pas isolés face à l'État et ce dernier ne peut pas agir sans tenir compte des opinions associatives. Au total, l'esprit de religion et le rôle des associations maintiennent un des legs importants de la société aristocratique : l'esprit de communauté. Ils sont ainsi un bon contrepoids à l'individualisme de la société moderne.

Un projet pour la France

L'ambition de Tocqueville, on l'a dit, n'est pas simplement de faire l'éloge de la société américaine. Elle n'est pas non plus d'importer le modèle américain dans une France dont les mœurs, les traditions et le droit diffèrent considérablement de la vie outre-atlantique. Député libéral soucieux de tempérer la politique conservatrice de la Monarchie de Juillet, Tocqueville a plus modestement pour ambition d'inspirer ses pairs de l'assemblée et d'éviter que ne se crée, en France, un fossé entre le peuple et les élites. Sur le plan des institutions, ses discours et ses lettres sont sans ambiguïté : il souhaite édifier une « démocratie libérale » fondée sur un suffrage élargi, la séparation stricte des pouvoirs, un régime parlementaire bicaméral, une vaste décentralisation administrative et le respect du droit. Il est favorable à la liberté de la presse comme à la liberté d'association. Sur le plan des mœurs, il attend un renouveau du sentiment religieux qui pourrait réintroduire la solidarité et la morale sans porter atteinte à l'esprit de liberté. Un tel renouveau impliquerait nécessairement, selon lui, de réformer l'Église catholique afin de l'ouvrir à la démocratie et de l'inciter à renforcer son indépendance vis-à-vis du pouvoir.

Tocqueville n'a point été entendu par Guizot dans les années 1840. Il ne sera pas mieux écouté en 1848 par les républicains dont il soutient le projet politique (bien qu'il n'adhère pas aux principes du socialisme). Un temps ministre des Affaires étrangères (1849), il se retire de la vie publique en 1851 au moment du coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. Dès lors, il s'interroge sur les obstacles qui, en France, empêchent l'établissement d'un régime libéral. La réponse est apportée dans son étude monumentale publiée en 1856 : *L'Ancien régime et la Révolution*. Pour lui, la croissance multiséculaire de l'État central (qui n'a jamais été limité par des contre-pouvoirs) et l'uniformisation de la société française (qui pousse à une quête sans frein de l'égalité) ont entravé

l'épanouissement du projet libéral. C'est ainsi que l'on peut expliquer, depuis 1789, l'enchaînement brutal des projets révolutionnaires et des retours à l'ordre. Malgré ce jugement négatif, son regard ne change pas : il reste convaincu que la société à venir parviendra à faire vivre en bonne intelligence la liberté et l'égalité.

2. John Stuart Mill, la participation et la liberté

Dans le prolongement des thèses de Tocqueville, John Stuart Mill (1806-1873) développe une réflexion originale sur la liberté qui contraste avec l'élitisme de la société victorienne. Sa conception de la liberté, inséparable de la volonté et de l'engagement, fait de lui le premier philosophe libéral anglo-saxon à considérer avec bienveillance l'idée démocratique.

La liberté comme participation

Comme Jeremy Bentham (fondateur de la pensée utilitariste), comme son père James Mill, John Stuart Mill est un défenseur de la liberté et de l'individu. Mais à la différence de ses aînés, dont la pensée est plutôt abstraite, il jette un regard sentimental sur la société industrielle. Contre un capitalisme industriel qui ne s'intéresse ni à la pauvreté ni à l'exclusion, il entend élargir la liberté à l'ensemble des classes et les plus modestes. C'est en 1859, dans son ouvrage intitulé *La liberté*, que sa philosophie prend pour la première fois une direction politique. Elle entend montrer les limites de la conception égoïste de la liberté qui n'implique aucune responsabilité personnelle face aux autres. La démarche utilitariste de Bentham laissait penser que la « maximisation » du bonheur individuel ou des intérêts particuliers suffisait à construire une société paisible et heureuse. Or, pour J.S. Mill, qui a lu les réflexions de Comte sur la solidarité et celles de Tocqueville sur l'isolement des individus, la poursuite des jouissances privées ne suffit pas à fonder une vie sociale harmonieuse. Certes, la liberté égoïste est nécessaire : elle est une garantie face aux ingérences du pouvoir dans la vie privée. Mais l'homme passif, retranché dans son propre monde, ne peut que perdre ses désirs, sombrer dans la paresse et se figer dans l'inaction. La liberté se conquiert au contraire dans l'activité : pour chaque individu, elle suppose non seulement de s'impliquer dans la vie sociale, mais aussi de rechercher le progrès afin d'entretenir l'espoir de s'élever dans la société.

Le peuple, les élites et l'État

De cette conception active de la liberté, J.S. Mill tire un certain nombre de conclusions politiques. Dans ses *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1861), directement inspirées de l'ouvrage précédent, il s'interroge sur le régime qui pourrait concilier les vertus de l'élitisme avec la participation démocratique. Alors qu'il s'était plutôt rapproché du camp conservateur durant ses jeunes années, ses *Considérations* témoignent de son souhait d'ouvrir le système politique britannique aux couches modestes. Il y défend un régime parlementaire fondé sur la participation populaire. D'un côté, le parlementarisme a cet avantage de préserver l'indépendance de représentants et de sélectionner ceux qui ont les plus grandes aptitudes personnelles, conditions essentielles de l'efficacité gouvernementale. De l'autre, la participation du peuple constitue un bon moyen d'éviter la concentration du pouvoir aux mains de la classe dirigeante.

Pour cela, J.S. Mill envisage d'étendre le droit de vote à de nouvelles catégories sociales. Le vote n'a pas pour seule fonction de permettre un contrôle périodique des représentants. Il a aussi pour vertu d'impliquer le citoyen dans la vie sociale, en l'obligeant à dépasser ses intérêts particuliers et à réfléchir à l'intérêt général. Par la pratique du vote, l'individu renforce donc sa liberté active. J.S. Mill souhaite à cet égard le scrutin le plus large possible : le suffrage universel. Il doit être direct, proportionnel (afin de permettre la représentation de toutes les composantes de la société) et, surtout, associer les femmes, maintenues depuis trop longtemps en servitude par les hommes (*De l'assujettissement des femmes*, 1869). Au-delà du vote, la limitation du pouvoir suppose de le diviser en deux fonctions principales : la fonction de contrôle (accordée au Parlement) et la fonction législative (attribuée à une commission restreinte et indépendante). Enfin, malgré sa critique récurrente de l'administration, il ne rejette pas l'idée d'élargir les interventions de l'État pour aider les classes défavorisées.

Au total, la pensée de J.S. Mill se révèle assez éclectique. L'auteur ne se préoccupe guère de ses contradictions doctrinales. Inspiré par l'utilitarisme libéral, chantre de la liberté, il n'hésite pas à faire de nombreuses concessions à la pensée socialiste et ne cache pas son hostilité au libéralisme économique (qui domine largement la pensée anglaise, notamment avec Richard Cobden et « l'école de Manchester »). Malgré ses incertitudes, les idées de J.S. Mill sont la marque d'un esprit libre, anti-dogmatique et original, qui aura su prévoir, avant les autres, l'évolution nécessaire du système politique britannique vers la démocratie.

Section 4

La pensée conservatrice après la Révolution : l'ordre en mouvement

L'histoire intellectuelle de la pensée conservatrice est particulièrement difficile à saisir. Le problème est de taille, car la notion « conservatisme » est équivoque et ne permet pas d'identifier une famille politique soudée autour d'un noyau de convictions communes. Être « conservateur » désigne, en premier lieu, un état d'esprit, une sensibilité générale aux valeurs traditionnelles exprimées dans les conventions sociales, la morale et la religion. On parle à cet égard de conservatisme social, moral ou religieux. Le mot recouvre alors partiellement le terme « traditionalisme ». Le conservatisme permet d'évoquer, en second lieu, un ensemble d'attitudes, de croyances et de doctrines dont le point commun est l'hostilité à toutes les théories politiques soutenant des programmes de changement social. On parle plutôt, à ce titre, de conservatisme politique. Être conservateur désigne alors une attitude générale favorable au maintien des institutions et des règles héritées du passé. Le terme « conservatisme » renvoie même aujourd'hui, dans certains systèmes démocratiques (comme les États-Unis ou la Grande-Bretagne), à des mouvements politiques, tout au moins des pôles idéologiques regroupant une partie de la droite parlementaire.

Il reste que la notion est profondément instable, dans le temps comme dans l'espace. Elle désigne en effet des réalités politiques fort diverses : qu'y a-t-il de commun entre la pensée réactionnaire, le libéralisme orléaniste, le traditionalisme religieux, le nationalisme romantique, la tentation fasciste et le conservatisme moral nord-américain ? Certains projets conservateurs proposent un retour à un âge ancien, d'autres incorporent des éléments de la modernité politique et s'adaptent à la société démocratique, d'autres encore en appellent — ce n'est pas le moindre des paradoxes — à un sursaut pour transformer la société. Le conservatisme s'est ainsi progressivement scindé, au gré des expériences nationales, en de multiples sensibilités intellectuelles et politiques. Identifier ses frontières idéologiques est donc une tâche impossible. Une étude socio-historique devrait inéluctablement identifier *des* conservatismes, comme on parle généralement *des* droites ou *des* gauches, pôles idéologiques impalpables toujours forgés dans la contingence des systèmes de partis nationaux. Si l'on se risque à évoquer ici la pensée conservatrice, c'est pour

identifier un ensemble non exhaustif de doctrines et de courants divers et éclatés dont le point commun est l'opposition assumée aux formules politiques prônant un changement volontaire et radical de société — formules libérales à la fin du XVIII^e s. et dans la première moitié du XIX^e s., démocratiques et/ou socialistes à la fin du XIX^e et au XX^e s.

Pour suivre le fil d'Ariane de la pensée conservatrice des deux derniers siècles, il convient de partir des événements de la fin du XVIII^e s. L'histoire du conservatisme plonge en effet ses racines dans la Révolution française. Le paradoxe paraît fort, mais il s'explique aisément. Si les doctrines de la conservation se sont peu développées sous l'Ancien régime — la justification de l'ordre monarchique se contentait alors de faire référence à l'ordre naturel, à la volonté de Dieu et à la légitimité des traditions —, c'est en grande partie parce que la puissance royale, pour l'essentiel, n'était pas contestée. Disposant de la force armée et du pouvoir d'État, s'assurant la docilité des élites aristocratiques au sein de la « société de cour », justifiant la grandeur de la monarchie par le recours à l'histoire officielle et aux fastes de la couronne, les Bourbons gouvernaient sans rechercher une argumentation philosophique moderne qui légitime, sur un plan moral, la nécessité du pouvoir (tout juste certains rois, hors de France, eurent-ils la tentation, en plein siècle des Lumières, de recourir à l'éclairage de la « nouvelle philosophie »). En revanche, en 1789, la radicalité du processus révolutionnaire en France suscite un peu partout en Europe la crainte de sa diffusion à l'ensemble de l'ordre chrétien et monarchique. Devant l'ampleur de l'événement, quelques auteurs commencent à élaborer une riposte intellectuelle aux différentes doctrines révolutionnaires. La pensée conservatrice est en train de forger ses premiers arguments. Elle naît « fille de la Révolution ».

La réponse immédiate est la « Contre-Révolution ». Malgré sa pente autoritaire et son intransigeance, celle-ci fixe les thèmes essentiels du conservatisme politique. Elle donne naissance à une attitude politique, le traditionalisme, de tendance réactionnaire en France, de sensibilité élitiste et libérale en Grande-Bretagne. Elle est hostile à l'ouverture des institutions politiques, à la promotion de l'individu et à l'égalisation des conditions. Au cours du XIX^e s., la pensée conservatrice évolue au gré des grandes mutations sociales, politiques et économiques de la société (proclamation des libertés, démocratisation, recul de la religion, industrialisation, progression des socialismes, émergence des nationalismes, édification de l'État de droit, etc.). Au XX^e s., la plupart des élites conservatrices abandonnent le projet d'un retour à l'ordre ancien et s'accommodent peu à peu de la démocratie libérale. Elles

participent de cette manière à la naissance de la vie parlementaire dans les démocraties occidentales. Enfin, d'une manière générale, le conservatisme suit plutôt une inspiration littéraire. Il prend rarement la forme de grandes théories, encore moins l'apparence d'une science. Les penseurs conservateurs formulent généralement leurs idées dans des discours et des écrits de circonstance, selon les nécessités imposées par la lutte politique. Ils affûtent leurs arguments pour condamner les programmes révolutionnaires ou progressistes. Sans jamais rechercher une cohérence théorique analogue à celle des doctrines qu'ils combattent, ils contribuent à édifier une représentation relativement stable de la société politique idéale.

En dépit de la diversité et de l'évolution rapide des pensées hostiles aux doctrines libérales ou sociales, peut-on identifier un socle d'idées autour desquelles se serait forgée l'histoire intellectuelle du conservatisme ? Si l'on se risque à rechercher le plus petit commun dénominateur, on peut admettre que toutes les pensées conservatrices se rejoignent autour d'un argument central : il existe dans le monde un ordonnancement naturel résultant de l'accumulation lente des choses. Dans la société, cet équilibre spontané prend la forme d'institutions, de valeurs et de coutumes fixées au fil du temps. Il produit un ordre bienfaiteur qui garantit la stabilité des liens et assure la préservation de l'organisation sociale. Pour la pensée conservatrice, la sauvegarde des acquis du passé est donc le fondement de la cohésion et de la survie de la société. À cet égard, les hommes courent un grand danger à vouloir anéantir l'héritage légué par l'histoire.

Dans la pensée conservatrice du XIX^e s., la société apparaît habituellement comme une communauté naturelle tissée par l'histoire. L'être humain, même s'il a une valeur en soi, n'est rien par rapport à cet ordre social qui le dépasse. À l'inverse, la promotion excessive de l'individu et de ses droits est présentée comme une menace pour les solidarités communautaires. Quant à la passion de l'égalité, elle nie les inégalités naturelles qui distinguent les hommes. Aussi, la plupart des thèses conservatrices défendent un principe d'autorité — celui des traditions, des institutions, des élites naturelles, de la morale commune ou de la religion — même si certains auteurs peuvent tout à fait revendiquer, dans le même temps, un appel à la liberté.

§ 1. LA PENSÉE CONTRE-

RÉVOLUTIONNAIRE

La Contre-Révolution est un mouvement politique et intellectuel qui naît sous la Révolution et se développe durant le premier tiers du XIX^e s. Elle rassemble tous ceux qui refusent l'héritage politique et juridique de 1789 et entendent rétablir les cadres traditionnels de la société française. Face au traumatisme révolutionnaire, leur projet est de restaurer la paix, la stabilité et l'unité de la France par un retour aux fondements de la société chrétienne, monarchique et communautaire de l'Ancien régime.

Pendant la période des troubles révolutionnaires (1789-1795), la résistance est incarnée à la fois par les mouvements insurrectionnels royalistes de l'ouest de la France et par les familles d'aristocrates réfugiées à l'étranger. Au moment de la stabilisation politique (1795-1799), elle est représentée par des groupes royalistes qui s'organisent et mènent une intense propagande. Sur le plan intellectuel, la Contre-Révolution est portée en France par deux figures prestigieuses, Maistre et Bonald, qui contribuent à l'édification d'un premier corps de doctrine.

La Contre-Révolution, une invention de la Révolution ?

La condamnation des valeurs politiques modernes ne date pas, bien sûr, de la Révolution. Les prémisses intellectuelles de la pensée réactionnaire sont déjà en germe chez les penseurs des XVII^e-XVIII^e s. qui formulent de grandes réserves sur la « nouvelle philosophie » et son ambition d'éclairer la conscience des hommes. La pensée des « Anti-Lumières », par exemple, prend la défense de l'orthodoxie catholique en discutant les thèses de Descartes et même la théorie du droit divin de Bossuet. Néanmoins, la Contre-Révolution s'édifie réellement en riposte directe aux propositions des députés révolutionnaires. C'est au cours de la période du Directoire (1795-1799), au moment où le « parti royaliste » retrouve une certaine influence politique, que l'on peut en dater l'origine. C'est à cette époque que les écrits philosophiques favorables à l'Ancien régime sont publiés en nombre et que la notion de Contre-Révolution prend un sens précis dans le vocabulaire politique.

Cette notion apparaît pourtant quelques années plus tôt, aux premières années de la Révolution française. À ce moment-là, elle n'incarne pas encore un courant

politique et doctrinal. Utilisée tour à tour par les clubs, les groupes de députés et les meneurs parisiens pour dénoncer les adversaires de la révolution, elle n'est alors qu'une arme verbale. Les chefs révolutionnaires, maîtres éphémères de l'assemblée ou de la rue, s'en servent pour stigmatiser ceux qu'ils souhaitent faire condamner parce qu'ils s'opposent à leurs visées politiques. Tout individu freinant la bonne marche révolutionnaire est alors taxé de visées « contre-révolutionnaires ».

Le sens attribué à la notion de Contre-Révolution se modifie au gré des rapports de force politiques entre 1789 et 1795. Il suit le cours des luttes fratricides à l'assemblée. Sous la Convention, tous les mouvements qui s'opposent à la majorité du moment sont dénoncés comme « contre-révolutionnaires ». Le terme est utilisé dans les premières années par les Jacobins pour dénoncer les partisans de la Révolution modérée (les « monarchiens » de J.-J. Mounier, les Brissotins, les partisans de La Fayette et du club des Feuillants). Sous la Terreur, c'est au nom des « menées contre-révolutionnaires » que sont envoyées à l'échafaud les personnalités jugées trop modérées (comme Danton, chef des Indulgents) et les éléments les plus incontrôlables (« enragés », hébertistes et sans-culottes parisiens) qui inquiètent la dictature du Comité de salut public. Trois mois plus tard, les 9 et 10 Thermidor, c'est sous le même chef d'accusation que Robespierre et Saint-Just tombent et sont envoyés à la guillotine.

En parallèle, en 1792, les réseaux qui s'organisent en Province pour défendre le roi se réapproprient la notion et revendiquent une action « contre-révolutionnaire ». Au même moment, le qualificatif est utilisé de façon péjorative à Paris, par les députés, pour désigner les insurrections populaires qui se multiplient sur le territoire, en particulier les émeutes de l'été 1792 qui réclament la tête de Louis XVI. Un peu plus tard, en 1793, le terme est à nouveau employé pour dénoncer à la fois les menées insurrectionnelles de l'ouest de la France qui menacent la Convention et les « émigrés », aristocrates déchus qui tentent de soulever les monarchies chrétiennes contre la République française. Sous la Convention thermidorienne (1794-1795), puis sous le Directoire, la crainte de l'extrémisme politique conduit le pouvoir à qualifier de contre-révolutionnaires tous ceux (royalistes, jacobins, babouvistes...) qui ne se rallient pas au grand « parti du centre » dominant les deux assemblées. Au total, ce sont ainsi à la fois les révolutionnaires les plus acharnés, les députés modérés et les opposants résolus de la Révolution qui, tour à tour, sont désignés comme des contre-révolutionnaires.

À partir de 1795, la notion se stabilise : elle commence à être clairement

revendiquée, désormais, par les adversaires du processus révolutionnaire. La Contre-Révolution s'organise autour des « royalistes ». Elle établit un programme, bâtit une doctrine, recrute des partisans. Elle remporte même des succès électoraux lors des élections de 1797. Elle échoue néanmoins sur un plan politique. Le recours à la violence et les tentatives de coup d'État contre la « République bourgeoise » ne permettent pas aux royalistes de renverser le puissant exécutif. Et surtout, ces derniers, partagés entre défenseurs d'une monarchie constitutionnelle et partisans de l'absolutisme royal, ne parviennent pas à surmonter leurs propres divisions. Ils perdent toute chance de rétablir la monarchie lorsque le jeune général Bonaparte, tout auréolé de sa campagne d'Italie et de l'expédition française en Égypte, réussit le coup d'État du 18 Brumaire et établit le Consulat (1799). Seule la Restauration (1815-1830), par la suite, permettra aux contre-révolutionnaires (incarnés par le groupe des « Ultras ») de peser provisoirement sur les destinées de la France.

Si la Contre-Révolution a pu exercer une influence, c'est donc moins sur le plan institutionnel que dans l'ordre des idées. Elle établit une doctrine qui tente de répondre aux interrogations nouvelles posées par la pensée révolutionnaire (sur la légitimité du pouvoir, la souveraineté, la constitution, etc.). La pensée contre-révolutionnaire est d'abord une condamnation de la violence révolutionnaire. Mais on verra qu'elle n'est pas simplement une doctrine « réactionnaire » (i.e. visant le rétablissement des institutions du passé), car les critiques portées par Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) ou Edmund Burke (1729-1797), malgré leurs divergences, affichent une conception du monde relativement cohérente, axée sur l'histoire et les traditions, qui deviendra au XIX^e s. une source d'inspiration pour tous les courants opposés à la montée des idéaux démocratiques.

A. Une pensée de la réaction

L'hostilité aux valeurs libérales naît avec la montée en puissance de la violence révolutionnaire (abolition des droits féodaux, émigration blanche, vente des biens de l'Église, conflits patriotiques, écrasement de la Vendée, exécution de Louis XVI, dictature du Comité de salut public). Les partisans de la Contre-Révolution entendent bien, à cet égard, briser l'élan de 1789 en condamnant en bloc l'ordre philosophique moderne, en particulier ses trois piliers :

l'individualisme, l'universalisme et le rationalisme.

1. Le rejet de l'individualisme

La première salve de critiques porte sur la prétention des philosophes à placer l'individu et ses droits au-dessus de la société. La pensée individualiste a des conséquences terribles pour la Contre-Révolution, car elle détruit le corps social en ruinant les solidarités et les valeurs qui s'étaient patiemment constituées avec le temps. « Dans la république, note Bonald, la société n'est plus un corps général, mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale [...] n'est plus que le bonheur individuel ; et l'on voit en effet le bien-être physique de l'homme compenser quelquefois dans les républiques sa dégradation morale [...] : tout s'y individualise, tout s'y rétrécit et s'y concentre dans la vie présente ; le présent est tout pour elles ; elles n'ont pas d'avenir. Tout ce qui est éternel dans la religion, tout ce qui est permanent dans la société y est à la fois détruit et méconnu » (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796).

Burke, Bonald ou de Maistre reviennent à une vision naturaliste de l'ordre social. Ils contestent ouvertement la thèse du contrat social qui fait de la société le résultat de la volonté des hommes. Le raisonnement de la philosophie moderne est simple : la société n'a pour origine ni Dieu, ni la Nature ; elle est composée d'individus qui, ayant fait le choix de s'associer, ont établi des règles de vie communes ; ce sont donc les hommes qui, par leur volonté et leur raison, sont à l'origine de la société. Contre cette thèse, les contre-révolutionnaires renouent avec la conception des Anciens qui voit la société comme une communauté naturelle indivisible (elle est dotée d'une existence collective) et involontaire (elle est inscrite dans l'ordre de la nature). Bonald et Maistre, fervents catholiques, y superposent volontiers la conception chrétienne selon laquelle la communauté n'a pas d'existence en dehors de la volonté de Dieu.

2. La critique de l'universalisme

La pensée contre-révolutionnaire dénonce également la prétention des révolutionnaires à vouloir édifier la liberté à partir d'une conception universelle de la nature humaine. Le tort de la politique révolutionnaire est de concevoir l'homme comme un être abstrait, « désincarné », dépouillé de toutes ses

appartenances. Bien au contraire, Maistre comme Burke rappellent que chaque homme est le produit d'une histoire singulière et qu'on ne saurait l'envisager indépendamment des particularités sociales et culturelles de la société dans laquelle il vit.

Burke est le premier à condamner le discours des députés français qui justifie le bouleversement violent des institutions au nom de l'universalité des principes révolutionnaires. Il en fait le cœur d'un essai publié en 1790, *Réflexions sur la révolution de France*, dont le retentissement est considérable. Il y dresse un réquisitoire contre le raisonnement abstrait hérité des Lumières qui ne fait aucune place aux circonstances de l'histoire. Selon lui, aucune réforme ne peut être engagée au nom d'une ambition qui refuse de tenir compte de l'héritage légué par les traditions et les coutumes. À partir de cet argument général, il dénonce en particulier la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Certes, reconnaît-il, « les droits affichés par la Révolution sont parfaits dans leur abstraction ». Mais « autant ils sont vrais métaphysiquement, autant ils sont faux moralement et politiquement », car leur simplicité primitive les rend incapables de saisir la masse énorme et compliquée des passions et des intérêts humains présents dans chaque société. La pensée des droits de l'homme est donc une pensée « métaphysique » qui recourt à de grands concepts dénués de tout lien avec la réalité.

Burke s'en prend notamment à l'idée abstraite de liberté. Il lui oppose les « libertés concrètes » qui touchent l'état réel des hommes dans la société. Ces libertés doivent permettre aux individus de répondre concrètement à leurs besoins. Pour cette raison, elles ne peuvent être conçues sur le seul plan philosophique. Elles dépendent du moment et du lieu où elles sont discutées : « Comme les libertés et les restrictions varient avec les époques et avec les circonstances, et qu'elles admettent les unes comme les autres une infinité de modifications, il n'existe pour les définir aucune règle abstraite ; et rien n'est si sot que d'en discuter en pure théorie » écrit Burke. C'est donc bien le réalisme qui doit l'emporter : « à quoi peut bien servir de discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ? demande-t-il. Toute la question est de savoir comment se procurer de la nourriture, comment administrer les remèdes. Et en pareille circonstance je conseillerai toujours de faire appel au cultivateur ou au médecin plutôt qu'au professeur de métaphysique ».

3. La condamnation du rationalisme

En dénonçant le caractère abstrait de la pensée révolutionnaire, la Contre-Révolution s'en prend plus largement à l'ambition rationaliste de la philosophie moderne. Alors qu'au siècle précédent, les « Anti-Lumières » avaient tenté de discuter les apports de la raison humaine, la critique des contre-révolutionnaires est sans concession. Bonald défend une vue extrême : la raison n'est pour lui qu'une humaine pollution. En recouvrant au doute systématique, elle conduit inévitablement à mettre en cause les vérités éternelles portées par la religion. Elle ne peut donc que corrompre la société. Moins épris de religion, Burke fait preuve d'une plus grande mesure. Il développe une argumentation qui sera à la base de toutes les thèses traditionalistes. L'esprit humain, reconnaît-il, n'est pas condamnable en soi. Il permet de combattre les superstitions. Il dote l'homme d'une faculté de comprendre son environnement et de forger des techniques utiles. En revanche, il ne peut jouer aucun rôle dans la marche du monde. L'histoire des sociétés suit en effet une évolution sur laquelle la raison des hommes n'a aucune emprise. Il est bien vain, comme le souhaitent les révolutionnaires, de vouloir établir un gouvernement politique, de chercher à définir les conditions de stabilité et de justice dans la société, d'édicter des règles générales posées *a priori* par la raison. Le pouvoir n'est pas une création volontaire. Il est « une invention de la sagesse humaine », c'est-à-dire le résultat complexe d'une multitude de compromis historiques qui ont conduit à l'agencement harmonieux des institutions, des traditions et des pratiques politiques.

Derrière cette critique du rationalisme, c'est toute l'ambition des députés libéraux de mettre en œuvre une « politique de la raison » qui est dans la ligne de mire des contre-révolutionnaires. Cette politique s'exprime, sous la Révolution, dans le constitutionnalisme, c'est-à-dire la volonté de « régler le pouvoir » à l'aide de chartes écrites. Ses promoteurs laissent supposer que les constitutions sont le moyen de désigner le pouvoir et, surtout, de le limiter. En répartissant solennellement des compétences, en prescrivant des règles institutionnelles, en édictant des droits limitant les prérogatives du pouvoir, les révolutionnaires estiment ainsi qu'il est possible de protéger les libertés et donc de promouvoir une société plus juste.

Pour les contre-révolutionnaires, le constitutionnalisme de la fin du XVIII^e s. est illusoire et dangereux. D'une part, il laisse croire que l'ordre politique peut s'établir artificiellement par la réalisation d'un contrat. D'autre part, il suppose que les hommes, par leur volonté, sont en mesure de fonder un ordre social plus juste que celui qui leur a été légué par l'histoire. Une telle vue fait courir un grave danger, car en prétendant fixer de nouvelles règles d'organisation du

pouvoir, les partisans des constitutions viennent bouleverser les équilibres naturels de la société. Là où l'écoulement du temps a produit son œuvre, ils cassent les institutions établies, font table rase du passé et créent de toute pièce un édifice qui n'a jamais été validé par l'expérience. Là où l'ordre régnait, ils créent brutalement le désordre. Le résultat ne peut être que la dégradation du nouveau régime.

Inspirés par la réflexion de Burke qu'ils admirent sincèrement, Bonald et Maistre sont les plus ardents contempteurs du constitutionnalisme révolutionnaire. Pour eux, aucune constitution écrite ne peut être posée *a priori* ; elle n'est légitime que si elle découle de la « constitution nécessaire et naturelle » (Bonald) qui existe déjà dans les faits. Maistre relève sur ce point une contradiction majeure qui traverse la pensée de 1789 (*Considérations sur la France*, 1796). Les révolutionnaires, souligne-t-il, prétendent ériger au-dessus des pouvoirs une constitution écrite ; par son autorité supérieure, celle-ci est censée s'imposer aux décisions courantes du pouvoir politique, notamment aux lois ordinaires. Or, le principe rousseauiste de la volonté générale (repris par les députés français) fait du peuple le seul et unique souverain. Il suppose que la loi, expression de cette volonté, est incontestable. Dans cette hypothèse, comment une constitution, en tant que charte fondamentale, pourrait-elle encadrer la volonté du peuple exprimée par la loi ? Les constitutionnalistes, selon Maistre, n'y répondent pas.

Au total, les contre-révolutionnaires ne nient pas l'idée de raison en politique. Mais à la raison des hommes, ils opposent la raison de l'histoire. Burke et Maistre s'appuient tous deux sur l'exemple de la « Constitution de l'Angleterre » (qui est de nature coutumière) pour montrer qu'un régime stable et équilibré est nécessairement le produit de l'histoire. C'est cette intuition sur l'histoire, par-delà les critiques de la pensée moderne, qui s'impose rapidement comme le socle idéologique de la pensée conservatrice.

B. Le traditionalisme ou le respect des héritages

Les idées contre-révolutionnaires ne se limitent pas, loin de là, à une simple récupération des thèses du droit divin qui fondaient la monarchie d'Ancien

régime. Elles placent au centre du discours une notion séculière : la « tradition ». Le mot sera au cœur de la doctrine. Il ouvre le champ à une argumentation politique nourrie par l'histoire. La pensée religieuse cède donc le pas à une pensée sécularisée. Elle est néanmoins loin d'être abandonnée chez les deux aristocrates français où, présentée sous la forme du « providentialisme », elle s'intègre désormais à la réflexion historique sur la société.

1. La tradition, fondement de l'ordre social

Dans une société où l'encyclopédisme a sérieusement mis à mal le magistère moral de l'Église et où le rôle des institutions séculières de l'État n'a cessé de se renforcer, la nostalgie de l'ordre chrétien ne semble plus suffisante pour combattre la Révolution. C'est la raison pour laquelle le discours laïque développé par Burke, en 1790, a un impact immédiat en Europe. Ses propos sont discutés et complétés quelques années plus tard par Joseph de Maistre.

La vision du monde défendue par Burke prend appui sur une réflexion sur l'histoire de la société. C'est autour du respect de l'héritage du passé que le philosophe irlandais entend en effet organiser la riposte à la pensée révolutionnaire. Face aux théories du contrat social, il répond que la tradition est le pilier le plus solide de la société. Il souhaite redonner ainsi à la société la profondeur historique et l'attachement sentimental que la raison des Lumières, par son discours abstrait et universaliste, lui avait ôté. Pour lui, la société n'est en rien un agrégat de personnes isolées et défendues par d'hypothétiques droits. Elle est une entité sociale supérieure forgée par l'histoire. Elle s'est soudée autour de solidarités et de communautés vivantes. Elle s'est patiemment consolidée dans des institutions politiques, religieuses, sociales et économiques, qui assurent l'ordre et la stabilité des liens dans tous les lieux de la vie sociale. L'État est l'une de ces institutions façonnées par le temps. Il n'est pas, comme le pensent les révolutionnaires, un ensemble de pouvoirs désignés. Il est le fruit d'une longue accumulation de règles et de coutumes politiques éprouvées dans les faits. Il s'appuie bien sur une « constitution », mais imaginer que celle-ci puisse prendre la forme d'une déclaration est absurde. En résumé, le régime légitime ne peut être un pouvoir conventionnel façonné par la raison humaine. Il est l'ordre politique que la nature a peu à peu engendré.

On le voit, pour les contre-révolutionnaires, la société n'est pas un acte de volonté. Elle est l'œuvre du temps. La tradition est, pour cette raison, le gage de son unité et de son harmonie. Sans les acquis du passé, l'ensemble des liens

sociaux et des solidarités ne peuvent que se relâcher. Cette idée centrale de la Contre-Révolution donne naissance à ce que les historiens des idées nomment le traditionalisme. Mais qu'entendent Burke, Maistre ou Bonald lorsqu'ils évoquent les traditions ? Celles-ci peuvent s'identifier de trois manières. Dans le domaine de la vie sociale et politique, elles désignent tous les usages, les règles et les coutumes qui sont transmis de génération en génération et codifient les comportements du présent en recourant à la sagesse du passé. Le code de l'honneur et les règles de la bienséance, par exemple, rappellent le rang et la place de chaque individu dans la société. En créant un système d'obligations, ils évitent la mise en cause des hiérarchies sociales et, par conséquent, limitent les occasions de conflit dans la société. Les traditions s'expriment aussi dans la morale et à la religion. Celles-ci sont la source des valeurs communes. Partagées par tous, elles forment le sens de la communauté. Enfin, l'ordre traditionnel se consolide aussi dans des institutions (la monarchie, l'Église), dans des ordres (la noblesse, le clergé, le tiers-état) et dans des communautés (la famille, le village, la paroisse, les corporations de métier) qui assurent la cohésion sociale et garantissent les solidarités.

Cette conception de la vie sociale est à l'opposé de la pensée libérale. Pour les contre-révolutionnaires, l'individu n'est pas autonome. Il naît, vit et meurt dans une réalité sociale qui lui préexiste et lui survit. Il n'est qu'un maillon dans une chaîne de causalités qui le dépasse. Dans l'univers, il n'est que poussière. À l'inverse, forte de ses traditions et de ses institutions, la société constitue bien une réalité vivante faite de coutumes, d'identités et de cultures qui lui donnent chair. C'est bien l'image d'une société comme réalité organique que défend le schéma traditionaliste. Sans la société, l'individu ne peut survivre : il n'est donc rien. Dans la société, il acquiert une existence grâce aux communautés qui le forment et le soutiennent. « L'homme n'existe que par la société et la société ne le forme que pour elle » écrit Bonald (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, 1796). Ce n'est donc que dans le rapport à l'ordre global que chaque homme construit une destinée singulière. La cellule de base de la société, d'ailleurs, n'est pas l'individu, mais la famille, foyer de la reproduction humaine, lieu de l'éducation et creuset où se perpétuent les valeurs d'autorité, de hiérarchie, de solidarité et de fidélité. Au-delà, ce sont bien les communautés, ces « corps intermédiaires », qui donnent cohérence au « corps vivant » que forme la société.

2. Le providentialisme religieux

L'appel à la tradition, en France, vient habilement s'articuler à la théologie chrétienne. On comprend que ce soit en France où l'autorité du trône (le roi) s'est longtemps appuyée sur la légitimité de l'autel (l'Église), que les partisans de l'Ancien régime souhaitent rétablir les fondations chrétiennes de la société. Pour Bonald et Maistre, les Saintes Écritures constituent une source inépuisable d'arguments. Les deux aristocrates associent indistinctement l'œuvre de la nature, l'héritage de l'histoire et la volonté de Dieu. Pour Bonald, la société française s'est établie dans l'histoire selon des « lois naturelles » qui expriment sur terre le dessein de Dieu. Toute constitution politique réalise, dans la société des hommes, l'œuvre du Créateur. Elle suit le génie de Dieu. Il apparaît donc naturel, pour Bonald, de rétablir la monarchie de droit divin. « La Révolution française a commencé par la Déclaration des Droits de l'Homme ; elle ne finira que par la Déclaration des Droits de Dieu » écrit-t-il en 1802 (*Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*).

Maistre livre une réflexion similaire dans ses *Considérations*. Il conçoit également l'histoire comme l'accomplissement nécessaire de la volonté divine. Il puise chez Bossuet l'idée que la société suit le cours d'une « Providence divine » à laquelle nul ne peut échapper. La Providence est cette puissance infinie qui guide la marche de l'univers et ne se soucie pas des soubresauts de l'histoire humaine. L'argumentation de Maistre est à cet égard assez originale : il considère en effet que la rupture de 1789, loin d'être un obstacle à la réalisation divine, est au contraire une manifestation évidente de la Providence. Certes, la Révolution est bien sûr le résultat de la perversion des hommes, marqués par le péché et la passion du pouvoir ; elle est une expression du mal. Mais elle est aussi un signe de Dieu : elle est une mise à l'épreuve à laquelle le Créateur soumet les hommes, une épreuve qui appelle une réaction vigoureuse pour régénérer la société. Les révolutionnaires peuvent toujours se soulever contre l'ordre divin : leur révolte est vaine, car elle sera punie par la volonté divine. Il n'y a point de hasard dans l'ordre de la Providence : la réalisation divine prévaudra et assurera le retour à la société chrétienne. Sous la Restauration, Maistre va jusqu'à affirmer la nécessité de reconnaître la suprématie spirituelle du Pape (*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1814 ; *Du pape*, 1819). Le glissement du providentialisme vers l'idée d'une théocratie pontificale reconnaissant la « pleine souveraineté de Dieu », en décalage avec la tradition gallicane de l'Église de France, est alors particulièrement mal reçu dans les cercles du pouvoir. Mais elle reçoit un écho immédiat chez l'abbé de Lamennais qui, dans ses premiers écrits, lance un appel à l'Église de France pour

qu'elle reconnaisse l'autorité pleine et entière du Saint-Siège. L'« ultramontanisme », qui s'exprimera tout au long du siècle, trouve en Maistre l'un de ses plus brillants promoteurs.

On le voit, l'apologétique chrétienne de Bonald et Maistre s'éloigne du traditionalisme de Burke. De sensibilité libérale, acquis au protestantisme, ce dernier a tout pour se méfier du dogmatisme des deux aristocrates français. Son analyse est axée sur l'histoire. Elle est essentiellement pragmatique et évite le plus possible de s'égarer dans les spéculations de la théologie. Si Burke considère la religion comme « la base de la société civile et la source de tout bien et de toute consolation », c'est moins par dévotion que parce qu'il juge que l'impiété corrompt l'esprit humain et incite à douter de tout. En France, en revanche, la référence chrétienne peut s'expliquer pour plusieurs raisons. Tout d'abord, des raisons historiques : depuis la fin du Moyen Âge, la doctrine monarchiste a toujours recherché la caution religieuse (notamment pour asseoir sa domination face à l'aristocratie féodale). La monarchie de droit divin a fini par triompher. Elle incarne le régime d'ordre par excellence, établi sur la continuité dynastique et la préservation des traditions. Ensuite, des raisons idéologiques : la théologie de l'Église s'oppose en de nombreux points à la pensée de 1789. La première se fonde sur une « cosmologie » (elle identifie le monde à un ordre régi par des lois supérieures) tandis que la seconde défend une conception anthropologique de la société (elle place l'homme au centre des préoccupations). La première fait prévaloir l'idée d'un monde immuable puisant sa légitimité dans les origines de la Création, alors que la seconde célèbre le progrès et souhaite changer la société. La première suppose la croyance par la foi et le respect du dogme tandis que la seconde soutient la liberté de conscience et proclame publiquement son scepticisme religieux. La première repose tout entière sur un principe d'autorité (respect des Écritures, toute-puissance de Dieu) alors que la seconde défend les idées de liberté et d'émancipation de l'individu. La première considère l'homme pécheur comme un être impuissant devant Dieu tandis que la seconde rêve de faire de l'homme le maître de sa destinée. La première considère les hommes comme unis dans la communauté chrétienne alors que la seconde les conçoit comme des êtres distincts ayant fait le choix de l'association politique. Enfin, dans la première, la vie humaine est tout entière orientée vers l'accès à l'au-delà (par le rachat des péchés) tandis que, dans la seconde, la vie est orientée vers la quête du bonheur terrestre.

3. La Contre-Révolution en intransigeance et pragmatisme

Les mots d'ordre lancés dans les années 1790 pour condamner l'expérience révolutionnaire expriment des sensibilités différentes. Bonald et Maistre, aristocrates déchus de leurs titres et privilèges, formulent le souhait de rétablir l'Ancien régime dans ses formes absolutistes et chrétiennes. Burke est porteur d'un message plus équilibré : la restauration de l'héritage est nécessaire, mais elle doit refuser le pouvoir absolu et la conception fixiste de l'histoire.

De la monarchie absolue à la monarchie tempérée

Les opinions des contre-révolutionnaires sur le gouvernement politique présentent une première série de contrastes. Certes, tous les auteurs se rejoignent pour considérer qu'une politique est bonne quand elle a été confirmée par les faits. Tous condamnent également le caractère impersonnel des nouvelles institutions, l'interprétation fautive de la notion de constitution, ainsi que l'ambition de faire table rase du passé. Tous estiment que le système héréditaire assure une continuité politique dans l'histoire et garantit le maintien des traditions anciennes. C'est le seul système permettant à la société de survivre aux épreuves du temps. Pour toutes ces raisons, les auteurs sont tous clairement en faveur d'un retour à la monarchie.

Mais l'unanimité s'arrête là. Pour les deux Français, le pouvoir ne saurait se partager, car il est à la fois le ciment de la société et la représentation de l'autorité divine. Il doit donc être absolu. Bonald et Maistre ne font en aucun cas l'apologie du despotisme qui, selon eux, est toujours condamnable. Mais le monarque étant le dépositaire du pouvoir conféré par Dieu, ses attributions ne peuvent être limitées dès lors qu'il gouverne dans le respect des lois naturelles. C'est donc un retour sans concession à la monarchie absolue qui s'impose pour mettre fin aux errements de la Révolution. Ce retour doit s'accompagner du rétablissement de la société chrétienne et féodale par la restauration de l'Église officielle et des trois ordres.

Burke, quant à lui, n'a qu'un objectif lorsqu'il rédige ses *Réflexions* : condamner le désordre politique en France et démontrer le caractère erroné des thèses révolutionnaires. Brillant représentant du libéralisme, représentant *whig* au parlement de Westminster, l'aristocrate irlandais n'a nullement l'intention de glorifier la monarchie des Bourbons. Son modèle reste la constitution d'Angleterre. Profondément élitiste, mais aussi hostile à l'absolutisme (il y voit une atteinte insupportable aux droits de l'aristocratie), il défend la légitimité du « gouvernement tempéré » qui assure un juste équilibre entre la Couronne et le

Parlement. À la différence des deux Français, son principal souhait n'est pas de revenir à la société chrétienne, mais plus prosaïquement de protéger les « libertés concrètes » contre les mesures arbitraires (qu'elles viennent du roi ou du peuple). À cet égard, il revendique clairement sa filiation avec les idées de Montesquieu : le régime équilibré repose sur la séparation des pouvoirs.

Enfin, le parlement est pour lui une instance politique essentielle. Non seulement il permet la représentation des « communautés » qui composent le royaume, mais il tempère les décisions du roi par la sagesse de sa législation. Le système parlementaire doit, à ce titre, remplir deux conditions. Les élus doivent disposer d'une totale indépendance à l'égard du pouvoir exécutif, sans laquelle il ne saurait y avoir de contrôle réciproque. Mais ils doivent également être autonomes vis-à-vis de leurs électeurs. Burke est en effet hostile à la démocratie pure. Pour lui, les représentants sont ceux qui ont une aptitude supérieure à l'exercice des responsabilités publiques. Ils doivent être choisis dans les milieux qui disposent d'une bonne instruction et d'une aisance financière (telle qu'ils ne seront jamais corrompus et disposeront de tout le temps nécessaire à la délibération). Ils sont certes élus, mais ils ne doivent pas être soumis aux pressions venues d'en bas, car leur seul objectif est d'agir pour le bien commun, non de répondre à des sollicitations particulières.

Les conflits entre tradition et progrès

Les regards portés sur l'histoire présentent également des différences importantes. L'idée de progrès étant au cœur du projet révolutionnaire, Burke, Bonald et Maistre ne peuvent éviter de se prononcer sur la question du changement dans la société. Pour les deux Français, le souhait d'une restauration monarchique et l'idée d'un ordre éternel fondé sur la Création les conduisent à exprimer une méfiance absolue à l'égard de toutes les formes de changement. Toute tentative de réforme porte atteinte à l'harmonie naturelle de la société. Elle nuit à la continuité des traditions. Elle crée inévitablement des dérèglements. Elle accroît les risques de conflit. Toute justice étant l'œuvre de Dieu, c'est à l'inverse en renforçant l'adhésion des hommes aux cadres naturels de la société, à l'Église, à la monarchie et à la famille, qu'il est possible de vivre en paix et, sur le plan individuel, de vouer son existence à la rédemption.

Burke défend une opinion plus souple. La recherche de l'équilibre social, pour lui, implique de savoir retirer les bienfaits des traditions en tenant compte de la marche du temps. S'il condamne la Révolution, c'est parce qu'elle est d'une

brutalité extrême. Mais en tant que libéral, Burke n'est pas favorable à la restauration de l'ordre ancien. Loin des conceptions figées de l'histoire, il considère que la réforme peut être une bonne chose, à la condition de ne pas être mise au service d'une transformation violente de la société. La réforme n'a de sens que si elle vise à maintenir l'héritage culturel, social et politique de la société. Elle est légitime, par exemple, lorsqu'elle est engagée pour soigner un mal immédiat (par exemple la pauvreté ou l'oppression exercée sur une communauté) ; elle ne l'est plus dès lors qu'elle prétend modifier l'ordonnement naturel des rapports humains. C'est là le doux paradoxe de la pensée de Burke, qui deviendra l'un des arguments théoriques centraux de la pensée conservatrice : la réforme est au service de la préservation de la société.

Cette position nuancée permet de comprendre les prises de positions de Burke qui, avant la Révolution française, avait la réputation d'être un partisan des réformes. Il a toujours défendu la légitimité de la révolution anglaise de 1688 parce que, selon lui, elle fut préservatrice de la société (elle a vu, sans violence, le parlement imposer au roi les règles du parlementarisme). Il a soutenu également l'insurrection des colons américains, puis applaudi la Déclaration d'indépendance en 1776. La révolution américaine, qu'il juge modérée, est justifiée selon lui par le droit coutumier anglais (selon lequel toute communauté qui n'est pas représentée dans une assemblée est fondée à s'opposer à l'autorité du roi). Enfin, alors même qu'il est protestant, il a défendu avec force la cause des catholiques d'Irlande. On le voit, on aurait tort de réduire le conservatisme de Burke à la tentative de figer l'histoire dans les règles du passé. La société, pour lui, doit tenir compte de l'évolution du temps. Elle n'est pas vouée à se reproduire selon des principes immuables, dans la stricte conformité aux usages établis. Les traditions, en conséquence, sont une expérience et une sagesse qui permettent aux hommes de préserver les règles fondées sur le bon sens et les équilibres garantissant des libertés concrètes, tout en s'adaptant aux conditions changeantes de la société.

§ 2. LES TRADITIONALISMES

Le terme « traditionalisme » n'est pas toujours distinct de la notion de conservatisme. Il désigne une sensibilité politique, présente dans des mouvements très divers, favorable à la préservation des « traditions » (institutions, règles et coutumes léguées par l'histoire). Pour la plupart, ceux qui défendent la tradition ne construisent pas un corps de doctrine élaboré. Le plus souvent, leur engagement suit une intuition, le sentiment profond que l'expérience des faits, en politique, est infiniment supérieure à tous les projets raisonnés. Préférant la foi religieuse à la philosophie critique, le sentiment à la raison, le témoignage de l'histoire aux intentions idéalistes (toujours faillibles et contestables), le traditionalisme politique est essentiellement réactif : il se forge dans la dénonciation des philosophies du progrès et des thèses révolutionnaires, considérées comme des sources de décadence et de division. Il poursuit rarement un idéal politique bien identifié. D'ailleurs, contrairement aux intellectuels socialistes qui se muent bien volontiers en théoriciens politiques, les défenseurs de la tradition sont souvent des hommes de lettres, porteurs d'une approche sensible des liens qui les relient au passé, toujours méfiants à l'égard des démonstrations abstraites.

A. Le monarchisme réactionnaire

La pensée contre-révolutionnaire paraît triompher en France au moment où les Bourbons remontent sur le trône de France en 1814-1815. La Révolution est alors condamnée en bloc.

1. L'ultracisme

Durant toute la Restauration (1814-1830), la défense de l'ordre monarchique

et chrétien est incarnée par l'ultracisme, du nom du groupe des « Ultras », initialement animé par Bonald, ministre de Louis XVIII. Il faut néanmoins attendre 1824 et la montée de Charles X sur le trône de France pour que le projet d'un retour à la société d'Ancien régime se renforce. Le camp des Ultras, emmené par le Comte de Villèle, puis par Auguste de Polignac, est alors majoritairement soutenu par la noblesse foncière. Durant ces années, les chambres votent le « milliard des émigrés » (indemnisation des aristocrates dépossédés de leurs biens durant la Révolution), l'administration est sérieusement épurée, la censure est partiellement rétablie, la religion catholique redevient la religion d'État et l'Église de France entreprend une nouvelle évangélisation des campagnes.

L'ultracisme reçoit un soutien de poids dans le monde des lettres en la personne de Chateaubriand (1768-1848). Poète, romancier et essayiste, l'académicien français s'est fait quelques années plus tôt le chantre du christianisme (*Génie du christianisme*, 1802). Ambassadeur, puis ministre sous la Restauration, il affiche alors une franche hostilité à l'individualisme libéral et fustige, dans ses discours, les excès de la Révolution. Il condamne la passion de l'égalité dont l'issue n'a été que ressentiment et violence. « Les Français [...] n'aiment point la liberté, écrit-t-il ; l'égalité est leur idole. Or l'égalité et le despotisme ont des liaisons secrètes » (*Mémoires d'outre tombe*, 1811-1841). Il critique dans le même temps les droits de 1789 : « la liberté ne découle pas du droit politique [...] ; elle vient du droit naturel, ce qui fait qu'elle existe dans toutes les formes de gouvernement et qu'une monarchie peut être libre et beaucoup plus libre qu'une république » (*Discours à la Chambre des Pairs*, 7 août 1830). Chateaubriand n'est cependant pas un doctrinaire et n'hésitera pas à se ranger du côté de l'opposition libérale en 1830, contribuant à la chute d'un régime qu'il défendît durant de longues années.

2. Le légitimisme

Le rêve absolutiste disparaît avec l'établissement la monarchie de Juillet (1830-1848). Louis-Philippe d'Orléans devient « roi des Français » et prête serment à la charte royale révisée. La monarchie autoritaire cède la place à la monarchie constitutionnelle. Les idées contre-révolutionnaires continuent néanmoins d'attirer une frange importante de l'aristocratie. Elles sont portées par le parti « légitimiste », partisan du retour sur le trône de la branche aînée des Bourbons, contre celle des Orléans. Sur le plan politique, les légitimistes font

preuve d'une grande résistance : ils ne disparaissent réellement qu'à la fin des années 1870, minés par les divisions internes. Sur le plan doctrinal, ils n'innovent guère par rapport à leurs prédécesseurs. À l'aide d'une presse efficace, ils mènent néanmoins une intense propagande contre leurs principaux ennemis : la bourgeoisie orléaniste au pouvoir et les sociétés républicaines qui réclament le suffrage universel. Les légitimistes luttent ainsi sur deux fronts, dénonçant l'individualisme libéral d'un côté, les projets « socialistes » de l'autre. Sur le plan des idées, outre leur combat pour la préservation des legs monarchiques, ils défendent l'idée d'une décentralisation qui rétablirait un équilibre entre Paris et la province, et préserverait ainsi les « libertés locales et régionales ». Ils s'opposent en tout point, au petit groupe de bonapartistes qui rêve de rétablir le modèle impérial centralisateur. Enfin, les légitimistes reçoivent le soutien important de l'Église. Celle-ci voit dans le monarchisme nostalgique un allié naturel pour défendre les traditions chrétiennes.

B. Le libéralisme conservateur

Dans son combat pour les libertés, la famille libérale a incarné, tout au long du XVIII^e s. et au début du XIX^e s., le camp du progrès. Mais on l'a vu, on aurait tort d'imaginer que tous les libéraux s'associent politiquement et intellectuellement au combat pour la démocratie, encore moins aux divers projets républicains et socialistes qui fleurissent à partir des années 1830. S'ils sont tous favorables à la modération du pouvoir par la voie du parlementarisme, de nombreux libéraux conservent une conception très élitiste des rapports sociaux. En Grande-Bretagne, le lien entre libéralisme et conservatisme ne soulève guère de débats, de même qu'aux États-Unis où se forge une sensibilité libérale-conservatrice assez originale. En France, c'est précisément dans les années 1830-1840 que de nombreux députés libéraux adoptent une attitude ouvertement conservatrice afin de maintenir l'ordre public et, notamment, résister à l'activisme des sociétés républicaines.

1. L'élitisme libéral britannique : la souveraineté des parlementaires

Dans l'Angleterre victorienne, la famille libérale forme un assemblage composite de personnalités et de courants. Elle est marquée par des querelles intellectuelles particulièrement tumultueuses. Mais elle est aussi caractérisée par le refus du dogmatisme et la recherche de solutions pragmatiques aux problèmes du temps. À cet égard, au XIX^e s., les principaux courants libéraux prêtent peu d'intérêt à la réforme politique, car le pays est stable depuis le coup de force de 1688-1689 et le pouvoir royal, limité par la constitution, est tenu de composer avec un parlement particulièrement vigilant. Sur le plan des principes, les élites n'ont jamais eu à proclamer la souveraineté du peuple pour obtenir des concessions de la monarchie et elles sont encore nombreuses à considérer qu'elles exercent leur mandat en vertu d'un droit propre et non d'une délégation de pouvoir. En revanche, le contexte d'industrialisation rapide de l'Angleterre incite les penseurs libéraux à se focaliser sur les questions économiques. En lutte contre les *corn laws* de 1815, ces derniers deviennent d'ardents promoteurs du libre-échange. Sur le siècle, leurs idées ne cessent de gagner du terrain au sein de la classe parlementaire.

On comprend que les élites libérales, dans le contexte de stabilité politique et de prospérité économique de l'Angleterre, militent en faveur de la continuité institutionnelle. Dans la lignée de Burke, elles défendent l'héritage d'un droit coutumier qui a toujours su protéger les libertés essentielles et veiller à l'équilibre des pouvoirs. À l'exception de quelques voix isolées — comme celle de James Mill (qui défend les réformes sociales et souligne l'exigence d'une ouverture du Parlement), puis celle de son fils John Stuart Mill (voir plus haut) — elles restent globalement hostiles à l'idée démocratique, même si elles se résignent à élargir le suffrage en 1832 pour intégrer une partie de la *middle class*. Seul un écart de sensibilité distingue au Parlement de Westminster la fraction *whig* du groupe des *tories* : le souhait des premiers est d'accroître les pouvoirs du Parlement face à la Couronne royale et de limiter l'influence de l'épiscopat anglican dans l'État, alors que les seconds entendent limiter les réformes et ne sont pas hostiles à un rôle plus actif de l'Église institutionnelle dans la vie publique.

2. L'équation libérale américaine : liberté des contrats, austérité morale

Aux États-Unis, dans les décennies qui suivent l'indépendance, la grande bourgeoisie représentée au Congrès se révèle peu encline à promouvoir l'idée

démocratique. Le premier tiers du XIX^e s. est dominé par le courant « fédéraliste ». Pour ses principaux inspirateurs, A. Hamilton et J. Adams, l'hypothèse d'un gouvernement populaire est dangereuse, car elle est en contradiction avec l'ordre naturel qui, dans toutes les communautés vivantes, reconnaît la prééminence des meilleurs. Seul un gouvernement fédéral aux pouvoirs étendus, dirigé par une classe détentrice du savoir, des finances et de la propriété, est capable de gouverner dans l'intérêt supérieur de la nation.

Il faut attendre la présidence d'Andrew Jackson (1828-1837) pour que les idées démocratiques jeffersoniennes fassent un retour en force. Elles s'expriment sous la plume d'hommes de lettres (l'écrivain James Fenimore Cooper, l'historien George Bancroft, le poète Walt Whitman) qui entendent promouvoir la participation, le progrès social par l'éducation et la liberté du commerce. Ils considèrent que la première exigence est le respect des droits de l'homme, ce qui les amène à prendre parti pour l'abolition de l'esclavage, thème qui dominera la vie politique américaine jusqu'à la guerre de Sécession (1861-1865).

Après 1865, le développement rapide du capitalisme ne se révèle pas favorable à la diffusion des idées démocratiques. Bien au contraire, il contribue à l'essor d'une doctrine originale qui rompt avec les théories politiques de la première moitié du XIX^e s. Auparavant, en effet, les « fédéralistes » hamiltoniens exprimaient une sensibilité à la fois conservatrice sur le plan politique et interventionniste sur le plan économique. Alliés des grands industriels et financiers, ils étaient convaincus que le pouvoir politique ne pouvait se passer du soutien des forces économiques. Pour cette raison, l'État devait non seulement garantir le droit de propriété, mais aussi pouvoir intervenir dans les domaines du crédit, de la finance et du commerce, afin d'encourager le développement économique et protéger les droits des classes supérieures. Les démocrates « jacksoniens » défendaient une position inverse, favorable au progrès sur le plan politique et à la liberté du marché sur le plan économique. Pour eux, la démocratisation de la société imposait de protéger les libertés locales et de limiter les interventions du gouvernement central. Elle impliquait aussi de ne pas défendre seulement les plus riches, mais de garantir à tout citoyen le droit de commercer librement. Le souffle libéral devait ainsi gagner tous les secteurs de la société. En un mot, la liberté politique et la liberté économique étaient considérées comme deux conditions indissociables de la démocratie. Pour les jacksoniens, seule une politique économique du « laissez faire » pouvait rétablir l'égalité des droits entre tous les citoyens et mettre fin aux privilèges des riches.

Aux lendemains de la Guerre de sécession, la question de l'esclavage, qui avait conduit le pays à la pire déchirure de son histoire, paraît enfin résolue.

L'essor industriel sans précédent de l'Amérique réoriente alors la réflexion politique vers des questions économiques. C'est dans ce contexte que s'affirme une doctrine radicalement nouvelle mêlant conservatisme social et libéralisme économique. Cette doctrine inaugure une sensibilité politique durable cherchant à défendre à la fois les valeurs traditionnelles et la liberté économique la plus absolue. On doit son élaboration intellectuelle à un petit groupe de journalistes et d'écrivains particulièrement influents, qui expriment leurs idées dans les colonnes du journal *The Nation*, animé par Edwin L. Godkin. Sensible à l'utilitarisme benthamien, ce groupe affirme l'idée que le bien de la société américaine ne peut être atteint qu'en satisfaisant les besoins individuels. Dans cette perspective, le rôle du pouvoir n'est pas de rechercher des solutions collectives aux problèmes rencontrés par la société : il est de laisser libre cours aux initiatives privées. Dans le domaine économique, la doctrine implique donc de protéger la liberté du commerce et le droit de propriété. Elle suppose aussi de respecter les équilibres spontanés qui s'établissent dans la société. La « régulation naturelle » des échanges aboutit alors logiquement, selon le groupe de journalistes et d'écrivains, à la maximisation des intérêts individuels et, par addition, au plus grand bonheur commun. Sur le plan politique, les auteurs marquent au départ quelques hésitations. Une minorité est favorable à une vaste réforme politique, éducative et citoyenne qui permettrait de sortir la minorité noire de son exclusion. Mais les partisans de la non intervention sont rapidement plus nombreux : il convient, selon eux, de ne pas légiférer et de rester confiant dans les équilibres naturels forgés dans la société.

La nouvelle doctrine domine la vie politique américaine jusqu'à la fin du XIX^e s. (malgré les critiques adressées par des auteurs « socialistes » comme Henry George ou Edward Bellamy). Elle fait de l'individu, du contrat et de la responsabilité individuelle des valeurs essentielles. Elle accorde la priorité au développement industriel et ne se soucie guère de la pauvreté de la nouvelle classe ouvrière. Elle refuse à cet égard toute législation sociale. Elle justifie également le maintien des restrictions à la participation électorale (celle-ci est limitée par des critères de propriété et d'instruction) et la tolérance de l'État à l'égard des discriminations raciales qui sont manifestes dans les États du sud. Certains auteurs réputés, comme William G. Sumner, tentent même de justifier les inégalités sociales en recourant à la théorie darwinienne de la sélection naturelle (qui, dans les années 1870-1880, a été transposée dans les sciences sociales par Herbert Spencer).

Cette sensibilité libérale conservatrice de la fin du XIX^e s. subit sur sa droite les surenchères de conservateurs traditionalistes (Henry Adams, Paul More,

Irving Babbitt, Ralph Cram). Ceux-ci sont persuadés de l'absurdité des principes démocratiques. Favorables à la restauration d'un ordre aristocratique tel qu'il existait dans les premiers temps de l'indépendance, ils entendent mener un combat actif pour la défense des valeurs morales, à la fois religieuses et familiales. Maniant avec habileté le thème de la décadence sociale, ils restent assez critiques à l'égard du capitalisme bourgeois qui, selon eux, fait le lit de la ploutocratie (le « gouvernement des riches »).

Il faut attendre les années 1950 pour que les deux sensibilités conservatrices, libérale d'un côté, traditionaliste de l'autre, se combinent dans un même corpus idéologique. Le goût pour la liberté individuelle d'un côté, la défense des valeurs et des institutions traditionnelles de l'autre, forme en effet l'ossature du conservatisme américain de l'après-guerre. Celui-ci est opposé à toute législation sociale. Il admet la ségrégation raciale. Il défend les fondements religieux de la société américaine, notamment la doctrine « puritaine » des Églises évangéliques. Il considère enfin la liberté de l'individu comme un principe absolu (en particulier dans le domaine économique). Ses partisans ne sont certes plus identifiés à des libéraux (le qualificatif « libéral » désigne aux États-Unis, depuis 1945, les défenseurs des politiques sociales). Mais ils sont bien les héritiers du conservatisme libéral du XIX^e s. Ils doivent largement leur succès, dans le contexte de guerre froide, à leur mobilisation contre le communisme à l'extérieur (maccarthysme, théorie du *containment*) et contre les dérives « socialisantes » des démocrates à l'intérieur. Leurs thèses ne cessent de se renforcer des années 1950 aux années 1970, relayées par des journaux et des instituts privés influents (les fameux *think tanks*). Elles deviennent de plus en plus influentes au sein du Parti républicain. Elles triomphent sous la présidence Reagan qui en fait la base de son programme. Elles influent à nouveau fortement, à l'orée du XXI^e s., sur la politique de George W. Bush qui puise ses soutiens à la fois dans les mouvements chrétiens ultra-conservateurs (comme la *Christian Coalition*), des groupes d'intellectuels « néo-conservateurs » désireux de s'attaquer à tous les périls extérieurs et intérieurs menaçant les valeurs démocratiques et l'intégrité des États-Unis (surtout après le 11 septembre 2001) et, enfin, les grands milieux d'affaires.

3. L'orléanisme en France : la liberté et l'ordre

En France, la Monarchie de Juillet (1830-1848) permet à la grande bourgeoisie d'édifier un régime équilibré recherchant un compromis entre la

monarchie classique et le modèle républicain. Les nouvelles élites se divisent toutefois très rapidement en deux tendances distinctes. La première, appelée « parti du mouvement » ou « gauche dynastique », est appelée au pouvoir au lendemain des trois journées révolutionnaires de juillet 1830. Elle est favorable à l'ouverture politique par l'élargissement du cens. Ses principaux animateurs, Jacques Laffitte, Charles Dupont de l'Eure, Odilon Barrot et La Fayette, entendent gouverner en s'appuyant sur la petite bourgeoisie. Rapidement, le parti du mouvement est débordé par l'agitation de la rue et doit céder le pouvoir, en 1831, au « parti de la résistance » (qui regroupe les partisans de l'autorité). Bien que libéraux, ces derniers n'entendent pas laisser le désordre gagner les villes. Résolument ancrés dans le camp conservateur, ils pratiquent une politique impérieuse. Ce sont eux qui répriment la révolte des Canuts à Lyon (1832), les émeutes populaires de Lyon et de Paris (1834) ou encore l'insurrection fomentée par Armand Barbès et Auguste Blanqui (1839). Emmenés par Casimir Périer, puis par le duc Victor de Broglie et surtout François Guizot, ils entendent rétablir l'ordre social. Ils s'appuient sur la grande bourgeoisie d'affaires parisienne et sur les notables en province.

Sur le plan philosophique, cette droite libérale est particulièrement prolifique. Elle puise ses arguments dans la réflexion des libéraux « doctrinaires » (Pierre Paul Royer-Collard, F. Guizot, V. De Broglie, Prosper de Barante, Charles de Rémusat) qui trouvent dans *Le Journal des Débats* un précieux organe de diffusion. Leur souci principal est de sortir la France de l'instabilité politique dans laquelle elle est plongée depuis 1789. Pour cela, il appartient de mettre en œuvre une politique du « juste milieu » qui cherche un équilibre entre l'aspiration à la liberté et l'autorité nécessaire au maintien de l'ordre social. Les Doctrinaires condamnent sans équivoque l'idéologie contre-révolutionnaire qui ne reconnaît aucun droit à la liberté. Mais ils n'entendent pas lui substituer la souveraineté populaire. D'un tempérament pessimiste, ils n'ont pas confiance, en effet, dans une nature humaine profondément inconstante. La société ne saurait donc s'autogouverner. Elle a besoin d'être guidée par une élite politique à laquelle il convient de reconnaître une large autorité. À cet égard, les Doctrinaires sont de farouches partisans du gouvernement représentatif. Ils considèrent que le rôle des institutions politiques est de sélectionner les hommes qui, grâce à leurs qualités et leur sens du devoir, sont supérieurs aux autres. Une fois au pouvoir, ces hommes doivent servir de guides à la société et, pour cela, savoir gouverner avec efficacité et autorité, sans se plier aux exigences populaires.

La défense de l'autorité politique, néanmoins, ne se justifie ni par la tradition

ni par Dieu ni par le peuple : elle trouve sa source dans la raison, fondement de toute souveraineté. En ce sens, les Doctrinaires sont les héritiers de l'encyclopédisme du XVIII^e s., de Condorcet et des Idéologues. Ils considèrent que le droit est l'instrument essentiel de la justice et de la stabilité sociale. Royer-Collard, en particulier, voit dans la constitution le socle garantissant l'équilibre entre tous les pouvoirs. Les Doctrinaires sont également soucieux de promouvoir l'instruction publique, de protéger la liberté de la presse, de défendre le principe du débat public et la règle de l'élection (ouverte à ceux qui ont la « capacité » de formuler une opinion). Cette confiance dans la raison n'empêchera pas leur principal représentant, F. Guizot, à la tête du gouvernement de 1840 à 1848, de pratiquer une politique autoritaire et impopulaire. Incapable de mesurer la montée du mécontentement social, cette droite orléaniste sera clairement désavouée en 1848.

À cette date, le républicanisme s'oppose en tout point à l'orléanisme. Pour les républicains, l'égalité et la solidarité dans le domaine social, le suffrage universel en politique, sont les premières réponses à apporter aux injustices issues de l'individualisme égoïste et du suffrage censitaire défendus par la droite libérale. On verra néanmoins, au cours des années 1840, s'engager en France un rapprochement politique entre « républicains » et « libéraux », réduits à vivre dans l'opposition parlementaire sous le Second Empire. D'un côté, les républicains voient apparaître sur leur gauche des programmes révolutionnaires spécifiquement ouvriers dénonçant avec force l'échec du suffrage universel de 1848. Plus modérés dans leurs exigences, ils sont peu à peu poussés vers le centre de l'échiquier. De l'autre, la droite orléaniste abandonne doucement le projet d'un retour à une monarchie constitutionnelle et se résigne à voir dans une république parlementaire une alternative possible aux dérives plébiscitaires de Napoléon III. De la rencontre entre ces républicains méfiants à l'égard du socialisme et de ces libéraux capables de penser l'après-monarchie, naîtra le républicanisme « opportuniste » des débuts de la III^e République.

C. Le traditionalisme d'inspiration positiviste

Les doctrines traditionalistes évoluent sensiblement en France à la fin du

XIX^e s. Au cours des années 1870, le courant légitimiste disparaît, victime des querelles intestines. Le rêve du retour à la monarchie sombre avec lui. Les représentants de la tradition orléaniste, à l'image d'Adolphe Thiers, se fondent lentement dans un républicanisme pragmatique. L'Église, quant à elle, ne parvient guère à séduire les élites intellectuelles et se retrouve confrontée à la montée de l'anticléricalisme. Enfin, le succès des sciences vient conforter les professions de foi « scientifiques » des sociétés positivistes. Dans ce contexte de changement, les appels à la réalisation d'une société établie selon des principes de hiérarchie et d'ordre restent nombreux. Mais ils empruntent des voies inédites, souvent éclectiques, aspirant à la refondation de l'ordre social sur des bases nouvelles, et non sur le strict maintien des acquis du passé.

On doit à Hyppolite Taine et Ernest Renan d'avoir jeté les bases d'une doctrine conservatrice qui ne puise ses références ni dans le monarchisme chrétien ni dans le libéralisme autoritaire. Les deux auteurs se méfient des vérités religieuses autant qu'ils méprisent les hiérarchies héréditaires. Leur traditionalisme est d'inspiration positiviste : il accorde une confiance enthousiaste dans les sciences. Pour eux, le savoir scientifique est porteur des vérités philosophiques nouvelles qui doivent éclairer la société. Leur objectif est néanmoins de combattre l'héritage de la Révolution française et ses prolongements socialistes du XIX^e s. L'idée démocratique est, à leurs yeux, la source de tous les maux auxquels la France a dû faire face depuis un siècle.

1. Taine, la condamnation du jacobinisme et la défense du savoir

Historien, philosophe, critique littéraire et critique d'art, Hyppolite Taine (1828-1893) est l'un des intellectuels les plus respectés de son temps. Promis à une brillante carrière universitaire, son refus de prêter serment à l'Empereur, peu après 1852, brise ses chances d'accéder à des fonctions de responsabilité. Il décide alors de vivre de son travail de philosophe et de critique. Fasciné par l'essor des nouvelles connaissances, il aimerait voir la foi en la science remplacer la foi religieuse. Dans le domaine de la pensée, il souhaite une évolution qui introduirait provisoirement la méthode scientifique dans l'ensemble des disciplines intellectuelles (philosophie, morale, histoire, critique des œuvres littéraires et artistiques, etc.).

Comme de nombreux philosophes du XIX^e s. (Hegel, Comte, Tocqueville, Marx...) Taine identifie des « lois historiques » qui animent en profondeur la

marche des sociétés. Le mouvement général de l'espèce humaine est animé, selon lui, par trois grandes déterminations : la « race » (chaque peuple a des qualités propres et des valeurs héritées de l'histoire qui le distinguent des autres peuples), le « milieu » (les mœurs et les idées des hommes sont façonnées par l'environnement dans lequel ils vivent) et le « moment » (dans le mouvement de l'histoire, chaque société se situe à une certaine étape de son développement). « Lorsque nous avons considéré la race, le milieu, le moment, c'est-à-dire le ressort du dedans, la pression du dehors et l'impulsion déjà acquise, nous avons épuisé, non seulement toutes les causes réelles, mais encore toutes les causes possibles du mouvement », écrit-t-il à ce sujet (*Histoire de la littérature anglaise*, 1864-1872). Taine est animé par cette conviction profonde que les forces à l'œuvre dans l'histoire sont inévitables. Elle explique son attachement aux traditions.

Jusqu'en 1870, la réflexion sur la vie politique reste marginale dans son œuvre. C'est à la suite de deux événements qu'il juge traumatisants pour l'avenir de la France, la défaite de Sedan face à la Prusse (1870) et de la Commune de Paris (1871), qu'il s'en prend publiquement à la Révolution française. Dans sa grande fresque inachevée, *Histoire des origines de la France contemporaine* (1875-1893), il condamne la rupture de 1789 qui, selon lui, a fait entrer la France dans un cycle de décadence. Il dénonce notamment la philosophie abstraite qui inspira les députés : celle-ci ne peut être qu'une entreprise vaine et dangereuse dès lors qu'elle tente de réformer la société en négligeant la réalité historique. Taine met également en accusation le jacobinisme centralisateur qui, loin d'avoir été abandonné par la politique impériale, n'a cessé de se renforcer au XIX^e s. La mainmise de l'État sur la société est le principal crime des Jacobins. L'État agit comme une puissance niveleuse qui nie les hiérarchies naturelles entre les hommes et écrase de sa toute puissance les liens qui se sont forgés avec le temps. Dans l'histoire, il a conduit à étouffer la croissance des communautés naturelles présentes dans la société. Enfin, Taine fustige la démocratie qui affaiblit le gouvernement politique en confiant le pouvoir à la masse inculte. Là aussi, le césarisme plébiscitaire des deux Empires n'a fait que prolonger et même approfondir l'expérience révolutionnaire.

Pour Taine, la bonne politique est celle qui respecte la croissance historique des institutions et les caractéristiques particulières du peuple. Elle suppose en particulier de bien comprendre le « caractère français », celui qui fait des Français une « race » qui s'est renforcée au fil du temps. Elle suppose aussi de respecter les municipalités et les groupes organisés dans la société. Elle ne doit cependant pas conduire à un retour à l'Ancien régime, période de misère,

d'oppression et de privilèges. Confiant dans le pouvoir des sciences, Taine défend l'idée d'un gouvernement politique placé sous l'autorité des élites du savoir. Il souhaite, à cet égard, voir se développer dans la société tous les systèmes qui permettront de déceler les supériorités. L'éducation est la première priorité pour assurer la formation des futures élites. Elle doit permettre de recruter tous ceux que le sentiment de l'honneur et la noblesse d'esprit élèvent au-dessus de la multitude. Aristocratique, la nouvelle société doit aussi être libérale, car rien n'est plus précieux, pour Taine, que la liberté.

2. Renan et l'aristocratie de l'intelligence

Au moment où Ernest Renan (1823-1892) fait son entrée sur le terrain de la philosophie politique, l'homme dispose déjà d'une grande notoriété. Dans ses jeunes années, il passe un temps au séminaire. Puis il quitte la vocation religieuse pour se consacrer à la philologie et à la philosophie rationaliste. Il devient très vite l'un des grands spécialistes français des religions et des langues orientales. Il n'hésite pas alors à exprimer un profond scepticisme à l'égard du catholicisme romain et à afficher une foi passionnée dans la démarche scientifique (*L'Avenir de la science*, 1848). Il devient dans les années 1860 le maître à penser de toute une génération d'intellectuels défendant la libre pensée (c'est-à-dire le droit de s'émanciper de toute autorité religieuse dans la compréhension du monde). Il est l'auteur d'un livre qui fait scandale, *La vie de Jésus* (1863), première analyse rationnelle de l'histoire de la vie du Christ. Un an auparavant, il avait été démis de ses fonctions de professeur au Collège de France, après avoir fait scandale en ramenant Jésus au rang d'« homme incomparable ». Défenseur de la séparation de l'Église et de l'État, il apparaît alors comme l'un des précurseurs de l'anticléricalisme républicain de la fin de siècle.

Contre toute attente, celui qui était considéré comme le meilleur défenseur de la liberté de conscience prend soudainement position, au lendemain de la Commune de Paris, contre la Révolution française et ses legs. *La réforme intellectuelle et morale* (1871) est plus qu'un commentaire du tragique événement. Renan y défend des positions résolument antidémocratique. Évoquant les conséquences désastreuses des deux républiques françaises, il condamne avec force la thèse de la souveraineté populaire qui, selon lui, accorde tous les pouvoirs à une masse d'« ignorants » et d'« analphabètes ». Les gens du peuple n'ont en effet aucune sagesse : comme la Commune vient encore de le

prouver, ils sont incapables de se défaire des passions et ne se préoccupent que la défense de leurs intérêts immédiats. Le mécanisme de l'élection, quant à lui, est tout aussi condamnable car, contrairement à ce qu'imaginaient les députés de 1789, il n'apporte aucun correctif aux débordements de la populace. Renan n'hésite pas à proclamer, avec toute la provocation nécessaire, que « s'il fallait s'en tenir à un moyen de sélection unique, la naissance vaudrait mieux que l'élection ».

Renan défend en fait les principes d'une société d'ordre et de tradition, établie hors du carcan de l'Église. Il entend rétablir une société hiérarchique où les meilleurs auraient la tâche de gouverner la multitude. Il reconnaît la stabilité de la société d'Ancien régime, mais il n'appelle pas à la restauration de la noblesse héréditaire. Apôtre du savoir, il rêve d'une société qui confierait le pouvoir à une élite de savants et profiterait des progrès de la science pour avancer sur la voie de la morale. Son projet réfute le modèle républicain, victime des excès du plébiscite. Renan donne sa préférence à une société « aristocratique » capable de sélectionner tous ceux qui font preuve d'honneur et d'intelligence. Vers la fin de sa vie, Renan évoluera sur ce point et ralliera la jeune III^e République qui aura su, à ses yeux, répondre à deux de ses vœux les plus chers : la défense de la liberté de conscience et de la presse ; la promotion des élites par le biais d'une politique scolaire ambitieuse.

D. Le patriotisme romantique : la nation, creuset de l'histoire et des valeurs

Dans les deux dernières décennies du XIX^e s., la pensée antidémocratique opère un tournant en France : elle quitte les vieux habits du monarchisme et se met à célébrer l'héritage de la nation. L'idée de nation n'est bien sûr pas nouvelle. Elle a pris son sens moderne un siècle plus tôt, dans la réflexion des encyclopédistes qui désignent alors par ce mot la communauté d'appartenance historique formée par le peuple tout entier. La nation apparaît pour la première fois comme une communauté d'hommes et de femmes unis par une même origine historique, mais aussi par un fort sentiment d'adhésion à la collectivité. Elle est ainsi le creuset d'une unité qui ne s'établit plus simplement dans la

référence au royaume et dans l'appartenance au monde chrétien, mais dans l'histoire commune.

En 1789, l'idée de nation est au cœur de la rhétorique révolutionnaire. Utilisée par les députés pour désigner la « communauté de citoyens » vouée à exercer sa pleine souveraineté, elle prend un sens réellement politique. Elle est l'instrument intellectuel par lequel la nouvelle élite proclame la souveraineté du peuple. Grâce à elle, le peuple devient un « corps politique » se substituant à celui du roi pour incarner la source et le lieu du pouvoir.

Durant tout le XIX^e s., l'idée nationale est reprise par les mouvements d'émancipation qui défendent le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Ces mouvements « nationaux » luttent pour asseoir l'indépendance politique de certains peuples face à leur puissance de tutelle (Grèce, Serbie, Hongrie, Pologne) ou construire des unités politiques nouvelles (États allemands ou italiens). Désormais portée par les mouvements d'indépendance, l'idée de nation est donc clairement associée à la quête de la liberté et à l'aspiration démocratique.

À la suite de différents glissements de sens, l'idée nationale, initialement portée par la gauche révolutionnaire, est récupérée à la veille du XX^e s. par toute une pléiade de penseurs de droite. La démarche change radicalement de sens : il s'agit moins de défendre la communauté de citoyens aspirant à la liberté et à la pleine souveraineté face aux tyrans, que de glorifier la nation historique, creuset des traditions enracinées dans la société. Le nouveau « nationalisme » de droite est conservateur dans la mesure où il se veut désormais protecteur de la communauté contre les dangers qui la menacent. Il entend préserver ses « racines », c'est-à-dire les mœurs, les institutions et les valeurs qui maintiennent la conscience nationale et perpétuent les liens qui ont forgé le destin singulier du peuple dans l'histoire. Ce nationalisme s'alimente à deux sources dans les années 1880-1900 : celle de la xénophobie et de l'esprit de revanche dans une Europe qui ne parvient pas à faire taire ses tensions militaires ; celle de la pensée antimoderne qui condamne pêle-mêle l'individualisme, le libéralisme et la démocratie représentative (la nouveauté étant que cette condamnation se fait au nom d'une mystique de la communauté nationale et non plus au nom des valeurs éternelles de la religion et de la monarchie).

1. Les sources intellectuelles du nationalisme de droite

Tout comme l'on doit admettre que le nationalisme n'est pas une attitude

doctrinale spécifiquement ancrée à droite (il existe en France une gauche nationale et autoritaire inspirée par le jacobinisme), on aurait tort de croire que l'idée nationale prend sa source exclusivement dans le combat pour la liberté à la fin du XVIII^e s. Si le mythe de la nation sert bien à défendre les positions des députés libéraux en 1789, on trouve dans la pensée contre-révolutionnaire de Bonald et Maistre une réflexion sur l'histoire, sur la grandeur des héritages et sur les valeurs de la communauté qui, sans employer le mot « nation », préfigure l'argumentation du nationalisme conservateur. Certes, les deux aristocrates français condamnent la conception abstraite de la nation échafaudée par les députés pour ôter le pouvoir au roi. Ils réproouvent aussi l'idée de citoyenneté qui justifie l'intervention humaine dans le gouvernement politique, suppose un attachement volontaire à la communauté et laisse croire à l'existence de droits proprement « politiques ». Mais leur évocation de la grandeur du passé introduit une réflexion sentimentale sur l'histoire de France qui inspire largement le nationalisme de droite de la fin du siècle. Leur conception de l'histoire est aux antipodes de l'universalisme des Lumières. Elle repose tout d'abord sur le thème de l'enracinement. La France est selon eux une communauté éternelle puisant ses origines dans quelques faits fondateurs, forgée dans le cadre de traditions et de coutumes partagées, établie autour de « communautés naturelles » (familles, villages, métiers, etc.). Elle est une entité historique dont l'unité se retrouve dans les valeurs héritées, dans les règles éprouvées par le temps, dans la hiérarchie des « corps » et dans les institutions qui les représentent. Elle ne s'est pas établie selon un principe actif (la volonté de rassemblement). Son existence supplante largement toutes les volontés humaines : elle est, d'une part, le lieu où s'exercent les déterminations providentielles de l'histoire ; elle est, d'autre part, définie par les solidarités et les liens sociaux plus que par les droits individuels. Au thème de l'enracinement, les contre-révolutionnaires ajoutent volontiers celui de la décadence. Menacée par la dégradation des institutions et par la corruption des mœurs, la France doit lutter contre les forces malveillantes qui concourent à son anéantissement. Elle exige même un sursaut capable de rétablir les bases sociales et morales qui lui assuraient ordre, stabilité et unité.

2. La synthèse de Renan

Jusqu'à la fin du XIX^e s., la lecture « essentialiste » portée par la nostalgie contre-révolutionnaire s'oppose à la conception « volontariste » de la nation revendiquée par les héritiers de 1789. On doit à Ernest Renan d'avoir réalisé,

avec une étonnante liberté d'esprit, une synthèse intellectuelle donnant une lecture profondément moderne de l'idée de nation. Indirectement, la définition de Renan, bien que volontariste, contribue à faire entrer cette idée dans le discours conservateur. À l'occasion d'une conférence prononcée à la Sorbonne le 11 mars 1882, intitulée *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Renan prend en effet le parti de défendre une conception ouverte de la nation, fondée sur l'adhésion : dans une formule devenue célèbre, il affirme ainsi que la nation est « un plébiscite de tous les jours ». Autrement dit, la nation n'existe que par le consentement des individus, la volonté sans cesse renouvelée de vivre ensemble. Certes, l'interprétation de Renan puise abondamment dans l'argumentation développée dès 1870 par l'historien Fustel de Coulange (ce qui est rarement mentionné). Mais elle introduit une grande clarté : elle donne une assise théorique à la conception moderne de la nation en France. Elle consolide les principes affichés un siècle plus tôt par les révolutionnaires français, en particulier l'idée que la société est une association de citoyens libres et éclairés.

Cette définition résolument moderne doit être saisie dans le contexte européen de la fin du XIX^e s., marqué par la rivalité franco-allemande. La démonstration de Renan vient en effet clairement en contrepoint de la conception allemande de la nation, bâtie à partir des thèses de Johann Gottfried Herder (*Une autre philosophie de l'histoire*, 1774 ; *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1784-1791), de Johann Gottlieb Fichte (*Discours à la nation allemande*, 1804) et de Theodor Mommsen (*Histoire des Romains*, 1849-1856). Distincte de l'idéal universaliste des Lumières, cette dernière privilégie des critères ethnoculturels : elle affirme que la nation allemande est une communauté de langue, de race et de culture. Cette interprétation avait justifié en 1871, aux yeux de l'intelligentsia prussienne, l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine (elle permettait d'affirmer que leurs habitants, par la langue et la culture, étaient de souche allemande). Contre la position allemande, Renan rappelle que la nation est une affaire de choix et qu'elle ne saurait suivre les principes intangibles de langue, de race et de culture. Les exemples de la Suisse (où plusieurs langues cohabitent dans une même nation) ou des pays anglo-saxon (où des nations distinctes partagent une même langue) montrent, selon l'intellectuel français, les limites du modèle allemand.

L'analyse de Renan rejoint les prémisses de l'individualisme moderne (puisque la nation est une affaire d'adhésion individuelle). Elle n'est cependant pas dénuée d'ambiguïté car, si Renan rejette bien le déterminisme culturel allemand, il ne se résout pas totalement à adhérer à une conception strictement universaliste qui définirait la nation à partir de critères abstraits. Non seulement

il n'hésite pas à utiliser un vocabulaire religieux pour considérer la nation comme « une âme, un principe spirituel », mais il rappelle clairement que la seule volonté ne saurait suffire à son existence. La nation est la conjonction de deux choses : « l'une est dans le passé ; l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis ». La tradition ne saurait de la sorte être écartée : elle est au contraire fondatrice d'une communauté qui se veut à la fois historique et en devenir. Ainsi, l'idée moderne de nation, dans la synthèse de Renan, peut-elle s'intégrer à une réflexion sur la nécessaire préservation des héritages légués par l'histoire.

3. L'émergence du nationalisme français à la fin du XIX^e s.

Si avec Renan, l'idée de nation est l'enjeu d'une réflexion abstraite, le nationalisme français de la fin du XIX^e s. se renforce loin de toute spéculation intellectuelle. Le mot « nationalisme » est apparu pour la première fois à la fin du XVIII^e s., semble-t-il, dans la diatribe prononcée par l'abbé Barruel contre les Jacobins (il sert alors à dénoncer les excès du patriotisme). Mais il faut attendre la dernière décennie du XIX^e s. pour qu'il ne devienne d'un usage courant. Le terme aurait été réintroduit en 1892 par Maurice Barrès, dans un article publié dans *Le Figaro* (« La querelle des nationalistes et des cosmopolites »). À partir de ce moment, le mot n'est plus péjoratif : il sert à désigner une sensibilité et une attitude politique affirmant la primauté des valeurs et des intérêts nationaux sur tous les autres enjeux politiques. Une grande partie de ses partisans revendiquent d'une part la possibilité d'affirmer la puissance nationale hors des frontières et d'autre part la nécessité de lutter contre toutes les forces qui, de l'intérieur, menacent l'existence de la nation ou freinent son expansion.

Pour certains intellectuels, le nationalisme de cette époque peut être distingué du patriotisme. Essentiellement tourné vers l'extérieur, le premier serait caractérisé par une certaine agressivité et la recherche de la puissance. À l'inverse, le patriotisme serait tourné vers l'intérieur : il exprimerait l'amour porté à la patrie et le sens du dévouement à la collectivité nationale (« Le patriotisme, c'est l'amour des siens ; le nationalisme, c'est la haine des autres » dira Romain Gary). La distinction est séduisante, mais elle n'est pas claire, pour ne pas dire sibylline : elle ne permet pas de révéler des attitudes morales ou politiques distinctes, encore moins de reconnaître un hypothétique clivage entre

un « nationalisme » conservateur et un « patriotisme » fidèle aux idéaux de 1789. En revanche, dans ses objectifs, le nationalisme se distingue clairement du cosmopolitisme. Il expose la nécessité de protéger la nation contre tous les périls extérieurs qui en menacent l'unité et la cohésion. Selon cette vue, tous ceux qui espèrent un rapprochement pacifique des peuples en prêchant le cosmopolitisme contribuent — souvent avec des intentions malignes — à mettre en péril les fondements de la nation (valeurs, culture, identité, histoire, communautés traditionnelles, etc.).

Malgré ces distinctions lexicales, le nationalisme français de la fin du XIX^e s. n'est pas porté par une doctrine particulière. On aurait bien du mal, d'ailleurs, à identifier une théorie politique structurée autour de la question nationale. La sensibilité nationaliste, en France, se forge bien plus dans les tensions politiques qui accompagnent l'installation de la III^e République, en particulier lors de la crise boulangiste et de l'affaire Dreyfus. Le « boulangisme » est un mouvement éphémère (1887-1889) de contestation populaire hostile à la république opportuniste de Jules Ferry. Dès 1885, le régime parlementaire est l'objet de vives attaques provenant des royalistes, des bonapartistes (attachés à la tradition plébiscitaire), des conservateurs catholiques (victimes des lois laïques et des groupuscules de gauche qui refusent le jeu du parlementarisme bourgeois). De ce mécontentement social émerge la figure du général Boulanger. Après avoir occupé un court moment le ministère de la Guerre, celui-ci prend en 1887 la tête d'un mouvement condamnant la corruption de la nouvelle République. À l'origine, le boulangisme naît à gauche, dans les milieux hostiles à l'opportunisme républicain. Le « brav' général » a la confiance populaire (il a la réputation d'être laïc et républicain). Il développe vite un programme démagogique combinant habilement des thèses populistes (l'appel direct au peuple, la dénonciation du parlement et des élites, la condamnation des lois de 1875), des préoccupations sociales (la défense des « petits » contre les « gros ») et un nationalisme revanchard (l'hostilité à l'Allemagne). Profondément hétéroclite, le mouvement est soutenu par l'électorat des petites gens de gauche. Il est rejoint par des anciens communards, des anarchistes, des pourfendeurs de la « république judéo-maçonnique », des catholiques et ce qu'il reste du parti royaliste. Il obtient également le soutien des liges populaires (la Ligue des patriotes de Paul Déroulède, la Ligue antisémite d'Édouard Drumont et de Jules Guérin). Malgré sa brièveté, le boulangisme est une mobilisation populaire sans précédent qui fait du nationalisme l'un des nouveaux ressorts de l'antiparlementarisme en France.

« L'Affaire Dreyfus » (1898-1906) constitue une autre étape importante dans

l'émergence du nationalisme français. C'est à partir de ce moment que la défense de la nation devient une préoccupation centrale dans les milieux conservateurs. En 1898, la publication dans *L'Aurore* de la fameuse lettre ouverte d'Émile Zola au président de la République (« J'accuse »), puis la décision d'une ouverture en révision du procès du capitaine Dreyfus (qui avait été condamné en 1894 pour espionnage au profit de l'Allemagne) ouvre l'une des plus grandes crises de l'histoire républicaine. Elle divise la France en deux camps irréductibles qui s'opposent, l'un au nom de la dignité française et de la défense de l'armée, l'autre au nom du droit et de la justice. Le combat des « antidreyfusards » pour la sauvegarde de l'honneur national prend une forme bien différente du mouvement boulangiste. Autant ce dernier avait une base populaire et sociologiquement diversifiée, autant le camp antidreyfusard n'est pas un mouvement populiste et aventurier. Il s'appuie essentiellement sur les institutions établies, en particulier sur l'armée et l'Église catholique dont les hiérarchies s'engagent publiquement dans le combat contre les partisans de la révision. Les antidreyfusards profitent de l'occasion pour fustiger tous les « ennemis de la France », républicains anticléricaux, socialistes révolutionnaires, financiers étrangers, intellectuels corrompus, juifs cosmopolites et francs-maçons. Contre les complots qui se trament, l'alliance du « sabre » et du « goupillon » peut restaurer les valeurs nationales et mettre un terme au mouvement de décadence de la société. Ainsi naît le nationalisme conservateur, qui s'appuie à la fois sur l'exaltation de la nation et la défense des valeurs traditionnelles. Il se substitue au nationalisme d'unanimité nationale qui s'était développé dans le sillage de la défaite de 1870. Au nom de la morale, de la religion, des principes d'autorité et d'ordre, il en appelle au combat contre toutes les « puissances » hostiles à la France, y compris celles qui agissent de l'intérieur.

Le nationalisme conservateur ne trouve pas de puissant relais dans un parti structuré. Il apparaît essentiellement sous la plume d'écrivains et de journalistes engagés dans le combat politique par attachement à la tradition et par refus du modèle laïque républicain. Seule l'Action française parviendra un temps à édifier une organisation politique durable et, sous l'influence de Maurras, à bâtir un corpus idéologique cohérent.

4. Barrès, le culte de la terre et des morts

Adversaire du culte de la science bien qu'inspiré par la pensée de Taine, Paul

Bourget (1852-1935) est l'un des premiers à tenter de concilier le catholicisme et la nation, la révélation de la foi et l'expérience de l'histoire dans une même conception générale de la tradition (*Essais de psychologie contemporaine*, 1883-1885). Mais le représentant le plus influent de la littérature nationaliste de la fin du siècle est Maurice Barrès (1862-1923). La trilogie romanesque du *Culte du moi* lui fait connaître le succès littéraire avant sa trentième année. Dans une prose exaltée cherchant à explorer la force intérieure des personnages, il célèbre le « Moi », cette essence immuable par laquelle les hommes vivent leur rapport au monde, mais aussi leur relation au corps et à la pensée. Le sensualisme barrésien prône un abandon de soi à l'Instinct et à l'Inconscient, à ces forces indicibles qui permettent de s'agrandir et de vivre heureux dans une exaltation nourrie par l'émotion. « Ce n'est pas la raison qui nous fournit une direction morale, dit-il, c'est la sensibilité ». Jeune écrivain célèbre, Barrès s'engage dans l'action politique aux côtés du général Boulanger. Il devient député en 1889.

La contribution de Barrès à l'édification du nationalisme français s'exprime tout autant dans son œuvre romanesque que dans ses écrits politiques. Son nationalisme est sentimental et allégorique. Ses romans expriment l'attachement à la nation plus qu'ils ne cherchent à l'expliquer, à travers les parcours heureux ou dramatiques de ses héros, les scènes extraordinaires de la nature, les allégories nombreuses sur les attaches à la terre et au passé. La littérature de Barrès prend néanmoins tout son sens lorsqu'on la resitue dans le parcours politique du militant nationaliste, jalonné de prises de position et d'écrits de circonstance.

Le nationalisme barrésien se construit en plusieurs étapes et, à cet égard, ne présente pas le même visage aux différentes époques de la vie de l'écrivain. Des années 1880 à l'Affaire Dreyfus, Barrès suit la pente xénophobe et anti-élitiste du boulangisme. Il condamne avec virulence le péril allemand, le parlementarisme, l'activisme des minorités influentes et, plus largement, le cycle de décadence dans lequel l'idéologie démocratique a plongé la France.

Le nationalisme de Barrès prend un tour foncièrement conservateur à la fin des années 1890, alors qu'il s'engage publiquement dans le camp antidreyfusard. Il participe à la fondation de la Ligue de la Patrie française (1898), soutient Déroulède dans sa tentative de coup d'État (1899) et prend la défense de l'Armée. Dans un style emporté et comminatoire, il expose un nationalisme intransigeant tout entier voué à la restauration de l'ordre et de l'autorité en France. Barrès s'en prend surtout aux « ennemis de la patrie » : « Une poignée d'hommes mettent ça et là de légers points de pourriture sur notre admirable race. Garde à nous, patriotes ! » lance-t-il en 1902 dans son premier grand

ouvrage politique, *Scènes et doctrines du nationalisme*. C'est sur ce thème qu'il se porte candidat à la députation : « Je me présente contre les politiciens, les francs-maçons, les risques d'anarchie [...] Assainissons la République. Balayons la franc-maçonnerie. Il faut que tous les braves gens, exaspérés par la tyrannie maçonnique et par les menaces anarchistes, défendent [...] leur drapeau, leurs libertés et leur travail » (*Programme électoral de Nancy*, 1906). La dénonciation des « accapareurs » et des « écornifleurs » de la République, la peur de l'envahisseur allemand, la condamnation du cosmopolitisme, la défense de la culture et de la race, la lutte contre les éléments allogènes (juifs, métèques, étrangers), tous les accents d'un national-populisme haineux et xénophobe se retrouvent alors dans les oraisons politiques de Barrès.

Néanmoins, au cours de ces années, Barrès forge sa doctrine nationaliste sur un fond plus constructif. Dans les trois livres du *Roman de l'énergie nationale* (1897-1902), il développe une « vision » de la société qui délaisse l'argumentation politique au profit de l'approche romanesque. À travers les émotions de ses personnages et les tableaux admirablement campés de la société traditionnelle française, le nationalisme barrésien prend forme autour de quelques thèmes récurrents. Il célèbre tout d'abord « l'énergie » qui doit animer toutes les actions humaines, prolongeant ainsi ses réflexions de jeunesse sur les ressorts profonds de la personnalité. L'énergie, pour Barrès, est l'ensemble des possibilités et des forces insondables qui forgent la vie humaine, au niveau de l'individu mais aussi à celui de la société tout entière. Le nationalisme entend les libérer. Il vise à trouver les solutions radicales pour réaliser le devenir historique de la nation et mettre fin au mouvement de déclin social et moral. La quête de « l'énergie nationale » implique, pour Barrès, des solutions entières et spontanées. Elle justifie de combattre les « modérés », les « petits », les « mous », les « parasites », les « profiteurs », les « attentistes » et les « opportunistes ». Elle justifie également son hostilité ouverte aux parlementaires dont la seule ambition est de vivre des honneurs et des prébendes publiques, aux « intellectuels » (dreyfusards) qui diffusent un idéalisme dangereux et aux « professeurs » dont l'enseignement n'a d'autre but que d'écraser la vraie personnalité. L'énergie, c'est au contraire l'instinct, la pleine manifestation des forces naturelles et des « sentiments réels ». Pour qu'elle s'exprime, il faut libérer l'animalité qui couve en chaque homme (elle est « le point de départ où l'on revient avec empressement, car de là tout se lève et sans elle tout croule. On se lasse de tout, excepté de l'animalité ». *Les Cahiers*, 1908-1909). De même, au niveau national, il convient de promouvoir les élans spontanés par lesquels se réalise la puissance de la nation.

Le culte de l'énergie, chez Barrès, se double du thème de l'enracinement. Les forces naturelles qui doivent animer la société ne peuvent en effet se construire en opposition au passé. Bien au contraire, c'est dans l'histoire qu'il faut rechercher les ressources pour réaliser le destin individuel ou collectif. Les hommes ne peuvent agir pleinement et vivre heureux que s'ils sont « enracinés » dans une mémoire et des traditions qui les portent. De même, la nation n'est pas un simple acte de volonté. Elle est le riche héritage légué par le milieu et par les ancêtres. Elle est le lieu de « la Terre et des Morts ». Barrès assume à cet égard une posture « déterministe » considérant que toute existence individuelle est nécessairement forgée par l'histoire. La vie est le produit d'un passé collectif réalisé dans la famille, la race et, surtout, la patrie. Aucun individu ne saurait se soustraire à la culture nationale. Les racines historiques et les traditions de la nation sont ainsi bien plus fortes que la raison célébrée par la République. « La raison humaine est enchaînée de telle sorte que nous repassons dans les pas de nos prédécesseurs » écrit-il dans *Scènes et doctrines du nationalisme*.

Le nationalisme de Barrès est donc à la fois une doctrine de l'attachement et une morale de l'action. Il défend ardemment le régionalisme : l'histoire nationale, à la manière d'un vieil arbre, plonge ses racines au plus profond la terre, dans des provinces dont l'identité est singulière. Barrès ne cesse, toute sa vie, de rappeler la mémoire de la Lorraine (« ce qui fait les dessous de ma pensée, ma nappe inépuisable, c'est ma Lorraine ». *Amori et Dolori sacrum*, 1903). Il justifie également la méfiance à l'égard de tous les corps étrangers qui fragilisent la nation historique. Durant toutes les années qui précèdent la Grande guerre, Barrès n'hésite pas à appeler tous les « patriotes » à préparer la reconquête des provinces perdues. Il se fonde peu à peu dans un nationalisme cocardier consacré à préparer les hommes au combat. Il devient même, entre 1914 et 1918, le chantre de l'héroïsme patriotique, célébrant le sacrifice des « siens » et appelant les traîtres au pire châtement. Il signe des articles quotidiens (269 articles en 1915). Vers la fin de sa vie, néanmoins, Barrès prend quelques distances avec le combat nationaliste. Alors qu'il n'a jamais exalté le sentiment religieux — s'il défendait la religion, c'était essentiellement comme ferment de l'unité nationale —, sa quête métaphysique, son besoin d'infini, le poussent alors à se rapprocher de Dieu.

5. La lutte contre les ennemis de l'intérieur : juifs et francs-maçons au pilori

Le nationalisme de la fin de siècle s'alimente d'un fort courant d'intolérance à l'égard de certaines minorités accusées de mener à bien une action de destruction des intérêts nationaux, en prenant le contrôle de tous les rouages de l'État et de la société. La naissance de la III^e République s'accompagne en effet d'une floraison d'essais et de pamphlets dénonçant violemment l'activité des « forces obscures » œuvrant contre la « vraie France ». L'accusation est portée tout d'abord contre les francs-maçons. Elle vise surtout le Grand Orient de France (principale obédience maçonnique française) qui devient à cette époque un haut lieu de l'anticléricalisme. Condamnée comme secte par le pape Léon XIII (encyclique *Humanum Genus*, 1884) pour avoir rompu en 1877 avec toute référence à Dieu (ou « Grand architecte de l'Univers ») dans ses constitutions, la franc-maçonnerie française compte dans ses rangs de nombreux républicains (comme L. Gambetta, J. Ferry, E. Littré, J. Grévy, J. Simon ou F. Faure). Elle incarne pleinement la « libre pensée » rationaliste et sceptique qui milite depuis des années en faveur de la laïcité. Une partie des lois sociales votées par la majorité républicaine (dont les lois Ferry sur l'enseignement scolaire) a été inspirée par le travail des loges. Société de pensée influente, à la fois spirituelle et laïque, elle ressemble trop à une contre-église professant une « religion civile » pour ne pas s'attirer les foudres des milieux conservateurs catholiques. Aussi, les discours sur la décadence nationale s'alimentent-ils de diatribes particulièrement virulentes à l'égard des francs-maçons.

On ne saurait oublier à cet égard les spéculations douteuses de Léo Taxil (pseudonyme de Gabriel Jogand-Pagès, 1854-1907) dont les écrits ont éveillé les plus grands fantasmes. Journaliste pamphlétaire, provocateur à l'imagination fertile, Taxil fait ses premières armes dans l'anticléricalisme outrancier (*Les maîtresses du Pape ; Le fils du jésuite ; Le pape femelle ; Les crimes du clergé*). Il crée en 1881 une Ligue anticléricale (qui comptera jusqu'à 17 000 adhérents). Ruiné par des procès à répétition, il réalise alors l'une des plus grandes mystifications de l'histoire religieuse. Il se convertit publiquement au catholicisme et s'engage dans une croisade contre la franc-maçonnerie. Il exploite dès lors habilement le thème luciférien, prétendant que les maçons célèbrent dans leurs loges des messes noires mêlant orgies et profanations. Il publie notamment les confidences de Diana Vaughan, prêtresse satanique d'un prétendu Rite Palladique, exclue de la maçonnerie pour avoir refusé de profaner l'eucharistie, puis convertie au catholicisme grâce à une prière à Jeanne d'Arc. Apprécié par la presse catholique, recommandé par des évêques, il reçoit les honneurs du nonce apostolique et rencontre le pape Léon XIII en audience privée. Confronté au scepticisme croissant d'une partie de la hiérarchie

catholique, il dévoile en 1897 le canular et, devant un public médusé, raconte comment il a abusé de la crédulité des milieux catholiques.

Parallèlement à cet antimaçonnisme (essentiellement tourné vers les élites républicaines), un fort courant d'antisémitisme se développe à partir des années 1880. Il existait déjà des formes d'hostilité à la présence des juifs dans la France du XIX^e s. Mais jusque-là, elles ne se présentaient pas sous la forme d'une tendance idéologique raciale — comme en témoigne le très faible écho obtenu par le livre du comte de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, lors de sa parution en 1853-1855. Jusqu'à la fin du XIX^e s., l'antisémitisme est essentiellement socialiste et ouvrier. Présente chez Fourier et chez Proudhon, la peur des juifs est alors indissociable de l'aversion des milieux ouvriers pour les institutions qui financent le capitalisme : la présence de familles juives dans la banque et les affaires (les « Rothschild et consorts ») alimente les suspicions sur leur influence et leur rôle dans la consolidation de l'État bourgeois. Il ne s'agit donc pas d'un antisémitisme théorique, mais bien plus d'une « judéophobie » populaire. La fin du XIX^e s. voit se développer un antisémitisme bien différent, plus intransigeant et systématique, particulièrement présent dans les milieux catholiques et conservateurs, exploité par nombre d'écrivains et journalistes de droite. Celui-ci s'alimente à deux sources : la politique anticléricale des républicains opportunistes et le krach de la banque catholique *L'Union générale* en 1882 (imputé au pouvoir de la « finance juive internationale »). Il nourrit les accusations portées contre « le juif Dreyfus » au moment où éclate l'Affaire. Il devient l'un des ressorts idéologiques des discours nationalistes haineux fustigeant le « Parti de l'Étranger » et « l'Internationale juive ».

Ce nouvel antisémitisme s'inspire largement des écrits d'Édouard Drumont (1844-1917), dont le volumineux ouvrage, *La France juive* (1886), devient l'un des plus précieux bréviaires d'une partie de la droite nationaliste. Durant sa jeunesse, Drumont est républicain : hostile au Second Empire pour son autoritarisme, il éprouve en 1871 une certaine sympathie pour la Commune. Ce n'est qu'en 1880 qu'il recouvre la foi en Dieu, tout en se déclarant « socialiste » par sa haine de l'exploitation des petites gens. Il collabore à des journaux catholiques, tout en se passionnant pour les sciences occultes. Il devient antisémite en réaction à la politique anticléricale de Jules Ferry. Il s'attelle alors à la rédaction de *La France juive* qui prend le parti de dénoncer l'influence croissante des « forces judéo-maçonniques » dans la société française. Selon lui, juifs et francs-maçons se seraient emparés de tous les leviers du pouvoir : le gouvernement, l'administration, la presse, l'université, les affaires et les grandes institutions culturelles. À la manière d'une « araignée tissant sa toile », ils

participeraient ainsi à un vaste étranglement de la France. Ils formeraient une petite caste apatride et corrompue régnant sur la République, grâce au contrôle exercé sur la finance internationale et sur ses nombreux réseaux occultes présents dans tous les rouages de la société. « La Révolution française a abouti à l’oppression du Peuple par la bourgeoisie. La bourgeoisie à son tour a été dépossédée par les juifs » aime à répéter Drumont. Ainsi, celui-ci réactive deux thèmes qui forment l’ossature du discours d’extrême-droite du début du xx^e s. : le mythe du complot dénonçant les puissances malfaisantes, étrangères à la nation, qui travaillent dans l’ombre à affaiblir la société et à renverser l’État ; le mythe de la décadence qui laisse penser que la Révolution a ouvert la voie à une inexorable dégradation des mœurs.

Drumont n’est pas un homme de doctrine. Il ne souhaite pas se lier à la droite conservatrice à laquelle il apporte pourtant des arguments. Il fustige les royalistes pour leur rigidité et leur incapacité à s’ouvrir aux questions sociales. Il tourne en ridicule le fondateur de la Ligue des Patriotes, Paul Déroulède. Il ne suit que très momentanément les boulangistes. L’organe qu’il fonde en 1892, *La Libre Parole*, dénonce les « fourbes », les « trompeurs » et les « tartuffes » de tous bords, notamment dans les rangs conservateurs du parlement. Concurrencé par l’Action française du jeune Charles Maurras, suscitant un peu partout une grande méfiance, Drumont se retrouve progressivement isolé sur la scène politique et intellectuelle, malgré une courte expérience parlementaire (1898-1902). Il disparaît dans l’indifférence en 1917. Son œuvre ressurgit néanmoins dans les écrits d’extrême-droite des années 1930. Sous la plume de Georges Bernanos, il retrouve même une surprenante noblesse d’esprit comme ennemi de tous les puissants et de tous les « tièdes » (*La grande peur des bien-pensants*, 1931).

6. Péguy, la célébration de l’ancienne France

Auteur inclassable, poète engagé dans la réhabilitation du passé, Charles Péguy (1873-1914) n’a jamais eu l’influence d’un Barrès ou d’un Maurras. Son éclectisme, ses propos manifestement contradictoires, ses incertitudes tout comme son socialisme empêchent de le classer du côté de la droite conservatrice. Mais par son engagement patriotique et la célébration poétique de la France d’antan — auxquels il faut associer l’image de sa mort tragique sur le champ de bataille en 1914 — il deviendra une source d’inspiration de la droite nationaliste de l’entre-deux-guerres.

Péguy est un esprit libre, détaché des contingences, qui ne s'enferme pas dans les idées de son temps. Né dans une famille catholique, il se révolte dans ses jeunes années contre l'idéal chrétien. En 1909, il proclame son retour à la foi et se met alors à célébrer la mémoire des « héros » et des « grands saints ». À la veille du nouveau siècle, il se dit également « socialiste ». Pendant l'Affaire Dreyfus, il prend clairement parti pour le camp dreyfusard. Il est un ami de Blum et admire Jaurès. Mais son socialisme de tendance spiritualiste et sa haine de l'antimilitarisme de gauche le poussent à rompre avec l'un et l'autre. Ses ouvrages les plus directement politiques sont rédigés dans les années 1905-1914 (*Notre patrie*, 1905 ; *Notre jeunesse*, 1910 ; *L'Argent*, 1913). Mêlant les propos politiques aux songes lyriques, ils forment une œuvre complexe, dense, profondément révoltée, qui exprime à chaque page la nostalgie de « l'ancienne France ».

À la fois passionnée et haineuse, la voix de Péguy célèbre la patrie, fustige ceux qui l'ont trahie et ne l'aiment plus. La France qu'il chérit est celle qui fut exaltée par Michelet, celle d'un peuple uni, vertueux et fier, ancré dans ses valeurs et soudé dans l'adversité. Ce peuple de l'ancienne France s'est forgé autour du travail : il est constitué de paysans et d'artisans. Il prend sa source dans le Moyen Âge et les croisades. Il a acquis une identité historique tout au long de l'Ancien régime. L'action des monarques et les luttes militaires lui ont donné un caractère, une force et une détermination. Dans sa réhabilitation de l'héritage, Péguy n'hésite pas à réconcilier l'inconciliable : les traditions d'Ancien régime et les legs de la Révolution française. La France doit en effet une partie de sa grandeur à son rôle dans l'expansion de la chrétienté. Elle est la fille aînée de l'Église. Mais elle est aussi la mère de toutes les libertés et a, dans le monde, une vocation laïque magistralement portée par les soldats-patriotes de l'an II, puis par Napoléon.

Cette France aux valeurs si nobles et si hautes, pour Péguy, a sombré corps et biens en 1880, au moment où la république opportuniste prit le parti de « moderniser » la société. Elle est désormais sur le chemin du déclin et de la corruption généralisée. Elle est donc menacée de mort. Péguy, à ce titre, hait tous les représentants du « monde moderne » qu'il prend pour responsables du désastre. Les bourgeois, les « politiciens véreux » et les intellectuels sont les premières cibles de sa prose vipérine. Les premiers déploient dans tous les rouages de la société le pouvoir nauséabond de l'argent, devenu le maître de l'État, de la justice, de l'école, de la morale et de la vertu. « Le monde souffre infiniment plus du sabotage bourgeois et capitaliste que du sabotage ouvrier » écrit-t-il dans *Notre jeunesse*. Les seconds, parlementaires et hommes de partis

(en particulier les radicaux « combistes »), sont pour la plupart des opportunistes qui cherchent non pas à défendre la république, mais à protéger leurs petits intérêts de notables. Ils sont des défaitistes, des ventres mous incapables de restaurer la grandeur française. « La mystique républicaine, c'est quand on mourrait pour la République ; la politique républicaine, c'est maintenant qu'on en vit » note-t-il (*Ibid.*). Quant aux professeurs et aux universitaires, qu'il appelle le « parti intellectuel », ils ne font qu'assécher la pensée en l'enfermant dans le culte absurde des petites connaissances et en éloignant la jeunesse du sentiment patriotique. « Cette Sorbonne, que nous avons tant aimée, [...] est devenue une maîtresse d'erreur et de barbarie » (*Victor Marie comte Hugo*, 1910). Cette France moderne doit être combattue, humiliée, repoussée, avant qu'elle ne parvienne à étendre ses méfaits.

Ce regard nostalgique sur le « Peuple de France », cet amour des traditions et des valeurs, a néanmoins, chez Péguy, un versant négatif. Dans les années qui précèdent la guerre, le poète tombe dans un nationalisme vengeur qui fait vite oublier son socialisme idéaliste et mystique des premières années. Lorsqu'il prend conscience de la menace allemande, en 1905 (*Notre patrie*), il décide en effet d'entrer en lutte contre les pacifistes, les cosmopolites et les antimilitaristes qui, selon lui, souhaitent le naufrage français. Il se donne alors pour mission de préparer la France à la guerre. Mêlant chauvinisme et bellicisme, il participe avec une violence passionnée à l'émergence du nationalisme de combat, lyrique et optimiste, qui se manifesterà dans le grand ralliement de 1914. Péguy est l'une des premières victimes de la guerre contre l'Allemagne. Pour beaucoup, il devient un « héros » qui a eu la noblesse du sacrifice pour les siens.

7. Maurras et le « nationalisme intégral »

De tous les écrivains nationalistes français, Charles Maurras (1868-1952) est celui qui incarne la plus grande fidélité à la pensée contre-révolutionnaire française. Il lui donne néanmoins une lecture moderne en la dépouillant de son substrat religieux. Son projet, fondé sur la connaissance et l'expérimentation, suit en effet l'inspiration positiviste de la fin de siècle. Il exclut toute attitude romantique. Selon Maurras, l'approche sentimentale nuit à la clarté de l'esprit, car elle omet de formuler des propositions politiques réalistes. Sa grande *Enquête sur la monarchie* (1900-1909), commencée peu après l'Affaire Dreyfus, pose tous les jalons d'une réflexion qui ne cessera d'être améliorée, au fil des nombreux articles publiés dans son journal *L'Action française* (1908-1944). Elle

fera l'objet d'une synthèse dans *Mes idées politiques*, en 1937.

La condamnation de la France moderne

Avant d'être un projet politique, la doctrine de Maurras est une pensée du refus. Elle naît d'une critique sans concession de la décadence française. La république parlementaire est en effet pour lui le signe de la dégénérescence de la société : elle laisse supposer que le progrès de l'humanité réside dans la loi de la majorité, alors que l'histoire montre que le progrès a toujours été porté par les minorités les plus volontaires et les plus audacieuses. « Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire d'une initiative heureuse [...] qui ait été prise par des majorités. Le procédé normal de tous les progrès est bien le contraire : la volonté, l'audace, l'entreprise sortent du petit nombre » (*Enquête...*). Aussi convient-il de restaurer une société qui réhabilite le sens des hiérarchies et reconnaisse l'inégale répartition des vertus et des mérites.

Sur le plan des valeurs, la pensée de Maurras s'en prend à l'ensemble de la pensée universaliste française qui ignore ostensiblement les connaissances expérimentales nécessaires à l'action politique. La liberté de conscience conduit à tout mettre en cause sans apporter aucune solution aux problèmes concrets. L'égalité, quant à elle, est une utopie : elle est contraire à la politique naturelle qui a toujours été marquée par l'inégalité. Enfin, si Maurras éprouve un intérêt peu marqué pour les questions économiques, il dénonce néanmoins à plusieurs reprises la morale de l'argent, morale proprement bourgeoise qui stimule les égoïsmes, rétrécit l'esprit et divise les hommes. Contre cet héritage révolutionnaire et bourgeois, Maurras prône le retour à l'autorité. Celle-ci est la condition de toute société stable. Elle règle les comportements et permet d'éviter les désordres (« la subordination n'est pas la servitude, pas plus que l'autorité n'est la tyrannie »).

Monarchisme, nationalisme et rationalisme

Sur la base de cette critique, Maurras élabore une doctrine connue sous le nom de « nationalisme intégral ». Il y prône le rétablissement de la monarchie héréditaire et traditionnelle en France. Il fustige à cet égard les nouvelles élites républicaines et parlementaires qui atomisent le pouvoir et s'arrogent des prérogatives pour satisfaire leurs intérêts personnels. Il défend surtout la

nécessité, pour tous les hommes, de se soumettre à la « politique naturelle » (l'ordre social fondé sur la tradition et la coutume). Comme Burke ou Taine ont pu l'évoquer avant lui, Maurras considère que la nature n'est pas autre chose que l'accumulation patiente des faits : elle ne se réalise pas dans le droit divin, mais à travers l'expérience de l'histoire. De même, la société est le lieu de transmission d'un héritage national ; elle n'est pas une construction volontaire. À cet égard, Maurras entend redonner toutes leurs forces aux « communautés naturelles » : familles, corporations professionnelles, institutions religieuses, provinces... Ces communautés sont des creusets où se réalisent l'apprentissage et la transmission des valeurs, de la culture et des savoirs. Elles ne divisent pas la nation dès lors qu'elles sont réunies et incarnées dans la personne du Roi (d'où sa formule : « l'autorité en haut, en bas les libertés », *Enquête...*). Cette admiration pour les communautés pousse Maurras à condamner l'État central, œuvre révolutionnaire et napoléonienne qui étouffe sciemment les forces naturelles de la société. Le chef de L'Action française souhaite lancer à cet égard un vaste mouvement de décentralisation. Celui-ci ne se limiterait pas à la recherche d'un équilibre entre Paris et les provinces, mais viserait bien une vaste réorganisation de toutes les activités sociales (notamment les professions qui doivent suivre, selon Maurras, un modèle corporatiste). Sur le plan institutionnel, le maurrassisme prône donc une monarchie héréditaire, antiparlementaire et décentralisée.

L'adhésion de Maurras à la pensée monarchiste ne le conduit pas, cependant, à vénérer les anciennes idoles. Il entend tracer une voie plus moderne. Sa première originalité est de parvenir à greffer le monarchisme sur le nationalisme des ligues antidreyfusardes. Sur ce point, sa politique est radicale : la seule façon de restaurer l'unité de la nation est de détruire tous les legs de la Révolution française : démocratie, parlementarisme, constitutionnalisme, individualisme juridique. Ainsi, il convient de substituer à la société éclatée de 1789 un ordre politique hiérarchisé où le roi, maître de l'État, pourrait à nouveau incarner l'unité de la nation et sa continuité dans l'histoire. Maurras enrichit son propos en reprenant à son compte le nationalisme xénophobe des ligues et ne résiste pas, comme ses prédécesseurs, à voir dans certains groupes (juifs, protestants, universitaires « sorbonnards », « métèques », Allemands) les racines du « mal » qui ronge la France. Il invente un vocable pour stigmatiser ces ennemis qui trahissent la nation : « l'Anti-France ».

La deuxième originalité du nationalisme intégral est son indépendance à l'égard des références chrétiennes. Maurras est personnellement agnostique. Il n'aime ni le Christ ni la Bible. Il ne croît nullement aux fondements divins de la société. Il respecte certes l'Église qu'il considère comme une institution

traditionnelle. Mais sa politique récuse tous les arguments théologiques. Son monarchisme emprunte directement ses références à la pensée scientifique, importée dans le domaine politique par le comtisme et le darwinisme. Il construit une argumentation laïcisée mêlant des considérations historiques et des propos plus abstraits sur les vérités de la science. Il dépouille ainsi le vieux discours contre-révolutionnaire de ses oripeaux religieux. Il est assez paradoxal, à cet égard, que de nombreux catholiques se soient rangés à ses côtés dans les années 1900-1910. Beaucoup estimaient que seul Maurras était alors capable, grâce à son organisation « L'Action française », de combattre l'anticléricalisme républicain.

L'Action française

L'Action française est au départ un mouvement informel constitué dans le tumulte de l'Affaire Dreyfus. Dans le contexte de crise politique de l'époque, les idées de Maurras (publication des premières pages de *l'Enquête sur la monarchie*) ne tardent pas à éveiller un écho dans le camp antidreyfusard. Avec le soutien de Léon Daudet, Maurras crée une Ligue d'action française (1905), un Institut d'enseignement (1906) et surtout un journal quotidien (1908) portant le nom du mouvement et vendu à la criée par des militants royalistes, les Camelots du Roy. Le discours rompt avec le ton cérémonieux des monarchistes légitimistes et, à la manière des ligues, déchaîne toute la violence et la calomnie nécessaires pour toucher le grand public. L'historien Jacques Bainville y bâtit, aux côtés de Maurras, sa réputation de polémiste. Il est rejoint par le philosophe catholique Jacques Maritain. Malgré son activité, le mouvement a du mal à devenir populaire dans ses premières années. Il recrute ses cadres dirigeants parmi l'ancienne noblesse de titre et les notables catholiques. Sa base militante reste étroite, constituée en grande partie de commerçants et d'employés. Néanmoins, L'Action française accroît peu à peu son audience grâce à une stratégie d'agitation permanente privilégiant des cibles à haute valeur symbolique (le transfert des cendres de Zola au Panthéon, le bicentenaire de la naissance de Rousseau). Le petit mouvement s'attire également des sympathies parmi les intellectuels, certaines assez éphémères (l'inclassable Georges Sorel), d'autres plus durables (le catholique Georges Bernanos).

Jusqu'à sa disparition (1944), L'Action française conserve une grande audience. Le nombre de ses adhérents commence néanmoins à décliner après la condamnation du mouvement par l'Église de Rome en 1926 (il perd alors

l'assise qu'il avait dans les milieux catholiques). Dans les années 1930, de nombreux maurrassiens (Georges Valois, fondateur du Faisceau, l'historien Pierre Gaxotte) se tourneront vers le fascisme italien, considérant celui-ci comme une « troisième voie » entre les démocraties parlementaires et le modèle soviétique. D'autres (Lucien Rebatet ou Robert Brasillach, animateurs du journal pamphlétaire *Je suis partout*) n'hésiteront pas à rompre avec le « modérantisme » du vieux Maurras et à exprimer les plus vives sympathies pour le III^e Reich.

Section 5

La réflexion allemande sur le droit, la morale et l'État

En Russie, en Autriche et en Prusse, la jonction des XVIII^e et XIX^e s. s'opère loin des poussées révolutionnaires. Malgré la percée du rationalisme et les odes à la tolérance des « monarques éclairés », l'absolutisme royal s'y confirme et les appels à la liberté y restent lettres mortes. Dans les universités allemandes, la philosophie suscite néanmoins un grand engouement que la censure du pouvoir ne parvient guère à contenir. Les grands philosophes qui s'y distinguent (Kant, Schelling, Fichte, Kierkegaard, Hegel, Feuerbach, Dühring) sont influencés par les Lumières françaises et anglaises. Ils font confiance à la « raison » qui s'accomplit dans l'histoire. Ils affichent un optimisme sincère et croient à la réalisation du progrès et de la liberté. Ils expriment inversement un profond scepticisme à l'égard des dogmes religieux et sont soucieux de saisir « ce qui est » indépendamment des exercices spéculatifs. Sensibles à l'universalisme philosophique, ils croient résolument à la validité des principes généraux, mais ils entendent aussi porter haut la conscience de l'identité allemande. Enfin, ils défendent un rationalisme critique qui les pousse à s'interroger sur les traits fondamentaux de l'homme, de l'esprit et de la nature voire, pour certains, de la société politique et de l'État.

Si elle participe au mouvement européen des Lumières, la philosophie allemande n'en garde pas moins une grande originalité qui en fait une formidable source d'inspiration pour la pensée politique moderne. Tout d'abord, elle exprime une sensibilité philosophique « idéaliste ». Cette tradition intellectuelle (dont on trouve l'origine dans la pensée platonicienne) entend élever la raison et la connaissance au-dessus du monde sensible. Elle ne fait pas confiance à l'expérience immédiate pas plus qu'elle ne croie à un univers gouverné par des forces matérielles. En un mot, l'accès à la vérité est une œuvre de conscience. Il repose non pas sur les propriétés objectives du monde réel, mais sur la perception que l'homme s'en fait. Par exemple, pour Hegel, la marche du temps est tracée par le développement de « l'esprit », par l'essor d'une conscience universelle partagée par l'humanité.

Ensuite, la pensée politique allemande exprime une vraie réticence à l'égard de l'individualisme libéral qui est bien représenté en France et triomphe en Angleterre. Pour les intellectuels outre-rhin, la promotion des droits individuels

ne conduit qu'à isoler l'homme du reste de la société et, ce faisant, à l'affaiblir. D'une manière générale, et à l'exception de quelques figures inclassables (comme Nietzsche ou Stirner), les philosophes allemands privilégient la société sur l'homme. Pour défendre l'idéal de liberté, ils refusent de se plier aux conceptions « atomistes » défendues par les philosophes utilitaristes anglo-saxons ou par les élites françaises de 1789. Ils portent au contraire une tradition philosophique qui tente d'allier la quête de la liberté spirituelle et le consentement à l'ordre collectif.

Enfin, la pensée politique allemande dépasse largement le cadre de la réflexion constitutionnelle. Elle entend réfléchir à la marche de l'univers dans toute sa complexité physique et métaphysique. Elle n'élude cependant pas les interrogations majeures sur l'organisation de la société et fait progresser des notions aussi essentielles que « raison », « droit », « morale », « liberté », « État », « Histoire ». On limitera ici la présentation aux deux grands philosophes allemands dont les œuvres ont largement contribué à renouveler la réflexion sur le pouvoir : Kant et Hegel.

§ 1. L'ŒUVRE POLITIQUE DE KANT : DU DROIT À LA MORALE

Les travaux majeurs d'Emmanuel Kant (1724-1804) portent sur la faculté de raisonner. Ils sont exposés dans ses trois grandes « critiques » — *Critique de la raison pure* (1781), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique du jugement* (1790). Chef de file de l'Aufklärung (les « Lumières » allemandes), représentant du rationalisme philosophique, infatigable contempteur du dogmatisme religieux, Kant introduit un regard critique sur la production du savoir. Pour lui, le problème du lien entre la théorie et la pratique n'a pas été totalement résolu par l'essor de la pensée rationnelle et sa victoire sur les opinions religieuses. Bien au contraire, le doute subsiste sur la validité de tout savoir. La philosophie kantienne entend donc réfléchir aux usages de la raison et à ses limites. Elle montre en général que la connaissance (celle qui relève des sciences, mais aussi celle qui a trait au jugement ordinaire) ne reflète pas tant les propriétés objectives des choses que des « intuitions » forgées par le regard subjectif de l'esprit humain, un regard dépendant de l'expérience sensible et des catégories

posées *a priori*.

Kant vient plus tardivement à la pensée politique. Ce n'est que lorsqu'il est sommé par ses contradicteurs de s'expliquer sur les changements provoqués par la Révolution française, que le philosophe prussien s'engage dans une réflexion sur la légitimité du pouvoir et les fondements de la paix. Affligé par la violence de la Terreur de 1793, il n'est guère sensible à l'idéal républicain français. C'est bien plus en protecteur du rationalisme critique du XVIII^e s. qu'il prend le parti de défendre les exigences du droit et de la morale en politique.

A. Le droit comme fondement de l'unité et de la paix

Comme la plupart des philosophes des Lumières, Kant a la passion de la liberté. À tous les niveaux, la liberté doit succéder à l'arbitraire, aux querelles, à la violence. Pour cela, le philosophe de Königsberg souhaite encourager tous les moyens de contribuer à la réalisation d'une humanité rassemblée et pacifiée.

1. Le droit, la liberté et l'ordre

Pour Kant, la recherche de la liberté humaine constitue le seul but légitime de la vie en société. La justice humaine, dans cette perspective, est celle qui assure la coexistence des êtres en permettant que la liberté de chacun puisse subsister avec celle des autres. Or, tous les hommes étant naturellement égoïstes et incapables de vivre dans l'harmonie naturelle, ils doivent recourir au droit pour vivre à la fois libres et unis.

Le droit est au cœur de la réflexion kantienne sur la liberté et la paix. Celle-ci est élaborée dans sa *Doctrine du droit* (1^{re} partie de la *Métaphysique des mœurs*, 1785), puis complétée au moment de la Révolution française dans *Théorie et praxis* (1793). Dans la *Doctrine*, Kant définit la justice comme l'ensemble des règles capables d'assurer la coexistence des libertés individuelles *suivant une loi universelle*. En d'autres termes, selon le philosophe allemand, la raison juridique ne se réduit pas à un ensemble de droits individuels, comme le pensent les promoteurs des « droits de l'homme ». Elle n'est pas non plus un ensemble de

droits proclamés. Elle prend forme lorsque des normes supérieures commencent à être partagées par tous les hommes. Elle s'affirme lorsque l'ensemble des rapports dans la société s'établissent selon des règles communes et acceptées.

Kant diverge clairement, ici, avec la pensée constitutionnaliste de 1789. Pour lui, c'est la coexistence pacifique entre les hommes, au niveau de la société, qui leur assure une vie libre. L'inverse n'est pas vrai : la défense de la liberté ne conduit pas naturellement à la paix sociale. La vision kantienne révèle à cet égard une double influence : celle des théories du droit naturel (l'intérêt pour les normes fondamentales régissant la vie en société) ; celle de Rousseau et de sa conception unanimiste de la loi (la théorie de la volonté générale).

Cette conception explique l'inclination de Kant à faire prévaloir le principe d'ordre sur celui de liberté. Certes, la première préoccupation d'un gouvernement doit être de protéger la liberté des hommes. Mais pratiquée avec excès, celle-ci peut aller à l'encontre des règles de la vie commune. Elle risque de conduire au désordre social, voire de mener à la guerre entre tous les hommes. Autrement dit, la liberté absolue dissout le droit. Elle peut être la source d'un nouveau despotisme. Le principe de liberté n'est donc pas imprescriptible pour Kant. Dans plusieurs textes politiques, il montre sa nette préférence pour l'ordre incarné par le droit : mieux vaut un État fort donnant au souverain le pouvoir de garantir le droit, qu'un État faible menant au chaos. « Il n'y a contre le suprême législateur de l'État aucune résistance légitime de la part du peuple, car il n'y a d'état juridique possible que grâce à la soumission à la volonté législative pour tous. On ne peut donc admettre en aucune manière le droit de sédition, encore moins celui de rébellion [...]. Pour que le peuple fût autorisé à la résistance, [...] il faudrait que la législation contînt une disposition par laquelle elle ne serait plus souveraine » (*Doctrine...*, § 46).

2. L'idéal républicain

La priorité donnée au droit sur la liberté explique la position partagée de Kant à l'égard de la Révolution française. D'un côté, le philosophe allemand admet que celle-ci est l'accomplissement des idées des Lumières dans l'histoire. De l'autre, il est consterné par la cruauté de la dictature robespierriste. Ce scepticisme le pousse à la plus grande prudence dans la définition des principes constitutionnels organisant l'État.

Kant reprend bien les idées de Montesquieu et reconnaît l'existence de trois pouvoirs dans l'État (législatif, exécutif et judiciaire). Mais il estime que cette

triade doit être vue comme une fiction : elle rappelle que la concentration excessive du pouvoir est le terreau du despotisme. Elle ne doit pas remettre en cause, en revanche, l'unité du droit. Les trois pouvoirs ne sont d'ailleurs pas « séparés », mais bien complémentaires. Ils sont de plus clairement hiérarchisés : l'exécutif et le judiciaire procèdent du législatif qui incarne le pouvoir « souverain ». Au-delà de cette distinction, Kant refuse de se prononcer sur l'organisation constitutionnelle de l'État. Chacune des trois formes de pouvoir (monarchie, aristocratie ou démocratie) peut être bonne ou mauvaise selon l'attitude du souverain. La variable principale n'est donc pas l'organisation du pouvoir, mais bien le respect du droit.

Dans cet esprit, Kant identifie deux possibilités. Le pouvoir injuste est le gouvernement « despotique ». Celui-ci nie le droit et conduit à séparer l'intérêt de l'État et la liberté des individus. Le pouvoir conforme à la justice est le gouvernement « républicain », c'est-à-dire un gouvernement où l'idée de droit prévaut et où, en conséquence, l'intérêt de l'État et la liberté des individus se rejoignent. Dans cette république kantienne, le sujet est conçu par la « citoyenneté », qui n'est ni la servitude ni la liberté absolue. Celle-ci est conçue comme le consentement de l'individu au pouvoir qu'il s'est librement donné. On retrouve ici l'inspiration rousseauiste de Kant, une inspiration qui entend concilier l'implication des citoyens dans la vie politique et leur nécessaire obéissance aux lois établies au nom de la communauté tout entière.

B. Le projet de paix internationale

En 1795, alors que sévit la guerre entre les monarchies chrétiennes et la France révolutionnaire, Kant étend sa réflexion sur le droit aux relations entre les États. Son *Projet de paix perpétuelle* rêve d'une humanité réconciliée avec elle-même grâce à la mise en place d'un ordre juridique élargi au niveau international. L'objectif avoué du *Projet* est plus qu'ambitieux : au jeu de la guerre qui menace sans cesse les peuples doit se substituer un ordre de liberté, un ordre où tous les êtres humains pourraient vivre pacifiquement. Penser la paix n'est pas une illusion politique rappelle Kant à ses éventuels détracteurs : c'est un idéal vers lequel l'humanité doit tendre.

Pour cela, plusieurs conditions doivent être réunies. La première est que la constitution des États soit « républicaine » (au sens kantien), car seules les

sociétés unifiées et libres recherchent la paix interne. Inversement, les États despotiques sont naturellement portés à exalter la puissance et à exporter la violence. En second lieu, il convient d'établir un « droit cosmopolitique ». Celui-ci serait d'abord partagé par un noyau d'États réunis dans une « fédération » ; il serait ensuite appelé à s'étendre et à se substituer progressivement aux relations de violence. Si le modèle fédéral est la bonne solution, c'est parce qu'il maintient l'indépendance de chaque État et préserve les divisions naturelles entre les peuples. De plus, il favorise le commerce privé qui constitue une entrave naturelle à la guerre. Toutes ces raisons poussent Kant à refuser l'hypothèse d'une « république universelle » (autrement dit un État unifié à l'échelle mondiale). Enfin, pour le philosophe allemand, la législation internationale doit faire preuve de réalisme et de modestie. Le droit cosmopolitique ne doit pas ignorer la réalité de la guerre. Il ne doit pas chercher à contraindre les constitutions civiles internes des États. Plus modestement, il doit se borner à établir les conditions d'une coexistence universelle entre les peuples. C'est dans ces conditions que la paix internationale pourra venir renforcer la concorde interne des républiques et, en définitive, promouvoir l'état de liberté.

C. Le droit soumis aux exigences de la moralité

Dans ses derniers textes (*Éléments métaphysiques de la justice*, 1797 ; *Conflit des facultés*, 1798), Kant complète sa réflexion sur la société en soulignant la nécessité de soumettre la politique aux exigences de la morale. Kant opère à cet égard une distinction entre les actions « morales » qui sont caractérisées par la bonne volonté et la recherche du bien, et les actions « légales » qui respectent les lois civiles établies pour organiser la société. Certes, reconnaît-il, l'existence d'une société totalement morale est irréalisable sur terre ; elle n'est qu'un idéal. Néanmoins, la morale peut servir d'aiguillon pour le législateur. La justice légale doit s'en inspirer, en particulier lorsqu'elle entend promouvoir la paix afin de réaliser l'État « républicain ». Pour Kant, l'association du droit et de la morale se réalise aussi dans l'autre sens car, selon lui, la justice légale crée des conditions favorables à la bonne volonté. Au total, c'est ce lien fondamental établi entre l'idéal moral et la vie juridique qui permettra d'éviter les guerres et de protéger la liberté humaine.

Pour défendre la place fondamentale de la morale, Kant insiste sur les buts du gouvernement politique. Il indique que l'homme doit être considéré comme la *fin* de l'action politique et ne pas être un *moyen* au service de l'État. Il distingue à cet égard deux contextes bien différents : celui de la guerre et celui de la paix. Dans le premier, les hommes sont utilisés comme des moyens en vue de fins qui les dépassent : la recherche de la puissance de l'État et de l'hégémonie extérieure. C'est l'ordre légal et non la morale qui guide alors la politique. Dans le contexte de paix (qui doit prédominer avec l'essor du républicanisme), les hommes doivent être en mesure de conditionner les choix de l'État. Ce sont alors les fins morales qui guident la politique.

§ 2. FRIEDRICH HEGEL : LE MOUVEMENT DE L'HISTOIRE ET LA PHILOSOPHIE DE L'ÉTAT

En bousculant l'édifice moral et religieux de la philosophie classique, le « moment kantien » a ouvert en Allemagne la voie de la modernité. Après lui, la pensée allemande s'ouvre à la question de la liberté. Elle défend une nouvelle vision universelle établie sur l'idéal de raison. Comme Johann G. Fichte et Friedrich von Schelling, Friedrich Hegel (1770-1831) s'inscrit dans cette lignée post-kantienne qui tente de comprendre le monde réel comme une totalité, en recherchant les principes absolus, universels, qui associent dans un ordre unique l'individu et la connaissance, la société et l'Histoire, la spiritualité et la nature.

La philosophie de Hegel est une étape essentielle dans la marche des idées. Elle s'inscrit résolument dans la continuité de l'Aufklärung. Hegel poursuit en effet l'œuvre philosophique d'affranchissement de l'esprit vis-à-vis du dogme religieux. Optimiste jusqu'à l'opiniâtreté, il est persuadé que le monde évolue dans le sens du progrès universel et doit s'achever dans une unité générale marquant la fin de toutes les contradictions (entre sujet et objet, entre singulier et universel, entre « être » et « devoir-être », entre vie humaine et vie spirituelle, entre famille, société et État). Il croit fermement que la raison est la marque distinctive de ce progrès : toute l'histoire de l'humanité est portée par l'émancipation de la conscience. Enfin, selon le philosophe prussien,

l'achèvement du progrès de la raison est bien la liberté. Celle-ci ne doit pas être entendue comme l'autonomie individuelle ou le libre arbitre (conception libérale), mais comme une réalisation globale, comme l'épanouissement de l'individu s'accomplissant dans le cadre de la « vie universelle ».

La pensée hégélienne ne fait pas qu'unifier les grandes idées du XVIII^e s. — la liberté, le droit, la raison, le progrès — dans une vaste synthèse didactique. Elle ouvre aussi le XIX^e s. en élargissant la réflexion philosophique à la question du devenir historique de la société. Elle rompt ouvertement, en effet, avec la « pensée des origines » qui envisage le monde à partir de ses fondations. Elle tente parallèlement de mettre au jour les forces motrices, les « lois de l'Histoire », les « principes transcendants » qui guident le monde vers une destinée commune. Une telle vision préfigure ainsi les projets philosophiques du XIX^e s. qui s'interrogent sur le déroulement de l'Histoire, ceux de Saint-Simon, de Comte ou de Marx.

Enfin, l'œuvre de Hegel propose une réflexion sur l'organisation de la société et le pouvoir. Elle projette de comprendre le monde en opérant une vaste synthèse qui en explore tous les éléments constitutifs : Dieu et la religion, la philosophie, les sciences, le droit et la morale, l'homme, la nature et l'univers. Hegel introduit à cet égard une réflexion originale sur l'État, faisant de celui-ci le principe unificateur dans lequel l'ensemble des contradictions du monde pourraient être dépassées.

A. L'Histoire ou le mouvement de la conscience universelle

Pour bien comprendre la pensée politique de Hegel, il est nécessaire de revenir à son système philosophique général. L'hégélianisme constitue une vaste interrogation sur la transformation du monde. Son objectif est de comprendre les principes fondamentaux qui commandent la marche de l'Histoire et les conditions de son achèvement. « L'Histoire » ne doit pas être entendue ici comme l'enchaînement désordonné des événements et des faits qui affectent chaque société. Elle est une réalité autonome qui se développe indépendamment des ambitions humaines. L'Histoire est ce processus immanent de transformation de la société, de l'esprit et de la nature. Elle dépasse les volontés et les intérêts

particuliers.

1. L'Histoire ou la réalisation de l'Esprit

Pour Hegel, l'Histoire est avant tout l'histoire de la conscience. Le philosophe s'inscrit pleinement, à cet égard, dans la tradition de l'idéalisme allemand qui considère que le « monde des idées » précède et détermine le « monde des faits ». Suivant cette tradition, l'argument principal de l'hégélianisme, développé dans son œuvre magistrale *La phénoménologie de l'Esprit* (1807), consiste à affirmer que le mouvement de l'Histoire est le résultat de la transformation de « l'Esprit », c'est-à-dire de la « conscience universelle ». Cette conscience n'est pas celle du sujet cartésien. Elle est générale et objective : elle s'épanouit dans les institutions, les mœurs, la religion, les sciences et les arts, et même dans la marche des événements. Elle est le dépassement de l'individualité. Elle est aussi le dépassement des contradictions fondamentales puisqu'elle conduit à l'Unité du monde (l'Histoire, pour Hegel, est caractérisée par une marche « dialectique » où les forces contradictoires sont progressivement dépassées dans une synthèse qui les surmonte).

Le système philosophique hégélien présente donc plusieurs caractéristiques. Il est « holiste » dans la mesure où le monde est considéré comme une totalité dont l'explication réside dans des mécanismes généraux qui dépassent largement le cadre des relations humaines. Ensuite, la conception hégélienne de l'histoire est aux antipodes du « matérialisme » historique que défendra Marx quelques décennies plus tard. En effet, l'évolution du monde est le résultat, selon Hegel, d'un mouvement des idées et non d'une dynamique des structures matérielles. En outre, l'hégélianisme entend surmonter l'opposition classique entre l'esprit et la nature. Contrairement aux philosophies « dualistes » kantienne ou fichtéenne, Hegel y voit deux éléments consubstantiels qui se réalisent l'un avec l'autre. La philosophie hégélienne, enfin, n'est pas exempte d'une certaine forme de déterminisme puisque l'Histoire suit une marche rigoureuse, selon des lois établies (celles de la dialectique) vers un aboutissement, une « fin » qui doit marquer la réalisation d'un ordre absolu, unitaire, stable : celui de « l'Esprit universel ». Comme l'écrit Hegel à ses étudiants berlinois, « la réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard. [...] Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde » (« L'histoire philosophique », *Cours de 1830*).

2. La philosophie de l'Histoire

On le voit, pour Hegel, toute philosophie revêt nécessairement une dimension universelle. Elle doit chercher à se détacher des expériences concrètes, des situations nationales, des « événements » dont l'existence est forcément singulière et contingente. Elle ne doit pas s'abandonner au travail des historiens de profession qui se limitent, à partir de l'exposition de faits, à affirmer des opinions, à échafauder des « constructions fantaisistes *a priori* » sans jamais chercher à comprendre la trame fondamentale du monde. Ce qu'Hegel récuse ici, c'est le positivisme étroit des historiens et des juristes qui se cantonnent à l'analyse de « l'inessentiel » : les formes immédiates de la société, la « bousculade informe des événements » et le « monde des apparences contingentes » (comme les « passions des peuples », les cultures nationales, les institutions militaires, etc.). La vraie philosophie est vouée à rechercher « l'Universel », c'est-à-dire une vérité qui doit tenir compte de la totalité des points de vue et les aborder avec raison. Elle est nécessairement une « philosophie de l'Histoire » qui se place au-dessus des situations particulières.

Cette invitation à la prise de hauteur n'est pas pour autant un appel à l'abstraction conceptuelle. Hegel condamne l'usage de principes « vides et abstraits » dont les philosophies morales sont friandes. Il fustige les démarches purement spéculatives héritées de la pensée religieuse. De la même façon, il réprouve le romantisme qui recourt à l'imaginaire, formule sur des utopies sociales et dédaigne l'histoire réelle. Hegel se réclame bien plus de Machiavel, dont il admire la lecture « réaliste ». Le secrétaire florentin montre la voie : le but de toute philosophie est la recherche des « vérités effectives ». Lorsque Hegel affirme que « l'Universel est l'infiniment concret », il rappelle que l'objet de la philosophie est la compréhension des réalités « telles qu'elles existent ».

3. La raison

Toute la philosophie hégélienne est animée par une idée fondatrice : « l'histoire universelle n'est que la manifestation de la Raison ». Non pas la raison humaine des Lumières, cette libre conscience qui permet à tout homme éclairé de s'affranchir des préjugés. Mais une Raison universelle qui domine la vie des peuples, une « puissance infinie », une « force divine et absolue », extérieure et supérieure, qui se réalise d'elle-même. Elle est « l'Esprit absolu ». Elle est la « matière infinie de toute vie naturelle ou spirituelle ». Chez Hegel,

elle est à la fois la force agissante et l'achèvement de l'Histoire.

L'immanence de la Raison dans l'Histoire est telle qu'elle s'impose malgré la déraison des hommes. C'est là, selon Hegel, « la ruse de la Raison ». Par cette formule, il rappelle que celle-ci se réalise quelles que soient les intentions des hommes, fussent-elles irresponsables. Aussi, les « grands hommes », ceux qui font apparemment triompher leurs desseins personnels par leur puissance ou leur rayonnement, sont-ils des agents inconscients d'une Raison universelle dont le mouvement leur échappe. Le paradoxe de la « ruse » est que la Raison s'accomplit bien souvent dans l'action de dirigeants qui suivent moins la sagesse que la passion, la cruauté et le désir de puissance.

Finalement, la Raison se confond avec la réalité historique telle qu'elle se déroule : « Tout ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel » rappelle le célèbre aphorisme hégélien. L'histoire du monde est l'histoire de la réalisation de la Raison.

B. L'État moderne et la liberté humaine

Dès sa jeunesse, Hegel se montre passionné par les évolutions politiques de son temps. Étudiant au séminaire de théologie de Tübingen (1788-1793), puis précepteur à Berne et Francfort (1793-1799), il est fasciné par la révolution qui éclate en France. Il y voit un moment de rupture central dans l'histoire, une étape prolongeant les Lumières et ouvrant la voie de la liberté. Elle est pour lui l'expression soudaine de l'évolution de la conscience universelle. Un peu plus tard, face à la menace napoléonienne, il rédige un opuscule, *La constitution allemande* (1801), dans lequel il prend partie pour la constitution d'un État qui serait capable d'incarner le peuple allemand. Mais c'est surtout dans le contexte de l'Europe nouvelle qui suit le Congrès de Vienne (1815) qu'Hegel, conscient de la nouvelle puissance prussienne, entreprend de construire une théorie universelle de l'État censée contribuer, selon lui, à la réalisation de la Liberté en marche dans l'Histoire. Il publie alors la *Philosophie du droit* (1821) qui renferme l'essentiel de ses idées politiques. La théorie de l'État qu'il propose vient habilement s'agencer à sa réflexion antérieure sur l'Histoire.

1. Les trois ordres de l'activité humaine : la famille, la société

civile, l'État

Pour Hegel, la réflexion politique doit être replacée sur le terrain de la philosophie. Elle ne peut se contenter, comme pouvait le faire Montesquieu, de situer le pouvoir dans les contextes historiques particuliers, puis d'en déterminer la « constitution » la plus adaptée. Certes, remarque-t-il, l'Europe dessinée à Vienne montre que les systèmes politiques prennent bien la forme des États modernes. Mais il serait réducteur, s'empresse-t-il de souligner, de considérer ces derniers comme l'œuvre constitutionnelle de quelques savants juristes. L'État doit être perçu bien plus comme une réalisation universelle. Il est une création involontaire accompagnant le mouvement général de l'Esprit. Les hommes ne l'ont pas désiré. Et d'ailleurs, gouvernants comme citoyens ne savent pas qui il est. Étant déjà une réalité en voie d'achèvement, il doit être considéré comme une entité universelle « en devenir ». La réflexion hégélienne ne porte donc pas sur la moralité du pouvoir ou l'efficacité des États bureaucratiques. Elle ne porte pas non plus sur le cas prussien. Elle s'interroge sur la formation historique de la puissance étatique.

Pour cela, Hegel distingue trois ordres de la vie humaine. Le premier est la famille. Celle-ci est le lieu où l'homme vit son expérience individuelle (lieu de réalisation de l'amour et de l'éducation). La relation humaine y est fondée sur l'altruisme (l'homme agit non pas dans son intérêt propre mais pour le bien des autres). La famille est la structure fondamentale pour la formation de l'individu. Elle est néanmoins une structure limitée qui ne peut assurer le lien social.

Le second ordre est la société civile (*bürgerliche*). Elle est le lieu où l'individu est en relation avec tous les êtres humains. Elle est composée de trois sphères imbriquées : les activités économiques, l'appareil juridique et le système des administrations (qui comprend les corporations et le corps policier). Contrairement à la famille, les hommes y sont en rivalité les uns contre les autres, car ils s'y affrontent pour défendre leurs intérêts. C'est un lieu où s'exprime l'égoïsme marchand. Pour Hegel, le fonctionnement autonome de la société civile était une réalité dans les cités antiques, car les hommes n'y recherchaient pas la liberté individuelle. À l'âge moderne, les intérêts particuliers ayant gagné du terrain, les hommes sont en quête d'autonomie. La société civile tend à devenir un espace fragmenté qui ne peut se maintenir sans l'intervention d'une puissance extérieure.

L'État est cette puissance souveraine qui s'impose dans l'histoire pour garantir l'unité de la société. Il est le dépositaire universel de la communauté. Il assure plus concrètement, par les lois qu'il édicte, une double responsabilité :

l'arbitrage des conflits émergeant dans la société civile et la protection contre les menaces venues de l'étranger. Hegel considère ainsi que l'État réalise la synthèse, au niveau de la collectivité tout entière, des deux autres ordres : comme dans la famille, c'est la recherche du bien qui y guide les relations entre les citoyens ; comme dans la société civile, l'État maintient une appartenance universelle qui transcende les intérêts particuliers. Enfin, l'État est l'œuvre historique qui permet de dépasser l'antinomie entre l'individuel et le collectif. Grâce à la confusion qu'il réalise entre la « volonté subjective » et la « volonté générale », il permet en effet à l'individualité de se transcender et de s'accomplir dans le Tout universel.

2. L'État et la réalisation de la liberté humaine

Chez Hegel, l'idée de liberté est substituée à celle de souveraineté comme fondement de l'État. Cette commutation part d'une critique sévère de la conception égoïste de la liberté. Envisager celle-ci comme une autonomie individuelle protégeant, pour chaque homme, la jouissance de lui-même est absurde, car « c'est là une conception purement négative de la liberté ». À l'inverse, soutient le philosophe allemand, il n'y a pas de liberté sans État : « l'État est la réalité où [l'homme] trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté ».

Cette idée est conforme à la conception hégélienne de l'État qui ne s'intéresse pas aux gouvernements concrets, ceux qui briment et qui spolient, mais à la formation de « l'ordre éthique et juridique » qui, dans l'Histoire, réalise l'Esprit. L'État n'est donc pas le pouvoir tyrannique : il est au contraire le seul lieu où la liberté peut réellement devenir universelle. Sans l'État, la liberté n'est que le règne de l'arbitraire où chacun réalise sa vie subjective dans un espace limité ; avec l'État, elle devient totale, car l'homme entre dans la vie objective et mène une existence conforme à la conscience universelle.

À cet égard, Hegel formule une distinction, restée célèbre, entre la « vie éthique » et la « morale ». Si l'État conduit à l'avènement de la liberté, c'est parce qu'avec lui se construit une vie éthique ou moralité objective (*Sittlichkeit*) partagée par l'ensemble de la société. Cette vie éthique réalise la Raison universelle. Elle affirme une conception du « Bien en général » qui se dégage de l'État et par l'État, et qui fait émerger une harmonie entre toutes les composantes de la société. Elle se distingue de la morale ou moralité subjective (*Moralität*), entendue comme l'ensemble des normes qui conditionnent le comportement

privé et peuvent aller à l'encontre de la Raison universelle.

3. L'État comme puissance souveraine

Pour la pensée libérale du XVIII^e s., la limitation de la puissance souveraine est la condition de la liberté. Celle-ci s'épanouit dans la sphère privée. La pensée de Hegel est aux antipodes du libéralisme puisqu'elle suppose le développement concomitant de l'État et de la liberté. L'État étant l'expression finale et le dépositaire de l'Esprit absolu, sa puissance est essentielle à la préservation de la liberté. Hegel en tire certains arguments importants.

Il souligne que le principe de séparation des pouvoirs défendu par les penseurs libéraux est incompatible avec le principe d'unité qui fonde l'État universel. Certes, Hegel admet l'existence de trois pouvoirs constitutionnels au cœur de ce qu'il nomme le « gouvernement » : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir du monarque (Hegel ne mentionne pas le pouvoir judiciaire qui, selon lui, s'exerce dans la « société civile »). L'élaboration des lois est confiée aux « États » (*Stände*) qui légifèrent par le biais des parlements. Leur mise en œuvre est assurée par les fonctionnaires dont la tâche est d'appliquer fidèlement et avec impartialité les prescriptions législatives. Le monarque, quant à lui, ne dispose pas d'un réel pouvoir de décision : il est l'incarnation de l'unité de l'État et, à ce titre, joue un rôle d'arbitre entre les deux autres pouvoirs. Même s'il se refuse à en faire le cœur de sa démonstration, ces remarques sur la « constitution » de l'État montrent qu'Hegel a bien observé le fonctionnement des gouvernements de son temps, en particulier celui de la Prusse.

Malgré ces quelques observations, Hegel affirme que la distinction des pouvoirs doit rester une simple règle d'organisation de la vie politique. Elle ne saurait devenir un principe philosophique. Aucun pouvoir ne peut être considéré comme indépendant des autres. L'idée d'unité est en effet bien supérieure à celle de séparation. L'État est « puissance et totalité du corps social » : il ne peut donc être dispersé. Sur cette base, Hegel justifie sans détours un projet technocratique qui repose tout entier sur la « classe universelle » des fonctionnaires. En effet, son but est clairement de confier la réalité du pouvoir à une administration de métier qui aurait pour seule fin la réalisation du bien commun. Ce serait ainsi les fonctionnaires qui, outre leur pouvoir d'appliquer les lois aux cas particuliers, prépareraient les actes les plus importants pour l'avenir de la communauté.

Dans ses écrits, Hegel apparaît hostile à l'idée révolutionnaire de la souveraineté du peuple. Il n'accorde pas plus de crédit au mécanisme de

l'élection. Ces deux systèmes ne peuvent conduire qu'à la tyrannie des intérêts particuliers. Le philosophe allemand est néanmoins tout aussi opposé à la monarchie absolue (établie alors en Prusse) qui mène au despotisme. Il accorde sa préférence à la monarchie constitutionnelle : celle-ci maintient l'unité (grâce au monarque), établit un pouvoir modéré (par le parlementarisme) et peut conférer la réalité du pouvoir à la bureaucratie (les fonctionnaires).

Pour de nombreux commentateurs, la philosophie hégélienne de l'État a pu être vue comme une pensée autoritaire et fortement conservatrice. Elle renforce en effet l'idée que l'État est le seul dépositaire de l'intérêt universel, l'arbitre des conflits et le mode d'organisation nécessaire et légitime de l'existence sociale. L'État y apparaît comme une « totalité » dans laquelle chaque individu est invité à se fondre. Même s'il est bien hostile à tous les absolutismes (monarchique ou démocratique) et fait appel à la Raison universelle comme garantie contre la menace arbitraire du pouvoir, Hegel ouvre ainsi la voie aux interprétations politiques justifiant le droit de l'État à représenter l'intérêt général et à dominer les intérêts privés. Cet exemple montre l'ambivalence de l'œuvre de Hegel : par sa complexité et son ambition philosophique, elle laisse la porte ouverte à des lectures politiques diverses. Cette incertitude explique qu'après la disparition du philosophe (1832), « hégéliens de gauche » et « hégéliens de droite » se disputeront sa postérité.

Bibliographie

Œuvres citées

BABEUF Gracchus, *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1976.

BARRÈS Maurice, « La querelle des nationalistes et des cosmopolites », *Le Figaro*, 4 juillet 1892.

BARRÈS Maurice, *Roman de l'énergie nationale*. Tome 1 : *Les déracinés*, Paris, Gallimard, 1993.

BONALD Louis (de), *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, Union générale d'éditions, 1966.

BOSSUET Jacques, *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris, Dalloz, 2003.

BURKE Edmund, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Pluriel, 2011.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1998.

CONSTANT Benjamin, *Principes de politique*, Genève, Droz, 1980.

CONSTANT Benjamin, *De la liberté des Modernes*, Paris, Le Livre de Poche, 1980.

HEGEL Friedrich, *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 2003.

KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF-Flammarion, 2006.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

MAISTRE Joseph (de), *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006.

MAURRAS Charles, *Enquête sur la monarchie*, Paris, Les Éditions du porte-glaive, 1986.

MAURRAS Charles, *Mes idées politiques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2002.

PAINE Thomas, *Les droits de l'homme*, Paris, Belin, 2009.

RENAN Ernest, *La réforme intellectuelle et morale*, Paris, Perrin, 2011.

ROBESPIERRE Maximilien (de), *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1974.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.

SAINTE-JUST Louis-Antoine (de), *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1968.

SIEYÈS Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, PUF, Quadrige, 1989.

TAINÉ Hyppolite, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, R. Laffont, 2011.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *L'Ancien régime et la Révolution et De la démocratie en Amérique*, Paris, R. Laffont, 1986.

Pour aller plus loin

BASTID Paul, *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1970.

BÉNÉTON Philippe, *Le conservatisme*, Paris, PUF, 1988.

BIRNBAUM Pierre, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires*, Paris, Gallimard, 2003.

BURDEAU Georges, *Le libéralisme*, Paris, Seuil (Point), 1979.

DÉRATHÉ R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992.

FERRY Luc, RENAUT Alain, *Philosophie politique, III. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1992.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1985.

GAUCHET Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1992.

GAUCHET Marcel, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

GIRARDET Raoul, *Le nationalisme français*, Paris, Seuil, 1983.

GODECHOT Jacques, *La Grande Nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde [1956]*, Paris, Aubier-Montaigne, 2004.

GODECHOT Jacques, *La pensée révolutionnaire en France et en Europe, 1780-1789*, Paris, Armand Colin, 1964.

JARDIN André, *Histoire du libéralisme politique. De la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Paris, Hachette, 1985.

JOURDAN Annie, *La Révolution, une exception française ?*, Paris, Flammarion, 2005.

KOLM Serge-Christophe, *Le libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1985.

MANENT Pierre, *Les libéraux*, Paris, Hachette, 1986.

MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

MARTIN Jean-Clément, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France, 1789-1799*,

Paris, Seuil, 1998.

MORNET Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787* [1933], Paris, Armand Colin, 1967.

OZOUF Mona, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

PALMER Robert, *1789. Les Révolutions de la liberté et de l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

RAYNAUD Philippe, « Révolution française et révolution américaine », in F. FURET (dir.), *L'héritage de la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989.

RÉMOND René, *Les droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

ROSANVALLON Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du Suffrage universel*, Paris, Gallimard, 2001.

ROSANVALLON Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 2002.

RIALS Stéphane, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988.

SIRINELLI Jean-François (dir.), *Histoire des droites en France*, 3 vol., Paris, Gallimard, 2006.

SOBOUL Albert, *La Révolution française*, Paris, PUF, 1989.

SPITZ Jean-Fabien, *L'Amour de l'égalité : essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000.

TACKETT Timothy, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997.

VERGARA Francisco, *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2002.

	1800	
	1810	
		Violences luddistes (GB, 1811-1816) - Traité de Vienne (1815) -
	1820	- Saint-Simon - Ch. Fourier
Premiers développements de l'industrie		- P. Enfantin, A. Bazard - R. Owen
	1830	- Ph. Buonarroti - P. Leroux - L.-A. Blanqui
	1840	- L. Feuerbach - E. Cabet, V. Considérant, C. Pecqueur - A. Comte - M. Stirner
		Mouvement chartiste (GB, 1838-1848) -
		Révolution de 1848 -
	1850	- L. Blanc, Ph. Buchez
		- P.J. Proudhon
Organisation du mouvement ouvrier en Europe		- K. Marx, F. Engels
	1860	- F. Lassalle
		I ^{er} Internationale, A.I.T. (1864) - Création du <i>Trade Union Congress</i> (GB, 1868) - Commune de Paris (1871) -
	1870	- M. Bakounine - E. Littré - A. Bebel
		Création du Parti social-démocrate allemand (1875) -
	1880	- P. Kropotkine - F. Nietzsche
		II ^e Internationale (1889) -
	1890	- J. Guesde, P. Brousse, J. Allemane - K. Kautsky - V. Adler
		Création de la CGT (1895) -
	1900	- E. Bernstein - R. Luxemburg - J. Jaurès
Tensions nationalistes en Europe		Création de la SFIO (1905) - Charte d'Amiens (1906) -
	1910	- G. Plekhanov - K. Renner, O. Bauer - G. Sorel
		Première Guerre mondiale - Révolution bolchevique (1917) -
	1920	- Lénine - L. Trotsky
		III ^e Internationale (1919) - Scission des PS / PC en Europe (1920-1922) -
		Crise de 1929 -
Essor des totalitarismes		Montée du nazisme -
	1930	- R. Hilferding - H. de Man - A. Gramsci
		Front Populaire (1936) -
		Procès de Moscou (1936-1938) -
	1940	- Staline - J. M. Keynes - L. Blum
Début de la "Guerre froide"		Seconde Guerre mondiale -
		Naissance de la Rép. Pop. de Chine (1949) -
Edification de la social-démocratie en Europe	1950	- Mao Zedong
		XX ^e Congrès du PCUS (URSS, 1956) -
"Trente glorieuses" (1945-1975)	1960	- Congrès de Bad-Godesberg (Allemagne, 1959) -
		Révolution culturelle (Chine, 1966-1969) -
	1970	- M. Friedman
		Création du PS français (1971) - Premier choc pétrolier (1973) -
	1980	- Victoire de M. Thatcher (GB, 1979) et R. Reagan (EU, 1980) - Victoire de F. Mitterrand (France, 1981) -
Tournant néolibéral		Effondrement du bloc soviétique (1989-1992) -
	1990	- Premières protestations alter-mondialistes -
Mondialisation de l'économie et révolution numérique	2000	- A. Giddens

Chapitre 6

La société industrielle en question :

utopies sociales, socialismes et pensée révolutionnaire

On l'a vu au cours des précédents chapitres, les théories politiques évoluent avec les transformations de longue durée (l'évolution des croyances religieuses, le changement des structures sociales, les mutations économiques, l'élargissement des espaces de communication, les découvertes techniques et scientifiques...). Mais leur formulation dépend aussi de l'état des connaissances, des opinions et des valeurs dominant l'ensemble de la société à un moment donné. La pensée politique du XIX^e s. peut être saisie selon cette double temporalité. La naissance de la société industrielle, la concentration des richesses au profit de la bourgeoisie et l'émergence du mouvement ouvrier, mais aussi le triomphe du raisonnement scientifique et la diffusion des théories sociales, s'accompagnent en effet d'un renouvellement sans précédent du débat politique, concentré désormais sur les fondements économiques des inégalités.

La naissance de l'âge industriel

Le mouvement d'industrialisation qui touche l'Europe au XIX^e siècle résulte de l'apparition d'un nouveau mode de production reposant sur la machine et la

production en série. Il donne naissance à l'économie dite « capitaliste » fondée sur la grande entreprise et le libre échange des marchandises. Il est stimulé par le progrès des techniques, la concentration des capitaux et l'élargissement des marchés. Il s'accompagne aussi de transformations sociales de premier ordre : le développement des villes, le déclin de la propriété foncière, le renforcement de la bourgeoisie et surtout, l'apparition d'un vaste prolétariat ouvrier soumis à des conditions de vie particulièrement pénibles. Les changements en cours frappent par leur ampleur et leur rapidité : en moins d'un siècle, des sociétés agraires et artisanales se transforment en grandes nations industrielles.

La « révolution industrielle » n'en est pas moins partielle et inégale. Elle est partielle, car entre l'industrie « machinisée » et l'artisanat familial traditionnel prennent place tout un ensemble de structures de production intermédiaires qui restent particulièrement actives et efficaces (comme les manufactures). Elle est inégale, car elle touche très différemment les pays européens. L'Angleterre est le berceau de l'industrialisation. Celle-ci s'y est amorcée dès le XVIII^e s. et s'est accélérée à partir de 1780. En 1806, l'industrie regroupe déjà 30 % de la population active. En France, le mouvement est assez précoce, puisqu'il commence au cours des années 1820-1830. Mais il est aussi plus lent. Jusqu'au milieu du siècle, en effet, l'économie reste essentiellement artisanale et agricole. Il faut attendre le Second Empire (1852-1870) pour voir la France entrer dans l'ère du machinisme industriel et observer la formation d'une classe ouvrière concentrée dans les villes. La mutation n'y efface pas totalement, néanmoins, des formes de production plus traditionnelles. La Prusse, quant à elle, a bien hérité en 1815 de régions développées (Rhénanie, Saxe, Silésie) et bénéficie depuis 1834 du *Zollverein*, association douanière des États de la Confédération germanique. Mais les résistances de l'aristocratie terrienne et la faiblesse des capitaux ont ralenti son développement. La grande industrie n'en est qu'à ses premiers balbutiements en 1850. Elle prendra son véritable essor dans les années 1870-1880. Enfin, l'Autriche-Hongrie, l'Europe orientale et la Russie ne seront gagnées que tardivement par le mouvement d'industrialisation, à la toute fin du XIX^e s.

La naissance de l'économie industrielle est le résultat d'un ensemble de facteurs dont la rencontre contribue à transformer en profondeur les connaissances et les savoir-faire. Elle découle directement, en premier lieu, des innombrables innovations techniques (machine à vapeur, utilisation du charbon comme source énergétique, nouveaux procédés métallurgiques, progrès des constructions mécaniques) qui permettent d'améliorer les produits et rendent possible la production en série (la mécanisation permettant la baisse des coûts et

l'accélération des cadences de production). L'industrialisation bénéficie, en second lieu, du développement des réseaux bancaires et des systèmes boursiers. En effet, les besoins financiers sont tels qu'ils impliquent la recherche de capitaux très importants dépassant largement les capacités des entreprises familiales. Le développement du crédit commercial, des prêts à long terme, des participations directes au capital, sont autant de techniques financières nouvelles qui soutiennent l'extension continue de l'industrie. Quant aux États, ils participent à la régulation de l'activité économique par les responsabilités qu'ils confèrent aux banques centrales (notamment le monopole de l'émission monétaire). En troisième lieu, la croissance démographique joue un rôle essentiel dans la transformation de l'économie, en participant à la poussée générale de la demande en Europe. Le recul de la mortalité, notamment, contribue à de forts excédents naturels (variables selon les pays) qui font passer le continent européen de 192 millions d'habitants en 1800 à 274 millions en 1850. Cette croissance accroît les besoins d'autant plus fortement que le revenu moyen par habitant augmente. Dans ce contexte, seules de nouvelles formes de production, plus efficaces, peuvent satisfaire la demande. L'essor démographique favorise également le développement des villes où se concentre une main d'œuvre abondante et bon marché, capable de participer à l'effort de production. En quatrième lieu, dans toute l'Europe, la création de nouvelles voies de communications routières, fluviales et maritimes, contribue à l'unification des marchés économiques nationaux. Ces voies permettent le développement des échanges, la baisse des tarifs douaniers, le rapprochement des systèmes juridiques du commerce et, plus avant, stimulent la demande en ouvrant de nouveaux marchés. Enfin, assez paradoxalement, les progrès rapides de l'agriculture vont de pair avec la croissance de l'industrie. D'une part, l'extension des superficies cultivables et l'amélioration des méthodes de travail permettent de compenser l'exode rural et de nourrir les populations urbaines de plus en plus nombreuses. D'autre part, le développement des techniques industrielles, à partir du milieu du XIX^e s., améliore en retour la productivité agricole.

Révolution industrielle et transformation politique

L'entrée dans l'ère du capitalisme industriel s'accompagne d'importants changements politiques. L'implication croissante des dirigeants dans des décisions de portée économique en est une des premières manifestations. Dès le

milieu du XIX^e s., en effet, plusieurs gouvernements, conscients de la nécessité de soutenir le développement du commerce et de l'industrie, n'hésitent pas à prendre part à la réorganisation des activités économiques (création d'unions douanières et de zones de libre-échange, organisation du système bancaire et financier, investissements publics, etc.) et à engager de grands travaux d'aménagement (creusement de canaux, construction de routes, développement du chemin de fer). Mais les répercussions politiques de l'industrialisation sont surtout indirectes. Elles découlent de la dégradation rapide des conditions d'existence des nouvelles catégories sociales impliquées dans l'élan industriel. L'isolement social des ouvriers, leur mobilité forcée, la précarité des emplois, l'exploitation de la main d'œuvre non qualifiée en l'absence de législation sociale créent en effet les conditions d'un mécontentement général dans les couches populaires urbaines. Encore faibles et divisés dans les années 1850, les ouvriers prendront lentement conscience de leurs intérêts dans le dernier tiers du XIX^e s. et finiront par s'organiser en mouvements officiels.

En modifiant les systèmes de production et la structure du travail, la révolution industrielle contribue finalement à la création d'un nouveau rapport de force dans la société entre le monde ouvrier et la bourgeoisie dirigeante. Dans le domaine des idées, cette tension prend la forme d'une confrontation entre deux grands systèmes idéologiques qui perdurera jusqu'à la fin du XX^e s. : le libéralisme et le socialisme. Le XIX^e s. est le siècle du libéralisme triomphant : la théorie économique du « laissez faire laissez aller » devient l'idéologie officielle du capitalisme industriel et bancaire, tandis que le libéralisme politique s'enracine — certes inégalement — dans les grands États (renforcement du parlementarisme, reconnaissance du pluralisme politique, proclamation des droits individuels). Aux commandes des leviers économiques et politiques, les élites libérales font néanmoins preuve d'une faible créativité philosophique. Au début du siècle, elles se rangent plutôt dans le camp de la conservation — par intérêt plus que par conviction — puis se rallient progressivement, avec Tocqueville, à l'idée démocratique. Mais un clivage politique durable s'instaure entre la bourgeoisie dirigeante, favorable au régime parlementaire, et un nombre croissant d'intellectuels et d'activistes acquis à la cause des milieux ouvriers. Porté par le mécontentement populaire, le socialisme est incontestablement le courant d'idées le plus actif tout au long des XIX^e et XX^e s., mais aussi le moins cohérent en raison des divisions incessantes, quasi-irréductibles, qui séparent ses théoriciens.

Section 1

Les doctrines de la société industrielle

Dans les premières décennies du XIX^e s., la fracture entre le monde du travail et celui du capital n'est pas encore perceptible, malgré des tensions sporadiques dans les grandes manufactures en Angleterre et en France. Certes, quelques voix s'élèvent déjà pour dénoncer les conditions de travail difficiles et l'inégale répartition des richesses. Mais de nombreux philosophes, historiens ou journalistes observent avec optimisme les mutations économiques en cours. Pour eux, la naissance de l'industrie peut être le ciment d'une société nouvelle libérée des inégalités et des conflits.

§ 1. LA FOI DANS LE PROGRÈS DE L'INDUSTRIE ET DES SCIENCES

Les progrès de l'industrie ne sont guère visibles en France avant les années 1850. La transformation de l'économie y est lente et le capitalisme industriel ne touche qu'une partie des activités de production (essentiellement la métallurgie et le textile). La société française est alors marquée par la superposition de structures économiques anciennes (agriculture et artisanat familial) et nouvelles (capitalisme bancaire et financier). C'est néanmoins en France, dans les années 1820-1840, que la foi dans le progrès héritée de Condorcet retrouve une remarquable vigueur avec les projets de Saint-Simon et de Comte. Fascinés par la naissance de l'industrie et, pour le second, par l'essor de la rationalité

scientifique, les deux philosophes forgent les premières grandes doctrines de la société industrielle.

A. La doctrine saint-simonienne ou l'apologie du « système industriel »

Lorsque Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), expose ses premières thèses sur la société industrielle, peu de philosophes, d'historiens ou de journalistes prêtent attention à l'évolution des structures économiques. Aux lendemains des révolutions, des conquêtes napoléoniennes et du Traité de Vienne (1815), tous les regards restent tournés vers l'équilibre des puissances en Europe et la stabilité des institutions monarchiques au niveau de chaque État. À la différence de ses contemporains, Saint-Simon ne s'intéresse guère aux troubles qui viennent de déstabiliser l'Europe. Les changements politiques en cours sont l'expression d'une révolution bien plus importante à ses yeux : l'avènement de la société industrielle. Saint-Simon est en effet le premier à s'interroger sur les conséquences politiques engendrées par la grande transformation économique du début du XIX^e s. (*L'Industrie*, 1816 ; *Du système industriel*, *Catéchisme des industriels*, *Le Nouveau Christianisme*, 1820-1825). Pétri de l'optimisme des Lumières, admirateur de Condorcet, il voit dans la nouvelle société, qu'il nomme le « système industriel », les conditions de réalisation de la paix et de la justice entre les hommes.

1. Le déclin de la société féodale

La doctrine de Saint-Simon prend appui sur une vaste analyse de la marche historique des sociétés. Pour le philosophe français, le nouveau système industriel est le résultat des transformations de longue durée qui ont affecté l'Europe depuis le Moyen Âge. Le progrès continu des connaissances et l'essor des nouvelles techniques ont permis aux sociétés européennes de sortir de l'âge violent et tyrannique de la féodalité et d'entrer dans l'âge de l'industrie. Celui-ci est l'occasion, pour l'humanité, d'accéder à une nouvelle vie sociale où la richesse et la solidarité se substituent progressivement aux traditionnels rapports de domination.

Le crépuscule de la féodalité

La société féodale trouvait sa stabilité et son unité dans la suprématie reconnue à une minorité possédant les droits et les richesses. Traversée par les conflits et les guerres, elle accordait tous les pouvoirs aux chefs militaires et aux autorités religieuses. Les guerriers exerçaient une domination politique fondée sur la hiérarchie et la force. Les hommes d'Église exerçaient le pouvoir spirituel selon des principes exigeant l'obéissance et le sens de la communauté. Le système féodal, profondément inégalitaire, assurait concrètement la supériorité de la noblesse et du clergé sur le reste de la société, notamment sur les « producteurs ».

C'est ce système qui est, selon Saint-Simon, en voie de décomposition au début du XIX^e s. Le pouvoir féodal n'a pu résister, en effet, au développement des connaissances scientifiques et à l'amélioration continue des capacités de production. Le nouveau stade de l'évolution de la société n'a pas simplement affaibli l'ancien modèle de domination ; il a porté au sommet de la société ceux qui créent les richesses. Les révolutions bourgeoises de la fin du XVIII^e s. n'ont été, à cet égard, que la traduction politique d'un nouveau rapport de force favorable au monde de la production.

Le mouvement de l'Histoire

Le déclin de la féodalité est donc inéluctable pour Saint-Simon. Il s'inscrit dans le mouvement de l'Histoire (celui-ci touche toutes les sociétés, malgré leur diversité). À cet égard, l'aristocrate français refuse de trancher le débat philosophique entre matérialisme et idéalisme : l'effondrement de la société féodale est le produit d'une évolution qui combine progrès matériel et transformations spirituelles. Il est le résultat du développement des techniques et de l'émergence concomitante de la bourgeoisie, mais il est aussi la conséquence de la remise en cause brutale des certitudes religieuses par la pensée rationaliste des Lumières. À l'aube du XIX^e s., le mouvement de sortie de la féodalité affecte essentiellement les nations les plus développées, comme l'Angleterre et la France. Mais Saint-Simon est persuadé qu'étant le produit de « lois politiques » et de « lois scientifiques » communes à l'ensemble de l'humanité, il se diffusera dans toutes les sociétés européennes et, à terme, gagnera le monde entier.

2. La nouvelle société industrielle

La société naissante établie sur les ruines du féodalisme repose, selon Saint-Simon, sur un nouveau système social et économique organisé autour de la production de biens. Ce système, appelé « l'Industrie », se caractérise par le développement des manufactures, l'essor du commerce, l'intensification de l'artisanat et de l'agriculture. Il se distingue également par un renouvellement des arts et des connaissances. Il s'appuie sur la science et la technique dont les progrès rapides contribuent à améliorer les « facultés productives » de la société.

La classe des industriels

La thèse saint-simonienne tire son originalité du lien qu'elle établit entre l'essor de l'industrie et le bouleversement sans précédent de l'organisation sociale et politique. Selon son auteur, les anciennes classes dirigeantes — la noblesse terrienne et le clergé — sont progressivement remplacées par la « classe des industriels ». Cette nouvelle classe, dont la montée en puissance est irrésistible, comprend les entrepreneurs, les producteurs, les financiers, les artisans, les ouvriers et les agriculteurs, mais aussi les savants, les ingénieurs ou les artistes qui participent au développement des savoirs. Dans sa fameuse *Parabole des abeilles et des frelons*, publiée en pleine Restauration (1819), Saint-Simon fait l'éloge de tous ceux qui participent au développement de la production et des échanges (les abeilles). Il leur oppose les corps « parasites » de la société (les frelons) qui doivent être éliminés. Ceux qu'il nomme les « oisifs » sont en effet un poids inutile pour la société, puisqu'ils vivent de profits tirés de leur position sociale sans jamais participer à la production de la richesse. Il n'est pas difficile d'y reconnaître la noblesse récemment rétablie dans ses privilèges, ainsi que les prêtres et les fonctionnaires du roi. La *Parabole* vaudra à son auteur d'être traduit en justice pour crime de lèse-majesté.

Une société solidaire et pacifiée

Le renouveau politique dans le système industriel naissant ne se cantonne pas au changement de classe dirigeante. C'est l'équilibre de la société dans son ensemble qui se trouve affecté par l'essor des capacités productives. Là où le système féodal établissait des rapports de domination garantis par la

concentration de force, le système industriel contribue à la refondation des liens sociaux sur la base de la solidarité, la réciprocité et la complémentarité. Alors que l'ancienne société était tournée vers la guerre et les conquêtes, la nouvelle société forge des relations sociales pacifiques fondées sur l'association et l'échange. La société s'humanise ainsi non seulement parce qu'elle n'exclut aucune de ses composantes, mais aussi parce tous les individus ont intérêt à participer aux échanges et en retirent des bénéfices. Dans cette perspective, souligne Saint-Simon, « l'industrie n'est qu'un seul et vaste corps dont tous les membres se répondent et sont pour ainsi dire solidaires [...] ; ce n'est partout qu'un intérêt, qu'un besoin, qu'une vie ».

Pour Saint-Simon, la disparition des liens de domination traditionnels au profit des échanges paisibles et équilibrés rend possible la formation d'une classe dirigeante chargée de gouverner dans l'intérêt de tous. Le philosophe français penche ainsi pour la constitution d'un régime dont les positions dirigeantes seraient occupées par ceux qui disposent du savoir et de la connaissance. Le rôle de cette élite serait moins de commander que d'« éclairer les volontés ». Le gouvernement de la société n'aurait ainsi rien à voir avec le pouvoir de l'Ancien régime, puisqu'il exclurait la contrainte et la force pour ne privilégier que la compétence. Un tel schéma suggère la formation d'un pouvoir technocratique qui, par sa maîtrise des sciences et de la technique, écarterait définitivement la violence au profit d'une régulation purement fonctionnelle. Le projet de Saint-Simon entend remplacer le « gouvernement des hommes » par l'« administration des choses ».

De la « physiologie sociale » au « nouveau christianisme »

Pour réaliser la société industrielle, Saint-Simon croit à la possibilité de constituer une science sociale dont il tente de dégager les principes fondateurs. Celle-ci s'appuierait sur l'ensemble des connaissances positives accumulées sur la société au fil des siècles. Fondée sur l'observation attentive des faits sociaux et la compréhension historique, cette science permettrait de mieux comprendre l'organisation sociale et économique. Elle constituerait même, par sa justesse, une philosophie politique utile à la nouvelle élite dirigeante et à la mobilisation de toutes les volontés autour d'un projet fédérateur. À ce titre, la science de la société à laquelle il aspire, qu'il appelle la « physiologie sociale », devrait aider la classe des industriels à prendre conscience de son rôle historique et, par la suite, à jouer un rôle moteur dans la nouvelle organisation sociale.

L'intérêt porté à l'observation des faits ne conduit pas Saint-Simon à ignorer l'importance des valeurs morales. Bien au contraire, vers la fin de sa vie, il soutient que la spiritualité constitue un socle indispensable à la cohésion et à l'unité de la société. Pour l'aristocrate éclairé, il est temps d'édifier un nouvel ordre moral, qu'il nomme le « Nouveau christianisme ». Celui-ci serait d'inspiration chrétienne, mais il ne s'appuierait pas sur la théologie classique et la parole de l'Église. Il constituerait une nouvelle religion adaptée au système industriel. Il permettrait de propager une spiritualité incitant au développement des relations et à l'association des énergies en vue de la production. C'est là une voie essentielle, selon Saint-Simon, pour garantir ainsi la paix et la solidarité entre les hommes.

3. Saint-Simon, précurseur du socialisme ?

Dès 1819, Saint-Simon bâtit une théorie politique qu'il entend diffuser dans la société : « l'industrialisme ». Celle-ci n'établit pas de distinction entre la politique et l'économie. Les deux activités se confondent dans la mesure où toute direction politique a pour tâche principale d'accompagner, voire d'accélérer, le processus spontané de réorganisation de la société autour des activités de production et d'échange.

Saint-Simon exprime à ce titre une méfiance manifeste à l'égard de toutes les doctrines qui s'opposent à l'intervention de l'État dans l'économie. Il critique la morale individualiste des penseurs libéraux qui estiment que le bonheur commun résulte de la rencontre des intérêts privés. Une telle morale, appliquée à l'économie, permet à ceux qui détiennent la propriété des terres et des manufactures de s'enrichir impunément au détriment des nécessiteux. Or, selon Saint-Simon, l'un des premiers objectifs du système industriel est l'amélioration du sort de la classe la plus pauvre. L'État a donc un rôle primordial à jouer dans l'économie afin d'empêcher la concentration des richesses. Il a ainsi pour tâche de prévenir l'émergence d'une nouvelle classe de prédateurs qui se substituerait à la noblesse d'Ancien régime et établirait un nouveau système de domination hiérarchique.

L'industrialisme saint-simonien refuse donc l'exploitation du travail, la concentration de la propriété et la concurrence égoïste entre les intérêts particuliers. Il se pose comme un rempart contre le déséquilibre des profits. Il entend empêcher les conflits entre propriétaires et travailleurs, comme cela semble déjà être le cas en Angleterre (vague de violences « luddistes »

entre 1811 et 1816). Il souhaite contribuer au renforcement d'une société unie et solidaire où tous les « producteurs » (qu'il prend soin de distinguer des « propriétaires ») s'associeraient les uns avec les autres dans l'intérêt de tous.

Tous ces arguments expliquent que Saint-Simon ait été considéré par de nombreux théoriciens de la question ouvrière comme l'un des précurseurs de la pensée socialiste. Non seulement sa théorie, particulièrement optimiste, a influencé les projets d'inspiration communautaire des « socialistes utopiques », mais elle a fourni de précieux éléments critiques sur lesquels la pensée révolutionnaire du XIX^e s. s'est appuyée. F. Engels considérera à cet égard que Saint-Simon, dans ses écrits, a « une largeur de vue générale qui fait que presque toutes les idées non économiques des socialistes postérieurs sont contenues en germe chez lui » (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1876-1877).

4. Les saint-simoniens

Pour Saint-Simon, la société du XIX^e s. est sortie de « l'âge métaphysique » (âge où le monde était organisé autour d'un idéal politique porté par la religion). Selon lui, le système industriel fait entrer la société dans l'ordre de la réalité, dans « sa véritable nature » dont le trait essentiel est la recherche du bien. Dans ce système, la vie sociale n'est plus axée sur un ordre imaginaire, un « arrièremonde ». Elle vise des objectifs concrets conformes aux besoins réels des hommes. Elle implique d'édifier une « politique positive » fondée sur la science.

L'ambition de rapprocher la politique de la science est sincère. Elle jette les bases d'un positivisme dont Auguste Comte se fera le héraut. Mais en définitive, Saint-Simon ne fait que forger sa propre utopie. Le système industriel propose de réconcilier le monde avec lui-même : il est à l'origine d'une idée de la société où, grâce à la production, toutes les formes de domination et les violences guerrières seraient définitivement bannies. Plus que cela, la société industrielle est censée mettre fin à l'isolement social et à la misère économique. Empreint d'un certain prophétisme, ne résistant pas à décrire les contours d'un monde idéal, auteur d'une théorie politique dont les accents d'enthousiasme font souvent preuve d'une certaine naïveté, Saint-Simon expose une conviction idéologique plus qu'il n'élabore une lecture réaliste de la société.

Bien qu'idéaliste, la pensée saint-simonienne constitue un tournant décisif dans la réflexion sur la société moderne. Certes, elle est incapable d'anticiper les grands conflits qui, dès le milieu du XIX^e s., émailleront les relations entre le

monde du travail et la bourgeoisie industrielle. Mais elle est la première philosophie à jeter un regard interrogateur sur les effets politiques engendrés par la révolution industrielle, la transformation des structures socio-économiques et l'évolution des sciences. Sa grande intuition est de considérer la politique et l'économie comme deux activités imbriquées. À ce titre, le saint-simonisme constituera une source d'inspiration précieuse pour tous ceux qui, au XIX^e s., s'interrogeront sur le développement de la société capitaliste.

Dès la disparition de Saint-Simon, en 1825, ses amis s'organisent pour poursuivre le projet « industrialiste ». Les « saint-simoniens », ainsi qu'ils se nomment, sont emmenés dans les premières années par Prosper Enfantin et Armand Bazard qui entendent propager les thèses sur la société industrielle dans toute l'Europe. Dans ce but, ils créent plusieurs revues, comme *Le Producteur* ou *Le Globe*, où collaborent une pléiade d'intellectuels et de journalistes sensibles aux questions économiques. Enfantin fonde une Église saint-simonienne qui souhaite développer des ramifications à l'étranger, tandis que Bazard participe — avec Philippe Buchez, Étienne Cabet et Pierre Leroux — à l'animation de la Charbonnerie, société secrète issue du carbonarisme italien, établie en France en 1821 pour lutter contre le régime des Bourbons (elle s'éteint peu après la révolution de 1830). Au total, le mouvement saint-simonien est loin d'être uni et, dès les années 1830, ceux qui se présentent comme les héritiers de Saint-Simon adoptent des positions très différentes sur le capitalisme industriel.

La plupart des héritiers déclarés de Saint-Simon s'inscrivent dans la mouvance socialiste. On trouve, parmi les disciples, des auteurs optimistes qui souhaitent diffuser la philosophie industrielle par une démarche mystique ou religieuse. C'est le cas d'Enfantin, mais aussi de Buchez qui entend réaliser une synthèse de la pensée chrétienne, du saint-simonisme et du socialisme. De nombreux saint-simoniens rompent néanmoins avec la vision heureuse de la société industrielle et adoptent une position résolument critique. Certains penchent même en faveur de l'action révolutionnaire, tout en reprenant les interprétations de Saint-Simon sur le rôle de la production et du travail dans la transformation de la vie politique. Des figures comme Jean Reynaud, Auguste Blanqui ou, plus tard, Joseph Proudhon, font souvent référence à la critique de la propriété fondée par le père de l'industrialisme. Le saint-simonisme est également une source d'inspiration pour F. Engels et K. Marx lorsqu'ils rédigent en 1848 le *Manifeste du parti communiste* (malgré de profondes divergences avec l'aristocrate français sur les effets de la religion ou le rôle joué par les ouvriers dans la réalisation de la nouvelle société).

Les « socialistes utopiques » (Owen, Fourier, Cabet), quant à eux, ne sont pas

des militants saint-simoniens. Mais ils s'inspirent largement de la pensée du philosophe français. Leur objectif est bien de mettre en œuvre des projets communautaires qui pourraient concrétiser la vision heureuse d'une société industrielle émancipée des rapports de domination. Assez paradoxalement, le projet industrialiste influence aussi quelques hommes politiques et philosophes libéraux. L'optimisme rayonnant de Saint-Simon, sa foi dans la dynamique libératrice exercée par la production et les échanges, séduisent certaines personnalités du monde économique comme les frères Émile et Isaac Pereire, banquiers, industriels et hommes politiques influents du Second Empire. Enfin, les idées du saint-simonisme sur la stabilité indispensable de la société et les liens de solidarité ont pu séduire des philosophes hostiles à l'héritage libéral de 1789. Parmi ces auteurs méfiants à l'égard de l'individualisme bourgeois, Auguste Comte s'est largement inspiré de la pensée de Saint-Simon pour établir un projet de société guidé par les « sciences positives ».

B. L'offensive positiviste : la science comme fondement du gouvernement politique

La pensée positiviste se développe essentiellement en France. Elle présente un intérêt tout particulier par son originalité et l'influence qu'elle a pu avoir à la fin du XIX^e s. lors de la formation de la III^e République. Elle est issue essentiellement de l'œuvre d'un homme : Auguste Comte. D'une grande originalité, elle critique à la fois les principes de 1789 et la pensée réactionnaire. Refusant le clivage entre conservation et changement, elle développe un projet fondé sur une idée centrale : le progrès humain ne peut exister que dans une société fondée sur des bases scientifiques.

1. Le positivisme comtien entre ordre et progrès

Auguste Comte (1798-1857) vient tout juste d'intégrer l'école polytechnique lorsqu'il décide de s'engager dans la réflexion philosophique. À 19 ans, il rencontre Saint-Simon, dont il devient le secrétaire particulier. Leur objectif

commun est de fonder une théorie scientifique du développement humain, une « science sociale » qui s'appuierait sur une vaste philosophie de l'histoire. Mais une querelle de signature sépare le maître et l'élève en 1824. Auguste Comte entreprend alors d'élaborer ce qu'il appelle la « philosophie positive » dont l'essentiel est contenu dans son vaste *Cours de philosophie positive* (1830-1842).

Le positivisme ou l'éloge de l'esprit scientifique

La notion de positivisme ne renvoie pas simplement à la doctrine de Comte. Si le mot a bien été inventé par l'élève de Saint-Simon, il s'est rapidement popularisé pour désigner, dans son sens le plus large, une attitude face la science. Être positiviste à la fin du XIX^e s., c'est affirmer que la seule façon d'assurer la validité d'un savoir est de procéder par l'observation et l'expérimentation. Selon cette vue, toute vérité scientifique, pour être établie, suppose un travail d'investigation empirique. Le positivisme, en ce sens, est le nouvel esprit scientifique qui entend se débarrasser des raisonnements spéculatifs, qu'ils soient philosophiques ou religieux. Profitant de l'essor des sciences expérimentales au XIX^e s., il s'attache uniquement à l'observation et refuse de prendre en compte des hypothèses invérifiables concernant « l'essence » de la matière.

Mais avant de devenir une notion générale, le positivisme désigne le système philosophique d'Auguste Comte. Celui-ci s'appuie sur l'idée que seules les connaissances tirées des sciences expérimentales permettent la compréhension du monde, celle des corps bruts (la matière) comme celle des corps organisés (les organismes vivants ou la société humaine). Néanmoins, être positiviste, dans l'esprit de Comte, ce n'est pas simplement accepter la démarche scientifique et ses exigences (le raisonnement par hypothèses, la démonstration par l'expérimentation, le refus de poser la morale comme préalable à toute pensée). C'est aussi afficher sa « foi » en la science et en ses applications techniques, et considérer qu'elle est la condition nécessaire pour que l'humanité évolue vers un avenir plus heureux. C'est en cela que le positivisme implique, pour Comte, de ne pas rester hors du monde : il exige au contraire de s'y impliquer en réalisant un vaste projet humain qui reposerait tout entier sur la science.

À ce titre, la « philosophie positive » de Comte peut être considérée comme une philosophie politique. Son analyse de l'évolution de l'esprit humain et de l'essor des sciences est en effet inséparable de ses visées politiques : il s'agit

bien de condamner la société issue de la Révolution de 1789, enlisée dans ses principes abstraits, et de proposer les conditions d'un changement radical qui donnerait une assise scientifique à la société. C'est aussi une philosophie de l'Histoire qui défend l'idée d'un processus d'évolution historique guidé par le développement de la pensée scientifique.

L'analyse de la société post-révolutionnaire

L'interrogation de Comte part d'un constat ou, du moins, d'une inquiétude : le risque, au début du XIX^e s., de voir le corps social se disloquer sous l'effet des disputes engendrées par la Révolution française. La révolution a en effet accentué les fractures au sein de la société. Celle-ci, insensiblement, est entrée dans une phase de déclin du fait de la dissolution des solidarités et de l'isolement croissant des individus. À ce niveau, l'analyse de Comte s'inspire de la pensée saint-simonienne puisqu'elle s'interroge sur la nouvelle société industrielle. Elle considère notamment qu'il existe un décalage croissant entre les élites politiques post-révolutionnaires (aristocratiques ou bourgeoises) et la nouvelle classe des « industriels » — notion créée par Saint-Simon pour désigner tous ceux qui ont une activité de production — qui assure la prospérité de la société.

Dans ce contexte, la priorité doit être donnée à la lutte contre la désagrégation du corps social. Or, Comte ne voit aucune issue possible dans les combats fratricides entre partisans de l'ordre monarchique et tenants des idées libérales. Non seulement ces combats ne font que diviser la société en clans rivaux, mais la pensée réactionnaire comme la pensée de 1789 apportent des solutions fausses. Comte condamne la prétention des contre-révolutionnaires (Burke, Bonald, Maistre) à revenir à un état antérieur de la société. Leur politique ne tient pas compte des transformations profondes qui affectent la société, à commencer par les changements provoqués par la révolution et, bien sûr, par les mutations d'ordre technique et scientifique. Les monarchistes veulent revenir à une société régie par la pensée religieuse, alors que c'est désormais la science qui est le moteur du progrès social.

Comte critique également les fondements de la pensée de 1789. Il dénonce l'impuissance à constituer les bases d'une cohésion sociale par des méthodes brutales. Selon lui, les violences politiques qui ont secoué la France ont engendré une instabilité chronique des institutions et ont contribué au délitement des liens communautaires. Sur le plan philosophique, Comte rejette les prémisses de l'individualisme sur lesquelles s'appuie la pensée moderne. Il conteste en

particulier la conception libérale de l'individu qui, en privilégiant une vision « atomistique » de la société, n'accorde aucune attention à l'unité du corps social. Pour Comte, l'individualité ne vaut qu'autant qu'elle est intégrée à la société (par la médiation de relais sociaux comme la famille et la patrie). Le libéralisme, de surcroît, s'appuie sur l'idée d'individus mus par des intérêts égoïstes, alors que le fondement de toute société, affirme-t-il, réside dans les solidarités qui s'y nouent.

La théorie des trois états

C'est à partir de cette critique que le philosophe français formule sa philosophie de l'histoire. Celle-ci s'appuie sur la « loi des trois états », formulée dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*. L'histoire de la pensée — et, à travers elle, l'histoire de l'humanité — a été marquée par la succession de trois « âges », chacun représentant un « état de l'esprit humain ». L'âge « théologique », le plus ancien, correspond au système politique médiéval et au temps de la monarchie. C'est l'âge où la représentation de l'univers était établie sur des normes surnaturelles. Dans l'ordre politique, la théorie du droit divin assurait la légitimité du pouvoir. L'âge « métaphysique » correspond à l'émergence de la pensée moderne. Cet âge est marqué par la promotion de nouvelles normes universelles abstraites, comme la nature, la matière, l'individu, la raison, le droit. Ces normes ont triomphé au moment de la Révolution française (générant une myriade d'idées nouvelles comme la souveraineté, la loi, la liberté, le contrat, les droits de l'homme). Elles ont eu un rôle positif dans la mesure où elles ont sapé les bases de la religion et ont conduit à l'effondrement du système monarchique traditionnel. Mais elles n'ont pas permis de fonder une société unitaire. Bien au contraire, elles ont provoqué l'instabilité des institutions et le désordre social. Elles doivent pour cette raison être dépassées.

Les âges théologique et métaphysique sont, dans l'histoire, des états « préscientifiques » : ils étaient établis sur des « vérités » qui n'étaient pas soumises à l'expérimentation. Selon Comte, une troisième phase de l'histoire est amenée à leur succéder : l'âge « positif ». Celui-ci voit triompher l'esprit scientifique et les connaissances expérimentales. Il est « l'état viril de notre intelligence ». Le rôle de la science est alors de fonder les lois qui doivent servir à la réforme de la société. Il est aussi de guider les nouvelles élites qui sont amenées à gouverner. À cet égard, on ne doit pas se méprendre sur les intentions de Comte : la philosophie positiviste n'est pas une simple tentative d'explication

du procès de l'Histoire ; elle sert surtout à justifier un projet politique concret visant la réorganisation complète de la société.

2. Une philosophie militante au service de l'action politique

Dans l'esprit de Comte, le positivisme doit servir de socle intellectuel à une intervention concrète sur le monde. La philosophie n'a de sens que par l'action politique.

De la politique positive à « la religion de l'Humanité »

À partir de l'application des principes de la science, le père du positivisme affiche ainsi une ambition : fonder la légitimité d'un nouveau pouvoir capable de maintenir l'unité de la société. Il établit à cet égard un « système de politique positive » (titre d'une œuvre en 4 volumes, écrite entre 1851 et 1854). Ce « système » conteste à la fois le pouvoir traditionnel de l'aristocratie et la légitimité démocratique. Dans la société positive, le pouvoir doit être confié à la seule classe de dirigeants apte à gouverner : les « savants ». Grâce à l'éclairage des sciences (mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie), et en particulier par la « sociologie » (notion forgée par Comte pour désigner la science qui décrit les « lois effectives » de la société), les savants sont en effet les seuls à pouvoir rechercher le bien-être des hommes et le développement harmonieux du corps social. Dans un tel système, marqué par le triomphe de l'« esprit positif », la politique est soumise à des lois invariables qui mettent fin à l'inconstance des gouvernants.

Le projet positiviste connaît un sérieux infléchissement à la suite de la rencontre du philosophe avec Clotilde de Vaux en 1844. La liaison amoureuse avec cette jeune femme belle et cultivée, brutalement interrompue par sa disparition prématurée (1846), modifie sensiblement le regard philosophique de Comte. Désormais, ce dernier décide de soumettre son projet rationaliste et scientifique à des exigences spirituelles. Il développe ainsi l'idée d'un positivisme religieux, démarche nécessaire pour jeter les bases d'une nouvelle organisation sociale. Cette perspective inédite semble en contradiction avec les principes essentiels du comtisme (rejet des discours métaphysiques, nécessité de s'en tenir aux faits, validation par l'expérience). Elle est, pour Comte, une exigence pour faire triompher le positivisme dans la société. Celui-ci n'est plus

simplement un « état de la pensée » dans l'histoire : il doit devenir une véritable « religion de l'Humanité » capable de mobiliser tous les esprits, des plus faibles au plus érudits. Dans ce but, Comte n'hésite pas à publier, en 1852, un *Catéchisme positiviste* établissant « une théorie générale de la religion » substituant à l'autorité de Dieu celle de l'Humanité (i.e. de l'ensemble des êtres qui concourent au perfectionnement de l'ordre universel). Dans cette nouvelle religion, le pouvoir spirituel serait détenu par les savants et non plus par des prêtres, tandis que la science et ses vérités se substitueraient aux dogmes de l'ancienne Église. Enfin, l'éducation aurait une fonction particulièrement importante. Elle serait confiée aux hommes de religion qui, par leur autorité, seraient les mieux placés pour diffuser la religion positiviste.

L'anti-individualisme comtien

Comte n'hésite pas à comparer la société à un organisme vivant dont tous les éléments sont interdépendants. Cette vision rencontre un certain succès au milieu du XIX^e s. — elle trouvera en Herbert Spencer son principal défenseur à la fin du siècle. Elle tire son inspiration des sciences de la nature qui jouît d'une aura exceptionnelle dans la communauté scientifique, au point d'influencer la philosophie et les sciences sociales. Dans son *Système de politique positive*, Comte défend l'idée que la société fonctionne comme un organisme biologique, constituant un tout et se développant en fonction de ses déterminations internes. Cet « organicisme » conduit à présenter la société comme une réalité immanente dont chaque élément ne peut vivre que dans son rapport à la totalité (comme les organes par rapport au corps humain).

Cette perspective entraîne un certain nombre de conséquences sur la façon dont Comte entend réorganiser la société. En effet, la conception organique, en insistant sur les exigences d'unité, de cohésion et de stabilité propre à tout système vivant, envisage la société comme la seule réalité politique. Toute reconstruction ne peut se faire qu'à partir de la société tout entière et non de l'individu. En conséquence, il n'est pas étonnant que la politique positive conteste l'idée que chaque homme détient des « droits » personnels. Non seulement la liberté individuelle n'existe pas (elle constitue un « mythe », elle est étrangère à la pensée scientifique), mais elle nuit au maintien des liens sociaux. Pour cette raison, Comte souhaite substituer des devoirs aux droits individuels. Il propose également de privilégier les entités « sociales » fondamentales comme la famille, l'Église ou l'État.

Sur un plan institutionnel, le comtisme désavoue l'héritage de la Révolution française. Il est hostile, tout d'abord, à la souveraineté du peuple. Même si tout le monde est invité à participer à la réalisation des idées positivistes, Comte considère que le peuple n'a pas suffisamment accès à la connaissance scientifique pour pouvoir prétendre s'auto-gouverner. Comte condamne ensuite la doctrine du gouvernement représentatif dans la mesure où elle constitue une forme bâtarde de gouvernement empruntant simultanément à l'idée démocratique et à l'idée aristocratique.

La pensée comtienne en prise avec l'histoire

Le projet positiviste présente la rigidité doctrinale des grandes synthèses philosophiques. Pourtant, à partir des années 1840, Comte n'hésite pas à modifier certaines positions pour tenter d'accélérer l'application de son dessein politique. Il retire progressivement sa confiance aux « savants » dont il critique l'esprit corporatiste et l'indifférence politique. Sentant le mécontentement populaire monter à l'égard de la grande bourgeoisie qui tient les leviers de l'État, il se tourne vers les élites les plus éclairées du peuple. En 1848, Comte estime que son projet scientifique peut s'appuyer sur le mouvement républicain. Il fonde alors la Société positiviste, une société de pensée qui regroupe ses fidèles et prend le parti de la République. Il intervient régulièrement dans le débat politique. Il n'oppose plus alors qu'une hostilité de principe à l'action révolutionnaire (mais à la condition que celle-ci soit transitoire et mène vers une société d'ordre).

Inquiet face au désordre ambiant, Comte affiche néanmoins très vite sa méfiance à l'égard des révolutionnaires. Le 2 décembre 1852, il approuve le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. Par la suite, il condamne pêle-mêle le saint-simonisme, le proudhonisme et, surtout, le marxisme (qu'il considère comme la pensée concurrente du positivisme). Il cherche toujours, de surcroît, le soutien d'élites qu'il entend convertir à la religion positiviste. Mais il ne parvient pas à faire entendre sa voix au-delà des cercles de fidèles. Il meurt en 1857 sans être parvenu à influencer sur la politique impériale. Il faudra attendre la mise en place de la III^e République pour que le positivisme devienne une source d'inspiration de la réforme politique en France.

3. L'invention de la république et le mythe du « gouvernement

rationnel »

La pensée positiviste influe sensiblement sur la vie politique française dans les années 1870-1880. Face à l'incertitude qui pèse sur l'avenir des institutions, le comtisme apparaît comme un projet politique séduisant en ce qu'il promet un retour à la stabilité sociale tout en s'appuyant sur une base scientifique. Mais le projet ne sera jamais appliqué tel que Comte l'avait envisagé : c'est à travers l'action de ces disciples, dont la plupart se démarqueront du projet global du maître, que les idées positivistes exerceront une influence sur la réorganisation de l'État républicain.

L'héritage comtien dans la vie politique

Après la disparition de Comte, ses épigones sont nombreux à se disputer la postérité du positivisme. La majorité d'entre eux souhaite développer le « culte positiviste » en respectant scrupuleusement les ultimes volontés du maître. Emmenés par Pierre Laffitte, ils incarnent l'orthodoxie philosophique et désirent propager la religion nouvelle en colonisant l'Église et ses institutions. Très vite, cependant, les affrontements idéologiques divisent les partisans du comtisme. Ceux qui militent en faveur d'une interprétation souple de la doctrine et refusent toute approche mystique sont taxés de trahir le dogme et sont exclus des sociétés positivistes. Après la chute de l'Empire libéral (1870), les divisions s'accroissent nettement. Certains, comme G. Audiffrend, se déclarent favorables à la monarchie au nom des impératifs d'ordre. Ils n'hésitent pas, quelques années plus tard, à se rapprocher de l'extrême-droite populiste. Mais globalement, la diffusion des idées positivistes est assurée par les républicains modérés, notamment grâce à la propagande efficace de Littré.

Fasciné par la philosophie positive, Émile Littré (1801-1881) rencontre Comte en 1840. Après la mort de ce dernier, il se montre toutefois critique sur les écrits du maître (*Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863). S'il est en accord avec l'analyse de la société et les principes d'une politique scientifique, il déplore l'idée d'écarter le peuple du pouvoir. Cette attitude l'éloigne définitivement des tenants de l'orthodoxie comtienne. Son aura intellectuelle, néanmoins, lui assure un large public (grâce à la revue *La philosophie positive*, la publication de son fameux *Dictionnaire de la langue française* et son entrée à l'Académie française en 1871). Littré s'engage en 1870 dans le combat républicain : député en 1871, sénateur en 1874, il entre en franc-maçonnerie en

1875 aux côtés de Léon Gambetta et Jules Ferry. Ses écrits tentent d'établir une synthèse entre la démarche scientifique prônée par Comte et les principes modernes de l'humanisme (en particulier l'idée de droit, la notion de liberté individuelle, le principe du gouvernement représentatif). Dans la lignée positiviste, la politique doit être expérimentale et doit s'efforcer d'être « conservatrice » pour éviter l'affaiblissement du corps social. Dans la lignée libérale, elle doit également assurer la reconnaissance de droits pour garantir la sécurité et l'émancipation des citoyens. Tout en s'inspirant du comtisme, Littré milite ainsi pour l'établissement d'une « démocratie libérale » qui réconcilie l'ordre et le progrès, la recherche de la stabilité sociale et les droits de l'homme.

Le mythe du « gouvernement rationnel » et ses incidences

La force des disciples républicains de Comte est d'avoir réussi à réaliser une synthèse pragmatique entre les valeurs du positivisme et les idéaux modernes des Lumières. Cette synthèse paraît fort éloignée du comtisme des années 1840 (qui prônait le gouvernement des savants, l'abolition du système parlementaire, le rejet des droits individuels, l'intervention du pouvoir spirituel dans l'éducation). Mais la postérité du positivisme n'est pas qu'intellectuelle. Elle prend forme de manière beaucoup plus diffuse, à la fin du XIX^e s., dans la propagation d'un certain nombre d'idées « modernisatrices » au sein des élites politiques et administratives françaises. Elles ont des conséquences sur l'organisation et la place de l'État en France, mais aussi sur la conception de la vie démocratique qui s'impose avec l'enracinement du modèle républicain.

Tout d'abord, les élites républicaines sont sensibles à un certain nombre d'idées diffusées par les positivistes. De nombreux parlementaires considèrent que la préservation des solidarités sociales est une question politique centrale qui doit tempérer la conception strictement individualiste du droit. C'est cette nouvelle attitude qui rend possible, par exemple, la reconnaissance du droit syndical puis, plus tard, du droit d'association (1901). De la même manière, le positivisme, dans la lignée de Condorcet, a contribué à diffuser l'idée que l'éducation était un moyen essentiel pour renforcer l'unité nationale et susciter l'adhésion à des valeurs politiques communes. C'est dans ce contexte que l'on doit comprendre le rôle attribué à l'école publique et à ses « hussards noirs » pour diffuser les idées républicaines dans toutes les couches sociales.

Ensuite, dans la lignée des principes positivistes concevant l'action politique comme une « expérimentation », les républicains au pouvoir à la fin du XIX^e s.

font preuve d'une attitude très pragmatique dans la conduite de l'action gouvernementale. Cette attitude s'exprime au début dans « l'opportunisme » des républicains qui sont prêts à réaliser de nombreux compromis avec la droite modérée pour faire avancer les réformes (années 1880). Elle se manifeste plus largement, dans les dernières années du ^{xx}^e s., par le développement d'une tendance politique, le « radicalisme » qui, à l'exception du combat pour la démocratie, n'entend pas sacrifier la politique à une famille idéologique. Les radicaux luttent pour la souveraineté du peuple, mais ils sont aussi favorables au système parlementaire. Ils sont progressistes dans les idées et combattent pour les libertés publiques, mais ils mènent dans le même temps une politique d'autorité face au syndicalisme ouvrier et aux ligues nationalistes. Leur seul combat impérieux est celui pour la laïcité (incarné au début du siècle par le « combisme », du nom du président du conseil Émile Combes). Plus largement, la recherche du pragmatisme explique la méfiance de nombreux hommes politiques à l'égard des théories politiques abstraites, en particulier des thèses socialistes qui, à leurs yeux, apparaissent en décalage avec les exigences « concrètes » de l'action politique. Il explique certains parcours étonnants, comme celui de Clemenceau, personnage inclassable qui a entamé sa carrière politique à l'extrême gauche, comme figure de l'aile radicale du parti républicain (années 1870), et qui la termine comme « chef de guerre », autoritaire et nationaliste, en lequel se reconnaîtra la droite parlementaire non catholique en 1919.

Enfin, d'une manière plus générale, la III^e République voit émerger l'idée de « gouvernement rationnel », résurgence pragmatique de ce qu'était, au ^{xviii}^e s., le mythe de la politique de la Raison. Certes, on est loin du « gouvernement des savants » défendu par Comte. Mais l'idée se développe que les élites du savoir ont vocation à jouer un rôle central dans la vie politique. Cette idée incite les républicains, après la défaite de Sedan (1870), à développer le système de formation des élites de l'État par les grandes écoles (création de l'École libre de science politique en 1872). C'est encore elle qui encourage, à la fin du ^{xix}^e s., le développement d'une haute administration technique. Ainsi se diffuse peu à peu l'idée, héritée du comtisme, que les hauts fonctionnaires « généralistes » ou « techniciens » doivent jouer un rôle clé dans la conduite des politiques publiques. Le gouvernement rationnel républicain conforte de cette manière la tradition jacobine française, toujours prompte à faire de l'État le défenseur de l'intérêt général en lieu et place des acteurs de la société civile.

Cette conception générale a des incidences non négligeables sur la vie républicaine. Elle encourage l'État à prendre une place grandissante dans la

société et à intervenir par le biais du centralisme planificateur et du contrôle technique des décisions. Sur un plan plus général, l'idée du gouvernement rationnel, en favorisant l'émergence d'un état-acteur, renforce la conception « moniste » du peuple héritée de 1789. Face à l'État, le peuple n'est pas considéré dans sa diversité sociale : il est envisagé dans son unité... une unité que seul l'État est en mesure d'incarner politiquement. La conséquence concrète est le renforcement du rôle de l'administration et de ses techniciens face aux groupes présents dans la société (associations, syndicats, groupes d'intérêts, églises, etc.). Une telle vision tranche singulièrement avec l'expérience américaine où triomphe une vision pluraliste de la vie publique. Celle-ci place l'activité des citoyens et des corps intermédiaires au cœur de la définition de l'intérêt général (qui n'est plus défini par l'État, mais comme le résultat de la rencontre des intérêts privés dans l'espace public).

§ 2. LES NOUVELLES UTOPIES COMMUNAUTAIRES

Au cours des années 1830-1840, c'est en Angleterre et en France, là où l'extension de l'industrie produit déjà ses premiers effets sociaux (concentration des ouvriers dans les grandes villes, précarité économique, isolement social, multiplication des accidents du travail et des maladies), que de nouveaux programmes de réforme voient le jour dans la lignée du saint-simonisme. Les projets proposés sont d'une grande diversité, mais ils convergent vers un objectif commun : lutter contre les injustices sociales nées de la nouvelle économie industrielle.

Un socialisme utopique ?

Les auteurs dont les projets paraissent les plus originaux, comme Owen, Fourier ou Cabet, ont été rétrospectivement appelés les « socialistes utopiques » par K. Marx et F. Engels (notamment dans le texte d'Engels : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1876-1877). Pour les deux philosophes allemands, tous ces auteurs sont « socialistes » dans la mesure où leurs projets

condamnent le capitalisme industriel et tentent d'apporter une réponse à l'accroissement des inégalités socio-économiques entre travailleurs et employeurs. Mais les doctrines élaborées restent « utopiques » car, aux yeux des théoriciens de la lutte des classes, les idées avancées ne reposent pas sur une analyse « scientifique » des mécanismes économiques guidant l'évolution historique de la société. Pour Marx et Engels, les « socialistes utopiques » ont donc initié la réflexion sur la classe ouvrière, mais leur idéalisme moraliste est inefficace, car il endort le prolétariat en laissant supposer que travailleurs et employeurs peuvent concilier leurs intérêts. Il empêche les ouvriers de prendre conscience de leur unité (la « conscience de classe »). En brisant toute chance d'élan révolutionnaire, il contribue finalement à la reproduction de l'ordre bourgeois.

Certes, la critique marxiste a tendance à enfermer dans une même catégorie d'analyse des auteurs très divers qui ne se définissent pas tous comme « socialistes ». On peut tenter toutefois, derrière l'originalité de chaque projet, d'identifier trois points de ralliement.

Les utopies des années 1830-1840, tout d'abord, forment la première critique systématique du capitalisme industriel. Elles considèrent le modèle de l'économie « classique » comme erroné, car les mécanismes du marché ne conduisent pas à l'enrichissement de l'ensemble de la société. Bien au contraire, ils mènent à l'accroissement des écarts de richesse. En conséquence, les doctrines d'Owen, de Fourier ou de Cabet souhaitent faire de l'égalité et de la solidarité des valeurs essentielles de la vie sociale, là où le libéralisme bourgeois défend avant tout la liberté individuelle.

Ensuite, les utopies sociales convergent dans les solutions avancées pour mettre fin aux injustices dans la société industrielle. Sur un plan général, elles voient la solution aux problèmes d'inégalité dans des réponses proprement économiques et non dans une éventuelle réforme des institutions politiques. C'est en effet la réorganisation plus humaine du système de production et la répartition plus équitable des fruits du travail qui peuvent permettre aux travailleurs de sortir de la précarité sociale. La restructuration de l'économie est donc une question de justice : il s'agit de permettre à la masse des travailleurs de profiter équitablement des richesses qu'ils contribuent à produire, des richesses qui ont été jusque-là accaparées par les détenteurs de la propriété.

De façon plus concrète, les projets des années 1830-1840 ont pour objectif de remplacer le libéralisme économique par des solutions communautaires qui reposent sur l'association volontaire de tous les travailleurs et la mise en place d'une organisation de la production plus collective et coopérative. C'est en effet

dans l'association des volontés et la mise en commun des ressources que les auteurs voient la possibilité d'une société industrielle heureuse. Pour eux, la pratique de la solidarité économique est nécessaire pour tempérer l'individualisme excessif de la nouvelle société.

Enfin, les premiers socialistes restent pour la plupart les héritiers des Lumières. Résolument optimistes, ils ne renoncent pas à l'idée que le progrès peut constituer un remède aux malheurs de la société, dès lors qu'il est organisé selon un système qui répartit équitablement les fruits de la production industrielle. Ils croient fermement en la possibilité d'une société meilleure qui combinerait avantageusement les acquis de la Révolution de 1789 et la prospérité issue de la révolution industrielle. Ils sont certes les premiers « censeurs » de la société capitaliste. Mais ils sont aussi, de façon paradoxale, d'ardents représentants de l'esprit industrialiste qui se développe dans la classe politique et les milieux d'affaires.

A. Owen et la naissance du mouvement coopératif anglais

Il n'est pas étonnant que ce soit en Angleterre, où la concentration des masses ouvrières produit très tôt des mouvements de protestation, que l'on trouve les premiers projets de réorganisation de l'économie industrielle. Les idées nouvelles, portées par la doctrine de Robert Owen, rencontrent un grand succès populaire. Aussi, ouvriers et intellectuels s'associent dès les années 1830 pour mettre en place des structures coopératives où peut se pratiquer la solidarité entre tous les travailleurs.

1. L'associationnisme communautaire d'Owen

Robert Owen (1771-1858) est un brillant industriel du comté de New Lanark en Écosse. Dès le plus jeune âge, il bâtit sa fortune dans l'industrie du textile. Autodidacte, il est particulièrement sensible à la condition sociale des employés. Persuadé que la pauvreté et l'isolement social des travailleurs ne sont pas forcément le résultat de faibles aptitudes individuelles (comme le pensent les libéraux), mais la conséquence directe de leurs mauvaises conditions de vie, il

exprime dès le début du XIX^e s. son souhait d'améliorer le sort des classes les plus modestes. D'une nature optimiste, il voit dans le mouvement d'industrialisation la marque d'un progrès de l'humanité. Il est surtout convaincu de la possibilité de transformer en profondeur l'environnement social des ouvriers. Il est le premier patron de l'industrie à prendre des initiatives concrètes, dans sa propre manufacture, pour garantir à ses employés des conditions de vie décentes (amélioration du logement, protection de la santé, accès à l'instruction) et de meilleures conditions de travail (réduction du temps de travail, augmentation des salaires). Les bons résultats financiers enregistrés par son entreprise lui assurent très vite une grande notoriété dans la bourgeoisie industrielle comme dans les milieux ouvriers.

Persuadé de la nécessité de réformer en profondeur l'ensemble du système industriel britannique, il en appelle alors directement à l'État pour mettre en place son projet d'amélioration de la condition ouvrière. Au-delà des mesures sociales que les employeurs doivent mettre en œuvre, il recherche ainsi au cours des années 1820-1830 une alternative à l'économie libérale et milite inlassablement en faveur d'une double priorité : l'abolition de la propriété privée et la disparition du profit. C'est à cette condition que peut être mise en œuvre, selon lui, une nouvelle économie fondée sur la coopération. Afin d'expérimenter directement ces objectifs, Owen fonde aux États-Unis en 1824 la colonie de *New Harmony*, organisée sur des bases communautaires. L'objectif avoué de l'expérience est de montrer qu'une petite unité de travail, dès lors qu'elle est organisée selon un modèle démocratique, coopératif et autogestionnaire, est en mesure de permettre simultanément le développement de la production et l'émancipation sociale des travailleurs. L'expérience est un échec. Mais elle permet à Owen de jeter les bases d'un projet communiste où la propriété privée disparaîtrait totalement en faveur d'une détention collective des instruments de travail.

L'échec de la tentative incite l'industriel anglais, pour mettre en place une économie solidaire, à se tourner vers les mouvements syndicalistes et coopératifs créés à la même époque en Angleterre. Convaincu de la nécessité de faire du travail le seul étalon permettant d'estimer la valeur d'un bien, il fonde, en 1832, le *Labour Equitable Exchange* (une « bourse d'échange équitable du travail »). La structure entend permettre aux travailleurs de réaliser des échanges directs par le biais de « bons du travail » (billets libellés en unités de temps de travail effectué). Dans un tel système de transaction, la monnaie, qui est l'instrument assurant aux propriétaires la captation injuste d'un surplus de valeur (ce que Marx appellera la « plus-value »), disparaît tout simplement. Il ne s'agit pas

moins, pour l'industriel anglais, de mettre fin au système du « profit » tiré de l'échange capitaliste en le remplaçant par un système égalitaire dans lequel les ouvriers ne seraient pas dépossédés des richesses qu'ils produisent par leur force de travail. Malgré les efforts de son inspirateur, la bourse d'échange ne parvient pas à s'intégrer au système capitaliste anglais. L'expérience ne dure que deux ans.

À la suite de ses échecs, Owen abandonne l'idée de fonder des institutions économiques d'inspiration communautaire. Mais il ne renonce pas pour autant à ses idées. Dans les années 1830-1840, il multiplie les déclarations, organise des réunions de travailleurs et tente, grâce à sa notoriété, de diffuser ses principes d'organisation « socialistes » (*What is socialism ?*, 1841) avec l'espoir de rassembler derrière lui la classe ouvrière britannique. Sans pour autant prendre la tête d'organisations de travailleurs, il influence ainsi durablement l'organisation du mouvement coopératif anglais.

2. L'influence sur le mouvement ouvrier anglais

La philanthropie patronale d'Owen est, sur le plan doctrinal, assez vague. Faite d'enthousiasme et d'optimisme, elle évolue peu à peu vers un moralisme mystique annonçant l'avènement prochain d'un monde marqué par la vertu et le bien-être (notamment dans le journal owénien *Le nouveau monde moral*, 1836-1844). Elle n'est guère suivie par le patronat anglais. Mais elle incite les travailleurs à s'organiser afin de défendre leurs droits. Elle participe d'une façon générale à la prise de conscience de l'exploitation capitaliste du travail.

Le chartisme (1838-1848)

C'est dans ce contexte d'affirmation des revendications ouvrières que naît le mouvement « chartiste » en Angleterre. Les chartistes réclament des réformes sociales, mais ils se distinguent de l'owénisme par leur franche hostilité au monde des affaires. En effet, après une courte période ouverte à des projets communautaires, le mouvement se radicalise et en appelle à la confrontation directe avec les patrons par la manifestation de masse, le blocage des usines et la grève générale, là où Owen est partisan d'une entente harmonieuse entre employeurs et travailleurs. Ses dirigeants associent également des revendications politiques, en particulier le suffrage universel et le droit d'être élu. Ils

revendiquent des sièges à la Chambre des Communes afin de concourir plus efficacement au vote de lois sociales. À la différence, les disciples d'Owen considèrent que la lutte contre l'exploitation du travail est une question proprement économique et peut être résolue par la mise en place de villages communautaires.

Au moment où en France, les tenants du socialisme provoquent la chute de la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe, le chartisme périclite à la suite des luttes intestines qui divisent depuis plusieurs années les courants internes du mouvement (notamment entre les intellectuels, partisans de l'action organisée, et les leaders ouvriers, partisans de la violence). Il apparaît en définitive comme l'expression d'une révolte populaire traduisant le dénuement des classes laborieuses dans les comtés industriels. Il n'est jamais parvenu à se structurer efficacement ni à établir une doctrine socialiste cohérente.

Le syndicalisme et la coopération

Le syndicalisme (ou « trade-unionisme »), en revanche, devient une composante durable de la société libérale britannique. À l'origine, il prend appui sur la tradition coopérative anglaise qui s'est développée dès les années 1820-1830. C'est sous l'influence d'Owen que le gouvernement accepte en 1825 de légaliser les unions de métiers (*trade unions*), puis consent au regroupement de tous les ouvriers dans une Grande union nationale du travail. C'est aussi Owen qui inspire la loi sur la pauvreté de 1834 (destinée aux chômeurs et aux indigents). C'est encore avec son soutien que sont tentées les expériences des coopératives ouvrières de production. Certes, les unions ouvrières se heurtent à l'agitation chartiste et à la résistance en ordre des industriels. Leur activité est sérieusement ralentie dans les années 1840. Mais elles prennent un nouveau départ dix ans plus tard. La création de nouvelles associations professionnelles et leur multiplication conduisent en quelques années à la structuration d'un Congrès national des trade-unions (1868) qui obtient la reconnaissance du droit de grève en 1875.

B. Les projets d'association ouvrière en France

En France, le mouvement coopératif connaît un développement plus limité. Pour la bourgeoisie libérale qui a pris les rênes du pouvoir en 1830, la liberté syndicale (i.e. la reconnaissance du droit des travailleurs de se réunir et de s'associer pour défendre leurs droits) comporte le risque de voir se former des « coalitions professionnelles » que la Révolution avait entendu définitivement abolir (loi Le Chapelier de 1791). Dans ce contexte, les premiers projets prônant l'organisation de communautés de travail sont le fait d'intellectuels isolés dont l'influence a été relativement faible sur la mobilisation ouvrière.

1. Fourier et l'expérience du « phalanstère »

Charles Fourier (1772-1837) est porteur de ce rêve d'organisation harmonieuse de la production et de l'échange qui souhaite donner un visage plus fraternel à la société moderne. Fils d'un marchand de drap, employé subalterne n'ayant jamais réussi dans les affaires, il appartient à cette génération de penseurs romantiques qui considèrent que les sentiments gouvernent le monde. Éclectique dans ses références comme dans ses arguments, il n'est point l'héritier d'une philosophie savante. Fourier est un autodidacte, rêveur à la plume exaltée, doté d'une imagination fertile. Dans des écrits, l'originalité poétique rivalise avec le prophétisme salvateur. Convaincu par la justesse de ses positions, Fourier nourrit l'ambition de réformer la société en profondeur. Le modèle d'une société parfaite et heureuse qu'il expose dans sa *Théorie de l'unité universelle* (1822) range inmanquablement sa doctrine dans le camp des utopies sociales.

Le déclin de la Civilisation

La pensée fouriériste prend sa source dans la haine féroce du monde du commerce dont Fourier est un piètre représentant. Il dresse de la société libérale en formation une critique implacable empreinte d'un rare pessimisme. La « Civilisation » est selon lui soumise à un long processus de dégradation qui la conduit sur la voie du désordre, de la violence, de la répression, du mensonge et de la fourberie. Il identifie méthodiquement 144 fléaux qui détruisent lentement la société en l'écartant du « monde réel ». Dans cette évolution, le capitalisme industriel joue un rôle d'accélérateur dans la mesure où il incite les hommes à la concurrence permanente, à la ruse, à la défense des intérêts égoïstes et à l'écrasement des plus faibles. La Civilisation moderne est un monde atomisé où

chaque homme est en guerre contre les autres. Elle est incapable de restaurer la paix sociale. Elle doit sa relative stabilité aux contraintes insupportables qu'elle fait peser sur les individus dans tous les domaines de la vie sociale (politique, commerce, famille, mariage, éducation, sexualité, vie urbaine, etc.).

Le Phalanstère

Pour sortir le monde de son enlèvement, il importe, selon Fourier, de comprendre et de satisfaire les « passions » fondamentales qui gouvernent le genre humain. Après avoir méthodiquement dénombré 810 passions naturelles chez l'homme et chez la femme, Fourier regroupe et classe ces dernières en douze passions principales (les besoins liés aux cinq sens — goût, toucher, odorat, ouïe, vue —, l'amitié, l'amour, l'ambition, la famille, la passion pour l'intrigue, le besoin de variété, le besoin de combiner plaisirs de la chair et plaisirs de l'esprit). La Civilisation s'est autorisée jusque-là à déterminer celles qui relèvent du bien et celles qui relèvent du mal. Or, aucune n'est condamnable sur un plan moral, car toutes ces passions sont le propre de la nature humaine. C'est même le déséquilibre dans le respect des désirs qui a conduit la société civilisée à son irrémédiable déclin.

Fourier entreprend alors de bâtir un système communautaire qui permettrait à chaque homme d'assouvir pleinement ses désirs. Il imagine la création de communautés de travail, qu'il nomme les « phalanstères », dont l'organisation intelligente est censée mener à la réalisation de l'« Harmonie universelle », en permettant de combiner de manière équilibrée les différentes passions. Les membres y seraient conduits à changer fréquemment de tâches, selon leurs envies, de façon à combler tous leurs désirs (il s'agirait clairement de rendre le travail attrayant et d'en faire un plaisir). Ils pourraient parallèlement y pratiquer l'amour libre et goûter tous les plaisirs de la table. La propriété de tous les biens serait collective. Les salaires, en revanche, devraient être répartis selon les aptitudes et les efforts de chacun, car il serait injuste de ne pas reconnaître les mérites personnels. Fourier n'est pas partisan, sur ce point, d'un socialisme égalitaire, car l'égalité est pour lui un principe autoritaire contraire à la vie naturelle.

Vers une fédération d'associations

Défenseur de la liberté absolue, Fourier éprouve une aversion pour toutes les formes d'autorité. Il fustige en particulier le pouvoir central de l'État dont l'existence pèse comme une chape sur l'existence des individus. L'État est incapable de répondre aux aspirations personnelles. L'idée démocratique, quant à elle, ne permet guère de combattre la puissance de l'État. Elle consiste simplement en une transformation du régime. Elle est, à ce titre, une dangereuse illusion. La solution fouriériste est donc forcément radicale : elle implique de mettre un terme à l'État traditionnel et de réorganiser la société politique au niveau local à partir des phalanstères. La seule voie politique envisageable est ainsi celle d'une fédération d'associations de travailleurs se regroupant spontanément et librement les unes aux autres.

Le fouriérisme après Fourier

La condamnation exaltée du mercantilisme et de la duperie, du désordre libéral et de la misère, provoque de nombreux ralliements au fouriérisme en France, mais aussi dans toute l'Europe (Allemagne, Italie, Espagne, Angleterre, Russie). En France, l'économiste et polytechnicien Victor Considérant, qui deviendra député en 1848, est l'un des principaux propagateurs des théories phalanstériennes après la disparition de Fourier (1837). Directeur de journaux (*La Phalange*, *Démocratie pacifique*) et écrivain socialiste (*Principes du socialisme*, 1847), il participe à la création de communautés « fouriéristes » en France dans les années 1830 et aux États-Unis dans les années 1850. Leur existence fut souvent très brève et il est vain de rechercher la force du fouriérisme dans ces tentatives. Celle-ci réside bien plus dans son pouvoir d'évocation et dans sa critique de la servitude professionnelle des travailleurs. C'est à ce titre qu'elle a pu influencer la formation du mouvement coopératif français au XIX^e s. (sociétés de compagnonnage et sociétés de secours mutuel).

2. L'utopie communiste de Cabet

Étienne Cabet (1788-1856) n'a ni l'imagination débordante de Fourier ni la notoriété publique d'Owen. Mais comme ces derniers, il est convaincu de la nécessité de réorganiser la société industrielle dans un sens moins individualiste. Avocat de profession, historien de sensibilité, adepte de la Charbonnerie dans les années 1820, Cabet participe aux « trois glorieuses » (journées révolutionnaires

de 1830) qui mettent fin à la période de la Restauration. Il est un grand admirateur des révolutions (il publie en 1839 une *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830*). Il est loin, toutefois, d'être un insoumis. Il n'hésite pas, au tout début de la Monarchie de Juillet, à accepter le poste de procureur général de Corse, avant d'être élu député en 1832.

Ses idées, en revanche, apparaissent rapidement subversives aux yeux de l'aile conservatrice du parlement. Défenseur de l'idée démocratique à la Chambre des députés (ce qui le distingue nettement de Fourier), il y prône une doctrine politique inspirée par des principes de type communiste (collectivisation de la propriété, du travail et de l'éducation). Les thèses qu'il développe dans son journal, *Le Populaire*, lui valent des poursuites qui le contraignent à l'exil. Il part alors en Angleterre où il se familiarise avec les thèses d'Owen. De retour en France, il publie un roman philosophique, *Voyage en Icarie* (1842), où il prend la défense d'un communisme pacifiste. À la manière d'un Thomas More, d'un Campanella ou d'un Voltaire, il y décrit une communauté imaginaire où règnent la concorde et la justice grâce au partage du travail et de tous les biens.

L'utopie communiste d'Icarie s'inspire de nombreux auteurs. Elle tente une synthèse de différentes attitudes philosophiques. Comme Platon, Cabet prône une réorganisation communautaire de la vie sociale, en particulier dans le domaine de l'éducation. Comme Owen et comme Thomas More quatre siècles plus tôt, il défend l'idée que l'abolition de la propriété privée (celle des machines et celle de la terre) d'une part et l'interdiction du profit d'autre part sont les deux priorités pour éviter toute exploitation abusive du travail. Des babouvistes, il retire l'idée qu'il n'y a pas de liberté sans égalité sociale. Celle-ci est la condition de toute justice. Comme Saint-Simon, il considère que la religion est un ferment essentiel de l'unité sociale, mais que l'Église institutionnelle a perdu le sens de sa mission. Il en appelle à cet égard à une relecture des Évangiles et à la réalisation d'un « vrai christianisme » qui, selon lui, est forcément d'inspiration communiste (les communistes sont les « disciples » de Jésus-Christ). C'est dans les Saintes Écritures qu'il puise l'idée que la fraternité entre les hommes exige le partage des biens et apparaît incompatible avec le mercantilisme et la manipulation de l'argent.

S'inspirant des expériences d'Owen et de Fourier, Étienne Cabet tente lui aussi de fonder des communautés « icariennes » dans le Nouveau Monde (Texas et Illinois) où il émigre en 1848, peu après avoir échoué aux élections législatives françaises. Comme ses prédécesseurs, il est convaincu qu'elles se développeront naturellement dans les grands états-nations grâce à leur réussite et leur prospérité. Comme eux, il est confronté à des lendemains qui déchantent.

Les colonies icariennes sont un échec retentissant.

Section 2

Le mouvement ouvrier et l'émergence de la pensée socialiste

Les doctrines sociales de la première moitié du XIX^e s. ne s'appuient pas toutes, loin de là, sur le rêve d'une société parfaite. Aux projets utopiques imaginés par quelques auteurs cultivés, se mêle dès les années 1830 un anti-libéralisme de combat qui prend sa source dans la lutte sociale. Le socialisme « politique » se méfie en effet des desseins idéalistes qui n'apportent aucune solution concrète aux inégalités sociales. Il se bâtit sur la base de revendications immédiates. Il vise la conquête de nouveaux droits sociaux et politiques. C'est lui qui porte le mouvement révolutionnaire de 1848.

Un mouvement ouvrier en gestation

La France de la Monarchie de Juillet est encore une société agraire. Certes, dans le sillage de l'Angleterre, elle se modernise rapidement. Les manufactures se développent aux abords des grandes villes. La production de biens transformés par les machines s'accroît. Les échanges commerciaux s'intensifient à l'intérieur des frontières comme avec l'Angleterre et les pays du nord de l'Europe. Mais si l'on revient aux équilibres économiques et démographiques, la France reste un pays rural. Plus de 80 % de la population vit hors des villes et tire ses ressources des activités du sol. L'agriculture domine encore largement l'économie. La pauvreté paysanne est sans doute aussi forte que celle des faubourgs. Le monde manufacturier, de surcroît, reste encore largement dispersé et hétérogène, composé d'artisans établis, de travailleurs qualifiés et d'ouvriers « journaliers » très mobiles et soumis à l'autorité des employeurs. Ceux que l'on nomme alors les « travailleurs » n'ont à cette époque aucune conscience de leur unité, ni même d'éventuels intérêts communs à défendre. Le bouleversement en

profondeur des modes de production n'aura lieu que sous le Second empire, entraînant derrière lui les premières revendications spécifiquement « ouvrières ».

Pourtant, la question sociale porte dès les années 1830 sur les conditions de vie des travailleurs dans les villes. Les raisons sont multiples. Premièrement, la misère urbaine est particulièrement visible. Elle devient d'autant plus insupportable qu'en ville, la grande précarité côtoie de près la richesse de la nouvelle bourgeoisie commerçante. Deuxièmement, le développement de l'industrie s'accompagne d'une dégradation brutale des conditions du travail qui révèle très vite l'aliénation à l'outil de production : baisse généralisée des salaires, mise au travail des femmes et des enfants, dégradation de la santé. Troisièmement, l'industrialisation provoque un changement progressif des équilibres sociaux. L'aristocratie foncière perd à la fois le contrôle de la production des richesses, son influence politique et son autorité sociale. La bourgeoisie industrielle et bancaire est conquérante : elle détient les richesses, jouit d'un prestige social indéniable et s'impose rapidement comme la nouvelle élite. Elle prend le pouvoir politique en 1830, opte pour la monarchie parlementaire et met fin à la dernière tentative de restauration de l'absolutisme royal. La petite bourgeoisie reste écartée du pouvoir, même si son rôle économique et social s'accroît. Quant au prolétariat urbain, il est certes minoritaire par rapport à la société paysanne et n'est pas encore une « force sociale », mais il est le lieu d'une agitation de plus en plus perceptible. La misère ouvrière est de plus en plus mal tolérée par les journalistes, avocats et intellectuels que la révolution industrielle fait rêver, mais qui n'admettent pas les nouveaux écarts de pauvreté et la précarité dans laquelle vivent les travailleurs urbains. Enfin, on ne doit pas négliger la question de l'esclavage qui hante la première moitié du XIX^e s. Cette question, qui devient majeure dans les altercations politiques entre libéraux conservateurs et républicains dans les années 1840 (l'esclavage sera aboli en 1848 par Victor Schœlcher), a des répercussions très fortes. Elle contribue à placer au centre du débat la question de la servitude humaine. La presse républicaine se montre de plus en plus sensible à la question de l'asservissement des hommes par d'autres hommes. Dans le camp « abolitionniste » qui mène le combat contre l'esclavage, on trouve la plupart des députés qui appellent à se prémunir également contre l'exploitation capitaliste.

§ 1. LES PREMIERS SOCIALISMES : L'ÉGALITÉ COMME CONDITION DE LA LIBERTÉ

Au moment où le mot « socialisme » apparaît dans le langage politique et philosophique, celui-ci ne désigne pas un courant doctrinal unifié. Pierre Leroux estime avoir inventé la notion en 1833, dans un article de la *Revue encyclopédique* : il l'utilise alors pour désigner les formes d'associationnisme qui sombrent dans l'excès (alors que plus tard, à l'orée de la révolution de 1848, il associera le socialisme à une doctrine du progrès social). Il serait certes hasardeux d'attribuer exclusivement à l'intellectuel français la paternité du mot. Mais il faut reconnaître que le terme, après lui, prend progressivement place dans le langage politique français. La notion est popularisée au même moment en Angleterre par Owen, dans un ouvrage à succès, *What is socialism ?* (1841), où il identifie socialisme et associationnisme ouvrier. Dans les années 1840, le terme devient d'un usage très courant en Europe, mais il reste très général et ne désigne pas une doctrine particulière. En France, Victor Considérant fait du fouriérisme la base du projet socialiste, alors même que la pensée de Fourier était franchement hostile aux principes égalitaristes. Le socialisme y est encore largement attaché aux auteurs qui souhaitent une nouvelle économie industrielle sans pour autant exiger une réforme des institutions politiques (les saint-simoniens, Owen, Fourier, Cabet). D'une manière générale, il désigne l'ensemble des doctrines et des attitudes politiques qui condamnent l'individualisme excessif de la société du XIX^e s. et en appelle à des réformes pour créer une société nouvelle fondée sur l'égalité sociale et la fraternité humaine.

À la veille de 1848, puis sous la II^{de} République, la notion évolue et prend un sens plus politique. Elle rassemble sous une même bannière tous ceux qui entendent mettre fin à la monarchie libérale. La revendication « socialiste » regroupe alors tous les républicains et révolutionnaires qui défendent indistinctement la reconnaissance de nouveaux droits sociaux, l'élargissement des droits du citoyen, l'abolition de l'esclavage ainsi que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. En d'autres termes, la notion se politise et associe désormais la revendication démocratique à l'idée de réforme sociale. Le socialisme n'est alors pas dissociable du « républicanisme » dont il exprime la

sensibilité sociale. Ce n'est que vingt ans plus tard que « socialistes » et « républicains » se diviseront en France, lorsque les premiers s'identifieront au prolétariat et que les seconds choisiront de s'allier aux libéraux modérés.

1. Les fondements du socialisme

Les premiers projets socialistes naissent de la volonté de lutter contre les inégalités économiques et sociales provoquées par l'industrialisation. Dans les années 1830-1840, ils expriment avant tout une réaction à l'individualisme bourgeois et à la nouvelle économie industrielle. Pour leurs auteurs, les droits de 1789 n'ont pas porté toutes leurs promesses : seule une minorité de privilégiés est concrètement libre, alors que la grande majorité voit sa liberté réduite à une simple faculté de conscience. Dans leur vie quotidienne, les plus pauvres ne jouissent ni de la liberté d'aller et venir, ni de la propriété, ni de la sécurité. Derrière la très grande diversité des mots d'ordre « socialistes », une question philosophique nouvelle est ainsi posée : comment un individu peut-il être libre s'il ne dispose pas des ressources nécessaires à l'exercice réel de sa liberté ?

De la critique anti-libérale au projet socialiste

Les premiers socialistes n'expriment pas d'hostilité générale à l'idée de liberté. Bien au contraire, ils souhaitent faire de celle-ci une réalité concrète pour tous les hommes. Ils se retrouvent néanmoins autour d'une même critique : ils condamnent la conception égoïste de la liberté, celle de 1789, qui ne se soucie pas des conditions de vie matérielles et, ainsi, omet de constater que certains hommes sont moins libres que d'autres. À cet égard, ils estiment généralement que le fonctionnement de l'économie libérale est peu efficace (il conduit la majorité à la pauvreté) et surtout immoral (il privilégie le profit individuel et ne se soucie pas de la misère humaine).

Le socialisme n'est toutefois pas seulement un mouvement contestataire : de nombreux auteurs entendent participer à la réalisation d'une société nouvelle, établie autour de valeurs « sociales » : l'égalité, la solidarité, la fraternité, l'unité. Ces valeurs invitent à considérer le bonheur non plus comme le fruit de l'autonomie individuelle, mais comme le résultat d'un engagement collectif exigeant la coopération et l'entraide entre les hommes. Elles font donc primer les intérêts de la société sur ceux des individus.

Si les doctrines socialistes ne constituent certes pas une philosophie unifiée, elles se rejoignent autour d'un objectif : transformer les structures politiques, économiques et culturelles de la société, en vue de l'instauration de la justice sociale dont l'égalité serait, avec la liberté, l'un des deux piliers fondamentaux. Sur le plan économique, l'ambition est d'abolir la propriété privée et le profit, bases du capitalisme, pour accéder à une société fondée sur l'appropriation collective des moyens de production et une répartition plus égalitaire des richesses. Sur le plan politique, les socialistes modérés souhaitent mettre fin au système représentatif censitaire et ouvrir les institutions parlementaires aux représentants des classes les plus pauvres afin de faciliter le vote de réformes sociales. Mais la plupart d'entre eux suivent une démarche révolutionnaire : ils souhaitent renverser « l'ordre bourgeois » et le remplacer par une « république sociale ».

Socialisme utopique et socialisme politique

Les doctrines industrialistes évoquées plus haut font bien évidemment partie du mouvement général d'affirmation de la pensée socialiste. Certains historiens des idées n'établissent d'ailleurs pas de distinction analytique entre les utopies sociales, désireuses d'établir une société idéale, et le socialisme « politique » luttant pour l'instauration de la démocratie. La pensée de certains auteurs, il est vrai, se partage entre l'utopie et l'action politique (par exemple Pierre Leroux ou Philippe Buchez). La distinction n'est pourtant pas sans fondement.

Tout d'abord, le socialisme utopique est tourné essentiellement vers une réorganisation économique et sociale de la société (à l'exception notable de Cabet), tandis que le socialisme politique à l'origine du mouvement de 1848 considère que la révolution sociale est indissociable de la conquête du pouvoir d'État. Pour les révolutionnaires de 1848, en effet, les droits sociaux ne seront jamais reconnus par les employeurs : à la recherche du profit, ceux-ci cherchent inévitablement à utiliser la force de travail à moindre coût, et donc à maintenir de bas salaires. Le gouvernement est, quant à lui, placé sous l'influence directe de la bourgeoisie. Il n'entreprendra aucune mesure sociale concrète tant qu'il parviendra à obtenir le soutien des milieux de la banque et de l'industrie. La seule solution est donc de provoquer une révolution politique qui permettra aux travailleurs, en accédant aux leviers de l'État, d'entreprendre eux-mêmes les réformes économiques et sociales nécessaires. En un mot, la « démocratie sociale » ne deviendra une réalité que dans le cadre d'une « démocratie

politique » : la conquête des droits sociaux est inséparable de celle du suffrage universel.

Par-delà les divergences de stratégie, il existe également une différence dans l'attitude philosophique adoptée face à la société moderne. Les disciples de Saint-Simon voient dans l'essor des connaissances et des techniques l'occasion de réaliser une société heureuse à condition d'en limiter les dérives individualistes. Ils prolongent la philosophie des Lumières. Ils admirent généralement l'œuvre de Condorcet. Beaucoup rêvent d'une société délivrée de la violence et de la pauvreté grâce au progrès de l'industrie (les saint-simoniens) ou des techniques agricoles (Fourier, Owen). Les socialistes à la tête du mouvement de 1848, quant à eux, n'affichent pas l'optimisme rayonnant de leurs aînés. Ils ne croient guère en la possibilité d'instaurer une société exemplaire. Leur objectif est beaucoup plus réaliste : il s'agit de sortir les travailleurs de la misère et du système oppressif de l'économie capitaliste ; en un mot, transformer les libertés abstraites en droits concrets.

Socialisme et religion

Les socialistes du milieu du XIX^e s., pour la plupart, ne rejettent pas la religion. Contrairement au scepticisme religieux qui se généralisera dans le monde ouvrier avec le proudhonisme et le marxisme au cours des années 1860-1870, « l'esprit de 1848 » accorde une place essentielle à la spiritualité. En effet, pour les révolutionnaires, l'adhésion religieuse apparaît comme une condition de l'unité sociale dans une société où l'égoïsme et le culte du profit séparent les hommes. Certes, la critique est violente à l'égard de l'Église catholique dont le dogme a toujours servi le roi contre le peuple. Mais les penseurs socialistes, dont certains affichent leurs convictions chrétiennes (Buche, Cabet ou Leroux), considèrent pour la plupart que les Saintes Écritures établissent des valeurs de fraternité et de solidarité qui sont essentielles à la vie sociale. Porteur d'un message d'amour et de générosité, Jésus est même vu par certains comme le premier des socialistes. L'obscurantisme est donc le fait de l'Église en tant que pouvoir institutionnel, non le fait du christianisme comme religion.

La religion de la plupart des socialistes de 1848 n'est pourtant pas vraiment celle du Christ. Beaucoup de révolutionnaires ont la conviction que la vie des individus n'a de sens que dans un rapport à un ordre supérieur qui s'exprime dans des valeurs communautaires, une morale commune permettant à la société de rester unie. L'idée se maintient en effet qu'une force transcendante, qui n'a

pas forcément de nom, est à l'origine du monde. Certaines sociétés spiritualistes travaillant à la diffusion de l'idée républicaine, comme la franc-maçonnerie, ont depuis longtemps donné un nom à cette puissance organisatrice du monde : le « Grand architecte de l'Univers ». Ce dernier n'a plus un caractère exclusivement divin. Il satisfait aussi ceux qui penchent vers l'agnosticisme. Pour d'autres débatteurs socialistes, cette puissance n'est autre, désormais, que le peuple tout entier. On peut presque parler de pensée religieuse « séculière » pour évoquer l'inspiration déiste qui encourage désormais, dans les années 1840, le « culte du Peuple ». L'attitude spiritualiste et populaire de 1848 se défend certes de réactiver l'illusion d'une Providence, d'un ensemble de « lois divines » exprimant la volonté de Dieu et sur lesquels les hommes n'auraient aucune prise. Mais elle considère que le Peuple est une réalité immanente qui dépasse largement les divisions sociales et ne se réduit pas à la somme mathématique des individus.

2. Pierre Leroux ou l'illuminisme religieux

Pierre Leroux (1797-1871) est l'un de ceux qui, dans le sillage de Saint-Simon, rêvent d'opérer une synthèse entre la pensée sociale égalitaire et l'héritage de la religion. Ses convictions sociales sont forgées très tôt, lorsqu'il est confronté à la pauvreté (étudiant brillant mais sans ressources, il a dû renoncer au concours de l'école polytechnique et débiter sa vie comme simple commis, puis comme maçon, enfin comme typographe). Après avoir adhéré à la Charbonnerie dans les années 1820, il se rapproche de la pensée saint-simonienne dont il devient l'un des principaux porte-parole après la Révolution de Juillet (1830-1831). Passionné de philosophie et d'économie, il collabore au journal *Le Globe* qu'il a contribué à créer six ans plus tôt. Il est alors remarqué pour son esprit éclectique et, en particulier, son ambition de construire une réflexion sociale mêlée de mysticisme. En 1831, Leroux s'éloigne des saint-simoniens après la querelle entre Enfantin et Bazard. Tout en continuant son métier d'imprimeur, il se consacre jusqu'à la révolution de 1848 à la rédaction d'une œuvre originale, indépendante, parfois fantaisiste (au point d'attirer de nombreux détracteurs), où il prend la défense d'un socialisme humaniste de tendance spiritualiste.

Leroux est d'abord un éditorialiste et un créateur de journaux (*La revue indépendante* en 1841, *La revue sociale* en 1845). Au fil de ses articles, il condamne l'égoïsme de la nouvelle société et établit un programme de

rénovation sociale axé sur la solidarité. Il défend les grands principes de 1789 qui, selon lui, ont été dévoyés par le développement du capitalisme industriel. L'unité, l'égalité, la fraternité, mais aussi la liberté, restent de pures fictions dans la vie réelle : la France est profondément divisée entre une minorité de riches propriétaires et une masse de pauvres n'ayant que leur force de travail pour vivre. Si Leroux n'identifie pas toujours avec clarté la classe dominante — il l'associe tantôt aux détenteurs de la propriété foncière, tantôt à la bourgeoisie industrielle —, sa doctrine est entièrement orientée vers la lutte contre la pauvreté et l'isolement social. Pour lui, l'indigence n'est en rien une fatalité. Or, elle ne cesse de s'étendre. Pour la combattre, un grand programme de réforme à l'échelle de la nation doit être entrepris. Sur ce point, Leroux affirme dès 1840 que le progrès social est indissociablement lié au changement politique : seul la démocratie universelle peut contribuer à mettre fin à l'exploitation des travailleurs. Le lien entre l'économie et le politique relève pour lui de l'évidence, puisque la vie parlementaire est contrôlée par les propriétaires.

Leroux n'entend néanmoins pas s'arrêter à la réforme des institutions économiques ou politiques. Il souhaite rénover l'ensemble de la société et transformer toute la vie humaine. C'est par la religion qu'il est possible, selon lui, de construire la société égalitaire et solidaire de demain. Dans *L'humanité, de son principe et de son avenir* (1840), il expose une pensée mystique où le christianisme tient une place essentielle aux côtés des principes de 1789. Il perçoit en effet la Révolution française comme le moment clé au cours duquel, dans l'histoire, les valeurs chrétiennes de l'égalité et de la fraternité ont été pleinement reconnues dans la vie politique. C'est ainsi par l'association de la Déclaration de 1789 et de l'Évangile que peut s'établir, selon lui, la « religion de l'humanité ». Celle-ci n'est pas simplement une version modernisée du christianisme. Elle est une religion « démocratique » dont la figure centrale n'est ni le Christ ni un autre prophète, mais l'humanité tout entière.

Profondément mystique, Leroux puise son inspiration dans le christianisme pour imaginer de nouvelles institutions politiques. Élu député à l'assemblée constituante en 1848, il y défend un projet de constitution surprenant : il imagine trois institutions parlementaires, établies selon le mystère de La Trinité, qui se verraient respectivement conférer des responsabilités économiques, sociales et spirituelles. Il est alors peu écouté dans les rangs socialistes et raillé par les députés conservateurs. Dans l'assemblée de 1849, Leroux siège à l'extrême-gauche, alors même que sa doctrine ne prône pas la révolution. Sa critique du coup d'État du 2 septembre 1851 le contraint à l'exil dans l'île de Jersey. Il

rentre en France en 1869 où il continue de jouir d'une grande popularité. Mais, pas plus qu'en 1848, il ne parvient à convaincre les milieux républicains de l'intérêt d'appliquer ses idées.

3. Philippe Buchez ou le socialisme chrétien

Philippe Buchez (1796-1865) est, lui aussi, l'auteur d'un socialisme d'inspiration chrétienne. Son parcours intellectuel le rapproche de Pierre Leroux : adepte de la Charbonnerie dont il est l'un des fondateurs (1821), il est séduit en 1825 par l'appel saint-simonien à la réalisation d'un « nouveau christianisme » et adhère au groupe dirigé par Enfantin. Il s'en sépare en 1829 pour défendre des idées qu'il juge fidèles à l'œuvre de Saint-Simon, tout entière orientées vers la quête des valeurs morales de la société industrielle. Dès cette époque, il se passionne pour la pensée catholique. Il lit les œuvres de Bonald et de Lamennais (sans pour autant adhérer à la doctrine contre-révolutionnaire du premier ou aux positions ultramontaines du second). Son engagement dans le débat politique s'opère en deux temps.

Dans les années 1830, Buchez se convertit au catholicisme. Il entreprend alors de réconcilier la doctrine chrétienne et l'héritage philosophique de la Révolution. Il se lance dans une analyse historique particulièrement minutieuse, espérant identifier le moteur du progrès de l'humanité. Exposée dans le journal catholique *L'Européen* (dont il est directeur), dans ses travaux d'historien et, de façon systématique, dans son *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (1839-1840), la synthèse des idées réalisée par Buchez donne corps au « socialisme chrétien ». Elle établit que l'histoire humaine suit des « lois historiques » guidées par la main de Dieu. Plus précisément, l'humanité a pris sa source dans l'Évangile où se trouvent la plupart des valeurs fondatrices de la société. Pendant des siècles, elle a surmonté des épreuves, au cours desquelles les règles évangéliques ont été bafouées ou contestées (notamment par le protestantisme). Mais elle a fini par accomplir un pas décisif avec la Révolution française. Celle-ci n'est pas une rupture dans le mouvement de la civilisation ; elle est au contraire l'aboutissement d'un progrès. Elle met pour la première fois en application les valeurs chrétiennes de fraternité et d'égalité qui doivent permettre à la société de vivre selon le principe de « l'association ».

C'est à partir de cette synthèse entre christianisme, révolution et socialisme, que Buchez décide, dans les années 1840, de s'engager dans la réalisation

concrète de sa doctrine. La pensée buchézienne, particulièrement réaliste, défend alors l'idée d'une réforme économique et sociale visant la réorganisation des activités productives selon le modèle de « l'association ouvrière ». Son objectif est de développer des coopératives de production, détenues par les travailleurs, où pourraient être expérimentées des règles communautaires fondées sur la fraternité : les profits y seraient interdits et les ouvriers seraient exclusivement rémunérés à hauteur du travail qu'ils exécutent.

La doctrine « associationniste » de Buchez converge avec celle d'autres socialistes. Elle acquiert une certaine popularité dans les milieux ouvriers grâce au journal *L'Atelier* (1840-1850). Elle ne connaît toutefois qu'une seule application (dans le secteur de la bijouterie). Elle conduit en tout cas son auteur à l'engagement politique en 1848 comme adjoint au maire de Paris et comme député à la Constituante dont il devient, durant un mois, le président. Son échec aux élections de 1849 signe la fin de sa brève carrière politique. Revenu à la philosophie, il œuvre alors durant des années 1850-1860 à la diffusion du catholicisme dans les milieux ouvriers. Au total, l'œuvre de Buchez peut difficilement être jugée sur ses applications pratiques. En revanche, elle a influencé les mouvements coopératifs en France et en Angleterre. Surtout, la conciliation théorique du socialisme et du christianisme a contribué à rapprocher de nombreux catholiques du camp de la démocratie, malgré les positions très conservatrices de l'Église de France. Dans une perspective plus large encore, la pensée de Buchez préfigure l'émergence du catholicisme social qui est à l'origine des partis démocrates-chrétiens du xx^e s.

4. Louis Blanc et la nouvelle organisation du travail

Louis Blanc (1811-1882) arrive à Paris en 1830 après une enfance en Espagne. Il y entreprend une carrière de journaliste et collabore à diverses revues. En 1839, il fonde la *Revue du progrès* où il développe ses premières analyses sur la monarchie de Juillet. Il réclame l'abolition du suffrage censitaire dont l'effet est de tenir à l'écart de la vie politique les catégories de citoyens qui ont le plus besoin de l'État. C'est grâce à l'un de ses articles de 1839, publié l'année suivante dans un opuscule intitulé *L'Organisation du travail*, que Louis Blanc accède à la notoriété. Il y présente un programme social d'amélioration de la condition ouvrière.

Son souhait est de mettre progressivement un terme au système de production capitaliste qui est l'expression d'une époque où l'individualisme s'enracinait

dans la société. Il entend lui substituer un nouveau système d'organisation du travail censé permettre la réalisation d'une « fraternelle association » de tous les ouvriers. Il propose, pour cela, la création d'associations ouvrières de production appelées les « ateliers sociaux ». Leur mise en place doit reposer sur le principe d'une rémunération égale de tous les travailleurs. Surtout, les ateliers doivent permettre de créer un secteur économique public placé sous la responsabilité de l'État. Ils doivent aboutir notamment à la création d'un atelier central contrôlé par le gouvernement. L. Blanc ne propose pas la suppression totale du profit (ceux qui apportent des capitaux doivent être rémunérés), pas plus que l'abolition immédiate de la propriété privée. Toutefois, confiant dans la réussite économique des ateliers (qui surpasseraient rapidement les entreprises), le domaine public serait amené à s'étendre naturellement et à absorber progressivement le secteur privé.

Louis Blanc n'est pas un révolutionnaire. Son socialisme est d'inspiration réformiste. Il ne pense pas, à cet égard, que la relation entre propriétaires et travailleurs soit marquée par une irréductible contradiction d'intérêt. Il entend même convaincre les employeurs du bien-fondé de son projet et les associer au fonctionnement des ateliers sociaux. En revanche, la doctrine qu'il propose est franchement étatiste. Les ateliers ne peuvent réussir sans l'intervention et le contrôle de l'État central dans la mesure où la très grande majorité des détenteurs de capitaux ne sont pas disposés à réformer en profondeur le système capitaliste. Cette conviction conduira Louis Blanc à essayer les sarcasmes de Joseph Proudhon qui verra dans le projet des ateliers l'expression d'un « socialisme gouvernemental » dont le peuple reste le grand absent.

Enfin, pour Louis Blanc, l'appel à l'État justifie d'établir un lien entre la réforme de l'économie et la transformation du pouvoir politique, car c'est bien le gouvernement qui devra donner l'impulsion décisive au projet socialiste. À cet égard, il est clair, pour lui, que la conquête du suffrage universel est une des conditions pour que l'État soit incité, sous la pression du vote des travailleurs, à s'engager dans la mutation de l'économie libérale. Ainsi, lors des journées révolutionnaires de février 1848, Louis Blanc estime que les conditions politiques sont désormais réunies pour réaliser son projet. Membre du gouvernement provisoire où il représente l'aile gauche des républicains, il est nommé à la tête de la Commission dite « du Luxembourg » chargée de réfléchir à un programme de réorganisation du travail. Le gouvernement proclame solennellement le « droit au travail » pour tous les citoyens. Sous la pression des socialistes, il entreprend la création d'« ateliers nationaux ». Mais ces derniers sont aussitôt entravés par l'intervention des républicains modérés (leur rôle se

limite à une politique d'assistance aux plus déshérités). Louis Blanc quitte alors le gouvernement, voyant dans les ateliers une accablante caricature de son projet. C'est leur suppression qui provoque les journées insurrectionnelles du 23 et du 26 juin 1848, durement réprimées par le chef de l'exécutif Louis Cavaignac. Devant la crainte du péril révolutionnaire, modérés et conservateurs se réunissent alors dans un grand « parti de l'Ordre » qui assurera, en décembre 1848, la victoire sans appel de Louis napoléon Bonaparte aux élections présidentielles.

Tenu pour responsable des troubles (qu'il a pourtant immédiatement condamnés), L. Blanc prend les devants et s'exile en Angleterre comme de nombreux révolutionnaires français. Il y réside durant toute la période du Second empire et se consacre alors à ses travaux d'historien. De retour en France en septembre 1870, il condamne la Commune de Paris (1871) pour son recours à la violence et son inspiration fortement décentralisatrice. Il est élu député républicain la même année et s'installe à l'extrême gauche de la Chambre des députés. Il y est réélu plusieurs fois, avant de s'éteindre en 1882. La République parlementaire est alors installée depuis trois ans et la France a besoin de nouvelles icônes politiques. Le « héros de 48 » devient l'un des symboles de l'engagement républicain. Il est loué pour sa modération politique et la générosité de ses idées sociales. Il reçoit des funérailles nationales.

5. Constantin Pecqueur ou le collectivisme étatiste

Socialiste d'origine bourgeoise, Constantin Pecqueur (1801-1887) n'a pas eu la popularité de ses contemporains. Économiste de formation, il se passionne dans les années 1820 pour la pensée industrialiste de Saint-Simon, puis se rapproche du fouriérisme dont il devient un ardent promoteur en 1832. Trois ans plus tard, il entreprend de rédiger son propre programme. La *Théorie nouvelle* qu'il publie en 1842 expose une doctrine défendant un collectivisme d'inspiration spiritualiste, particulièrement critique à l'égard de la propriété privée et de la concentration des capitaux.

Le collectivisme de Pecqueur soutient la création d'un système d'association assurant un équilibre entre la défense de la liberté individuelle (critiquée par les utopies saint-simoniennes) et la réalisation de la solidarité (ignorée par le libéralisme bourgeois). Il propose d'édifier un système communautaire qui ne serait pas limité à l'organisation du travail, mais engloberait également l'éducation, l'aide sociale pour les plus défavorisés et la protection des

individus. Il souhaite, à terme, faire disparaître la propriété individuelle des moyens de production et procéder à leur étatisation. Le système collectiviste de Pecqueur accorderait ainsi à l'État un rôle essentiel d'encadrement et d'impulsion dans l'économie. Ce serait en effet aux agents de l'État d'ajuster la production aux besoins de consommation, de contrôler des magasins de vente, de répartir le travail entre les différents secteurs économiques, mais aussi de mettre en place des politiques d'éducation et d'assistance sociale. C'est la raison pour laquelle Pecqueur estime nécessaire de créer, à côté de l'assemblée législative, une assemblée professionnelle représentant les intérêts des différents secteurs économiques. Enfin, pour Pecqueur, le collectivisme ne peut reposer sur une politique autoritaire. En toutes circonstances, la violence étatique doit être proscrite. Seule une morale religieuse s'inspirant de la philosophie chrétienne peut mobiliser la société autour des valeurs de fraternité et de dévouement. En d'autres termes, c'est par la persuasion morale que l'on peut, selon lui, réformer l'État et la société dans le sens de la justice.

L'influence politique de Pecqueur restera très faible en France. Certes, il participe au gouvernement provisoire de 1848, aux côtés de Louis Blanc. Mais ses thèses ne débouchent sur aucune réalisation pratique. Elles tomberont dans l'oubli après la chute de la II^{de} République. En revanche, elles influenceront sur la pensée de Marx qui appréciera l'analyse des structures économiques de Pecqueur ainsi que ses propositions d'instituer d'un socialisme de type collectiviste.

§ 2. LA CRITIQUE DE L'ÉTAT BOURGEOIS ET LA NAISSANCE DES IDÉES RÉVOLUTIONNAIRES

En 1830, l'instauration de la Monarchie de Juillet laisse planer l'espoir d'un régime équilibré, ouvert aux intérêts sociaux. Louis-Philippe est proclamé « roi des Français ». Il doit « accepter » — et non plus « octroyer » — la charte révisée de 1814 et devient le représentant du peuple de France. Surtout, il doit désormais partager le pouvoir législatif avec la Chambre des députés. Durant toute cette période, l'espoir demeure, dans les rangs socialistes, de mettre en

place une république modérée guidée par l'esprit de réforme.

L'échec de la II^{de} République française (en particulier le souvenir laissé par la répression sanglante des journées de juin 1848) montre à toute l'Europe les limites de la voie réformatrice. Avec le rétablissement du régime impérial (1852), qui redonne aux milieux d'affaires l'influence qu'ils avaient perdue en 1848, les socialistes français prennent conscience que le système capitaliste ne peut être réformé par la voie légale. Face à l'intransigeance de Napoléon III, les leaders du mouvement ouvrier décident de « rompre » avec l'ordre bourgeois et de s'orienter vers l'action révolutionnaire (contrairement aux organisations britanniques qui posent les bases d'un syndicalisme de réforme). Avant même que les socialistes ne trouvent un socle doctrinal dans le marxisme, les appels à la lutte se multiplient. La méfiance s'exerce autant à l'égard des systèmes collectivistes (notamment ceux qui prônent l'égalité) qu'à l'égard du libéralisme bourgeois. Les doctrines préconisent de défendre l'individu contre toutes les structures d'autorité (l'État, l'Église, l'entreprise capitaliste). Elles empruntent tantôt la voie de l'associationnisme (avec Proudhon), tantôt celle de l'individualisme (avec l'anarchisme).

A. Les doctrines de l'insurrection permanente

Les idées révolutionnaires marquent le pas au début du XIX^e s. Sur le continent européen, le traité de Vienne en 1815 rétablit provisoirement les monarchies autoritaires dans leurs privilèges. Les partisans de la révolution restent néanmoins actifs, même s'ils sont contraints à la clandestinité ou à l'exil. Pour eux, la révolution politique de 1789 a donné au peuple l'illusion du changement. Elle a conduit en fait à l'instauration d'une « ploutocratie », un système politique profondément inégalitaire, gouverné par les puissantes fortunes bâties grâce à l'exploitation du travail humain. Il appartient donc de poursuivre la stratégie de rupture et de prôner la « révolution sociale ». D'abord limitée à quelques théoriciens du complot fidèles à la pensée de Babeuf, la voie révolutionnaire rencontre une audience plus large dans les milieux populaires avec le succès du blanquisme.

1. Le néo-babouvisme ou la résurgence de l'utopie communiste

Au moment où Gracchus Babeuf organise la « conjuration des Égaux » (1796) pour renverser le Directoire (voir [chapitre 5](#)), le babouvisme apparaît comme le dernier mouvement de conspiration organisé contre le système représentatif né en 1789. Figure emblématique de l'action révolutionnaire, Babeuf est l'un des premiers à forger un projet politique d'inspiration communiste. Selon lui, la seule voie pour lutter contre l'enrichissement abusif des plus riches et parvenir à « l'égalité parfaite » est de confier à l'État l'organisation de la production et le contrôle du commerce. Pour y arriver, il défend l'option d'une collectivisation des terres et de tous les biens (dont les instruments de production). L'influence de ces thèses reste relativement faible au moment où Babeuf les professe. Sa tentative d'insurrection, d'ailleurs, échoue en 1796. La stabilisation politique semble alors avoir raison du dernier groupuscule actif qui prônait la révolution populaire. Pourtant, la doctrine babouviste ne disparaît pas. Dans les années 1830, après plusieurs décennies d'oubli, elle ressurgit et devient l'une des principales références du socialisme révolutionnaire.

C'est en grande partie grâce à Philippe Buonarroti (1761-1837), ancien compagnon de route des Égaux et infatigable révolutionnaire, que la pensée de Babeuf retrouve une certaine audience. Né en Toscane, journaliste et écrivain politique, affilié aux « Illuminés de Bavière » (société mystique créée en 1776), Buonarroti est un fervent admirateur de Rousseau et rêve d'une société égalitaire. C'est en France, peu après les événements de 1789, qu'il se lance dans l'action politique. En 1793, il est naturalisé français par la Convention (comme Thomas Paine) et devient l'un des proches de Robespierre. À la chute de « l'Incorruptible », en 1794, il rencontre Babeuf en prison et en devient l'ami indéfectible. Échappant de peu à la peine capitale après la conjuration des Égaux, il recouvre la liberté dix ans plus tard et renoue avec l'activité clandestine révolutionnaire. Inlassablement, durant trois décennies, il organise un réseau de sociétés secrètes en France et en Europe — il participe à la création de loges maçonniques ainsi qu'à celle de la Charbonnerie française — afin de propager le modèle du communisme égalitaire. Conformément aux derniers vœux de Babeuf, Buonarroti publie en 1828 une *Histoire de la Conjuration de l'égalité* où il retrace avec éloge l'idéal babouviste. Il contribue ainsi, jusqu'à sa mort, à diffuser cet idéal en France, en Italie, en Suisse et en Belgique, où il séjourne clandestinement. Son influence s'exerce sur les milieux saint-simoniens et, surtout, dans les cercles révolutionnaires des années 1830. Blanqui, qui côtoie Buonarroti pendant un temps, sera particulièrement sensible aux thèses

babouvistes, tant sur le plan de la doctrine que sur celui de la stratégie révolutionnaire.

2. Le blanquisme et l'esprit révolutionnaire

Comme Buonarroti, Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) est un agitateur politique résolu à abattre l'ordre bourgeois. Il profite de toutes les occasions propices à la contestation sociale pour mener des actions contre les autorités établies. À 19 ans, il adhère à la Charbonnerie où il se familiarise avec la doctrine babouviste. À 24 ans, il collabore au journal saint-simonien *Le Globe* où il acquiert de nombreuses connaissances sur les questions économiques et sociales de son temps. Mais c'est dans la rue qu'il se distingue. Lors des journées révolutionnaires de 1830, il réalise ses premiers faits d'arme et participe aux soulèvements qui auront raison de la monarchie absolue de Charles X. Dès lors, il consacre toute son énergie à l'activité révolutionnaire. Il passera la plupart de son existence dans les geôles du pouvoir, ce qui explique le sobriquet « l'Enfermé » dont l'affublera l'un de ses premiers biographes.

Le socialisme de Blanqui ne constitue pas une philosophie sophistiquée. Il est essentiellement une doctrine de l'action prônant la révolution permanente. Sa théorie, rassemblée dans un recueil d'articles édité après sa mort (*Critique sociale*, 1885), ne repose pas sur une analyse systématique et rigoureuse des dérèglements de la société industrielle. Tout juste établit-elle à coups de formules assassines que la société moderne ne profite qu'à une petite tribu de vauriens et de paresseux : petits rois, prêtres, militaires, rentiers et spéculateurs dont le train de vie immoral et indécent repose sur l'exploitation sans merci des ouvriers et des honnêtes gens. Loin de toutes les spéculations intellectuelles de ses contemporains, Blanqui propose avant tout un ensemble de principes d'action destinés à encourager la révolution sociale et à l'encadrer efficacement. Il définit tout d'abord une méthode de l'action insurrectionnelle. Il expose de façon quasi-mathématique, à cet égard, les conditions qui doivent permettre la réussite d'une insurrection par les barricades (*Instruction pour une prise d'armes*, 1866). Il prône également l'intervention d'une avant-garde de révolutionnaires professionnels capables de diriger les mouvements insurrectionnels en s'appuyant sur une minorité de militants éprouvés. C'est notamment par l'activité de réseaux organisés en sociétés clandestines qu'il compte organiser le mouvement révolutionnaire. Dès les années 1830, il milite à cet égard dans la « Société des Familles », puis dans la « Société des Saisons »,

deux organisations secrètes qui tentent de fédérer des forces contre Louis-Philippe. En 1848, il fonde la « Société républicaine centrale » pour appuyer l'activité révolutionnaire.

Blanqui ne se préoccupe guère de l'organisation de la société *après* la révolution. Il défend certes l'idée de la nécessité d'une dictature populaire parisienne emmenée par une minorité éclairée de révolutionnaires qui disposerait d'un pouvoir total pendant une période transitoire et engagerait les réformes nécessaires à la mise en place de la société égalitaire. En ce sens, le blanquisme prolonge les idées de Babeuf et de Robespierre, et inspirera Lénine dans la formulation de sa théorie de la « dictature du prolétariat ». Mais à la différence de la plupart de ses contemporains socialistes, Blanqui ne se prononce pas sur l'organisation sociale idéale : une fois les profiteurs expulsés, estime-t-il, la société s'organisera naturellement autour des valeurs de fraternité, de liberté et de justice.

Convaincu de la nécessité de la révolution, Blanqui formule de rudes critiques à l'égard des théories réformistes qui fleurissent dans le prolongement du saint-simonisme. Il est extrêmement sévère à l'égard des socialistes qu'il a côtoyés dans sa jeunesse. Tandis que certains s'enferment dans le rêve d'une société idéale et s'éloignent de la réalité sociale, d'autres espèrent, avec une douce illusion, convaincre les exploiters de l'opportunité d'un changement politique pacifique. Tous ces mirages ne peuvent que contribuer au renforcement du système capitaliste. Il est bien plus urgent, selon lui, de renverser la tyrannie du capital par la force, en appelant le « peuple » à se soulever comme un seul homme. C'est à cette fin qu'il prépare une insurrection à Paris en 1839. Celle-ci échoue lamentablement et Blanqui est arrêté. Condamné à mort, puis gracié en 1844, il retrouve le chemin de la révolte au printemps 1848. Mais là aussi, il est pris dans les mailles de l'armée et retourne en prison une dizaine d'années. Libéré, il reprend immédiatement son activité de propagandiste dans les milieux ouvriers et étudiants. À nouveau emprisonné, il s'évade et fuit à l'étranger... pour mieux revenir à la chute de Napoléon III et participer aux journées insurrectionnelles de l'hiver 1870-1871. Arrêté par le gouvernement de Thiers, il ne peut participer à la Commune, mais ses partisans s'y illustrent, avant d'être durement réprimés.

La vie de Blanqui est une succession d'échecs. Toutes ses tentatives de subversion sont infructueuses et se soldent par l'emprisonnement des siens. La plupart des intellectuels socialistes des années 1830-1870, rejetés par Blanqui dans le camp des lâches et des traîtres, réprouvent son action comme ses thèses violentes. Toutefois, le blanquisme ne se réduit pas à une coterie d'agitateurs

professionnels. Il est, au XIX^e s., un courant vivant de la contestation sociale. Par son radicalisme, il a donné au socialisme français un caractère profondément révolutionnaire qui influencera les dirigeants du mouvement ouvrier jusqu'au début du XX^e s.

B. Le socialisme libertaire de Proudhon

Le blanquisme privilégie le combat politique sur la démarche doctrinale. Le proudhonisme poursuit sans aucun doute le même but : l'abolition de la société capitaliste. Mais à la différence du blanquisme, il entend donner une direction à la dynamique révolutionnaire et préparer l'organisation sociale qui pourrait succéder à la société bourgeoise. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) est en effet l'exemple du « philosophe engagé » : soucieux, comme Marx, de donner un sens théorique au mouvement ouvrier, il entend bien peser sur l'évolution politique de son temps. « Toute société se forme, se réforme ou se transforme à l'aide d'une idée », écrit-il en 1865 (*De la capacité politique des classes ouvrières*, V). Inlassable écrivain et éditorialiste (on ne compte plus ses publications, articles, lettres et manuscrits non publiés), Proudhon est un penseur éclectique qui ne se soucie guère des filiations intellectuelles. De modeste extraction (son père est brasseur et sa mère cuisinière), autodidacte, il s'intéresse à tous les aspects de la vie sociale (la finance, l'État, la guerre, la religion, l'art, la pauvreté, l'éducation, la police...). « Savant sans permission ni grade » (Sainte-Beuve), il se mue en redoutable contempteur de la société du XIX^e s. qui est, selon lui, aux antipodes de tous les principes de la justice sociale.

La pensée politique de Proudhon est en apparence fugitive, mobile, peu cohérente. Elle est exposée dans des écrits de circonstances s'intéressant aux problèmes du moment. Beaucoup de commentateurs ont d'ailleurs noté les contradictions qui traversent ses textes. La richesse de ses publications, mais aussi la diversité de ses prises de position, en font un auteur inclassable et controversé. Ses jugements ont été récupérés à droite, à gauche... et aux deux extrêmes de l'échiquier politique. Il a ainsi influencé le mouvement anarchiste libertaire, les théories socialistes, le syndicalisme révolutionnaire, mais aussi la pensée conservatrice, voire certains héritiers de la contre-révolution. Sa vie, elle-

même, n'est pas exempte de revirements politiques spectaculaires : après avoir participé à l'assemblée constituante de 1848 et avoir condamné avec virulence le Prince-Président au nom de l'impératif révolutionnaire, il n'hésite pas à se ranger provisoirement derrière Louis Napoléon Bonaparte en 1851 pour dénoncer l'inefficacité démocratique (*La Révolution sociale démontrée par le coup d'État*, 1852).

Pourtant, derrière le foisonnement de ses idées critiques, se dessine une ambition politique originale. Proudhon entend défendre de la « liberté totale » de l'individu contre toutes les autorités établies et, dans le même temps, réaliser une « démocratie socialiste » qui mettrait fin aux inégalités sociales les plus flagrantes par l'exercice de la solidarité. La conciliation de la liberté et du socialisme implique, selon lui, une révolution sociale, seule voie pour abattre le double carcan dans lequel est enfermé l'individu : celui du système capitaliste et celui de l'État central.

1. La double critique de l'exploitation capitaliste et de l'État bureaucratique

La condamnation du capitalisme bourgeois

La dénonciation du capitalisme et de l'exploitation de l'homme par l'homme est, dès les premières œuvres de Proudhon, particulièrement originale. C'est en effet au nom de la libération de l'individu qu'il critique le système économique libéral. « L'individualisme est le fait primordial de l'humanité » affirme-t-il pour justifier sa théorie révolutionnaire. Or, selon lui, le capitalisme n'assure pas la liberté. Bien au contraire, dans sa principale analyse économique, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), Proudhon souligne que la société capitaliste forme un système oppressif dans lequel l'immense majorité des travailleurs est exploitée par la minorité disposant du capital. Sa célèbre formule « la propriété, c'est le vol » (*Qu'est-ce que la propriété*, 1840-41) s'en prend non pas au principe de la propriété (il affirme ailleurs : « nous voulons la propriété pour tout le monde »), mais à son usage égoïste qui place les travailleurs sous le joug des employeurs.

À cet égard, si le capitalisme bourgeois a été la force qui, dans l'histoire, est parvenue à libérer la société de ses chaînes féodales, il a conduit au XIX^e s. à une nouvelle division sociale entre deux classes principales, le prolétariat d'un côté,

la classe des propriétaires et des entrepreneurs de l'autre, entre lesquelles s'insère une « classe moyenne » jouant un rôle mineur dans la société. Le capitalisme débouche donc inévitablement sur un système marqué par la domination et l'injustice, la violence et le mensonge. Dans ce système, « travailleurs et capitalistes s'épuisent dans une lutte brutale ; [...] la division parcellaire, les machines, la concurrence et le monopole déciment le prolétariat ; [...] l'iniquité des gouvernements et le mensonge de l'impôt, la conspiration des privilèges, la déception du crédit, la tyrannie propriétaire et les illusions du communisme multiplient sur les peuples la servitude, la corruption et le désespoir : le char de l'humanité roule, sans s'arrêter ni reculer jamais, sur sa route fatale » (*Système des contradictions...*, vol. 2).

Contrairement à la plupart des « socialistes » de son temps, Proudhon ne voit pas d'alternative au capitalisme libéral dans un système collectiviste qui interdirait la propriété individuelle et le profit. Il s'en prend, à ce titre, à tous les socialismes qui voient dans le « communisme » (ou collectivisme) une solution aux maux de la société industrielle. La collectivisation des biens ne ferait que remplacer l'appropriation individuelle des richesses par une nouvelle appropriation au profit de la communauté qui continuerait à mettre en péril la liberté. À l'âge industriel, le communisme remplacerait simplement le système d'oppression capitaliste par un nouveau système d'oppression économique dirigé par la bureaucratie du gouvernement central. Il ne ferait que transmettre dans d'autres mains les chaînes entravant l'accès à la liberté individuelle. Cette critique du communisme — à laquelle se mêlera une rancune personnelle — entraîne, dès 1846, la rupture avec Marx. Ce dernier, tout en reconnaissant la justesse de la critique proudhonienne du capitalisme, considérée comme « scientifique », fustige avec ironie la tendance du journaliste français à tomber dans l'abstraction philosophique (*Misère de la philosophie*, 1847).

Loin des solutions proposant de reconstruire un système de contrôle du travail, Proudhon défend l'hypothèse d'un système économique fondé sur la responsabilité de chacun et la solidarité entre tous. Il s'agit en effet de trouver les conditions qui permettent de préserver la liberté des travailleurs et des groupes producteurs tout en assurant les conditions d'une entraide généralisée à l'ensemble de la société.

La dénonciation de l'État

Si ses critiques de jeunesse portent essentiellement sur le système

d'oppression économique, Proudhon prend conscience, lors du rétablissement du régime impérial en France, de la puissance coercitive de l'État. Sa critique du capitalisme se double alors d'une dénonciation radicale de l'appareil bureaucratique de l'État. Là aussi, c'est au nom de la protection de la liberté individuelle qu'il entame son réquisitoire. Dès 1851, dans son *Idée générale de la révolution au XIX^es.*, il établit que l'État suit, dans l'histoire, un mouvement ininterrompu de centralisation et d'expansion qui le conduit progressivement à prendre le pas sur la société civile. Au lieu de se cantonner à son rôle initial d'arbitrage des intérêts sociaux et de maintien de l'ordre public, il se développe comme une force indépendante qui concentre toute la puissance politique. Ce développement n'est en aucun cas inéluctable. Il est surtout intolérable, car il détruit insensiblement la liberté individuelle, uniformise les consciences et neutralise les initiatives locales venant des communes ou des groupes professionnels. Devenu une puissance tutélaire détenant la force physique (l'armée et la police), il n'est désormais qu'un instrument d'oppression placé entre les mains des fonctionnaires.

Dans sa démarche, Proudhon ne s'en prend pas seulement à la bureaucratie administrative. Il élargit son accusation à l'ensemble des institutions qui empiètent sur l'autonomie des individus et des groupes. Il multiplie les diatribes contre l'Église institutionnelle et, plus largement, contre toutes les religions. Inspiré par ses lectures de Ludwig Feuerbach (*Naissance du christianisme*, 1841), il est fondamentalement antireligieux (ce qui le rapproche de Marx). À cet égard, il se méfie tout autant de la religion chrétienne que des nouveaux messianismes qui, sous couvert de rationalisme, contribuent à l'endoctrinement des individus et les enferment dans le dogmatisme et l'intolérance. C'est ainsi qu'il se méfie du saint-simonisme, des premiers socialismes comme des thèses de Marx qui, selon lui, prennent la forme d'une parole révélée et, comme les religions, s'enlisent dans le rêve eschatologique d'un monde idéal, libéré de toutes les souffrances.

La révolution sociale : le rôle historique de la classe ouvrière

La dénonciation de l'asservissement des individus aux hiérarchies traditionnelles — séculières ou religieuses — ne conduit pas Proudhon au fatalisme. Bien au contraire, elle justifie une réponse populaire à la hauteur des violences infligées par le haut de la société. À ce titre, la classe ouvrière est, selon lui, la seule force sociale capable de mettre fin aux injustices. Le

développement du capitalisme industriel est marqué, en effet, par l'extension continue du nombre des travailleurs. Mais surtout, depuis 1848, la classe ouvrière a pris conscience d'elle-même et de ses intérêts, alors qu'elle était auparavant divisée et donc incapable de s'organiser contre les employeurs et les fonctionnaires qui la maintiennent dans la servitude. Ainsi, selon Proudhon, c'est à elle que revient le rôle historique de mener la révolution à son terme. Toutefois, le simple rapport de force numérique n'est pas suffisant pour assurer le succès de l'élan révolutionnaire. La classe ouvrière doit développer ses propres initiatives. Elle a besoin d'un projet réaliste qu'elle pourra immédiatement mettre en œuvre. Ce projet, Proudhon l'entrevoit dans une organisation mutualiste de l'économie et une vaste décentralisation politique.

2. Le mutualisme proudhonien

À la différence de la plupart des socialistes français (Leroux, Cabet, Buchez, Blanc, Blanqui), Proudhon est convaincu de l'inanité des solutions politiques pour réformer la société.

La défiance à l'égard de l'action politique

Comme Marx, Proudhon estime que l'exploitation des travailleurs a un fondement essentiellement économique. Aussi, c'est par une réorganisation en profondeur des structures de production et d'échange qu'il est possible, selon lui, de changer la société. Les réformes politiques ne peuvent avoir qu'un effet limité sur l'économie capitaliste. Pire, elles retardent le moment de la révolution. C'est sans doute cette position de principe qui conduit Proudhon à relativiser le rôle des institutions républicaines de 1848 et, en 1851, à approuver le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte.

L'hostilité à l'égard de l'action politique pousse le socialiste français à traiter la démocratie représentative avec mépris. Celle-ci n'est en aucun cas le « gouvernement du peuple ». Noyauté par les classes bourgeoises, elle est au contraire le paravent qu'ont imaginé les élites de 1789 pour écarter le peuple de toute décision politique. Quant au suffrage universel, il restera une illusion pour le peuple tant que les candidatures seront contrôlées, au sein des « comités électoraux », par les élites sociales et économiques. Lors de la rédaction du *Manifeste des soixante* en 1864 (voir [chapitre 5](#)), Proudhon appelle d'ailleurs les

ouvriers à se séparer de l'ordre bourgeois en refusant le système de l'élection parlementaire (*De la capacité...*, 1865).

Le mutuellisme social

Loin de la démocratie parlementaire, la « démocratie ouvrière » que Proudhon entend mettre en œuvre privilégie donc la réforme économique. L'auteur se tourne vers le modèle exemplaire des « associations ouvrières » (sociétés de crédit mutuel et sociétés ouvrières de production) qui se développent depuis les années 1830, bien souvent dans la clandestinité, en France et en Angleterre. Ces sociétés s'appuient sur un principe d'organisation qui mériterait, selon Proudhon, d'être généralisé à l'ensemble de l'économie moderne : le mutuellisme. Celui-ci repose sur un échange égalitaire et librement consenti. Il permet aux individus ou aux groupes économiques de développer des actions de soutien et de solidarité entre tous les membres associés. Loin des formules « autoritaires » du capitalisme ou du communisme (qui génèrent d'importantes contraintes sur l'activité des travailleurs), l'échange y est garanti par la réciprocité des engagements. Dans un tel système, la responsabilité individuelle n'est pas mise en cause puisque chaque associé reste libre de ses actes et réalise les choix qui lui semblent les plus opportuns.

Ainsi se dessine, dans l'esprit du philosophe français, un grand projet « socialiste » voué à remplacer l'économie capitaliste. Les principes du mutuellisme seraient amenés à régir le fonctionnement de l'agriculture, de l'industrie et du commerce : toutes les unités de production — de la petite société familiale à la grande manufacture — se réorganiseraient ainsi sur le modèle des sociétés ouvrières. Dans ce système, les travailleurs ne seraient plus de simples salariés soumis à l'autorité d'un employeur. Ils accéderaient à la propriété et participeraient directement, par le biais d'un conseil élu, à l'administration de leur entreprise. Le projet de Proudhon suppose, à ce titre, une réorganisation souple du travail qui permettrait à tous les membres associés d'accéder, selon leurs désirs et leurs compétences, à tous les postes de l'entreprise. Sur un plan plus général, il conduit à réaménager le fonctionnement des unités de production de façon à permettre leur « autogestion » par les travailleurs.

Le système proudhonien, dès lors qu'il est généralisé à l'ensemble de l'économie, implique clairement la disparition de la distinction entre employeurs et salariés, de même qu'entre propriétaires de l'outil de production (les

capitalistes) et détenteurs de la force de travail (les prolétaires). Selon Proudhon, le mutualisme a des « conséquences prodigieuses » : il est la solution qui doit mettre fin, de manière pacifique, à la lutte des classes. Il ne s'agit pas moins de rétablir « l'unité sociale du genre humain », là où le féodalisme et le capitalisme l'avaient divisé en groupes irréconciliables. Ainsi, « pour fonder cette nouvelle et indéfectible unité, il faut un principe nécessaire, universel, absolu, immanent, antérieur et supérieur à toute constitution sociale [...]. Ce principe, nous le trouvons dans l'idée de mutualité, qui n'est autre que celle d'une justice synallagmatique, s'appliquant à toutes les relations humaines et dans toutes les circonstances de la vie » (*De la capacité...*, 1865).

Persuadé que la révolution est imminente, Proudhon ne tente pas, comme Owen ou Fourier, de prouver la validité de ses thèses économiques par une expérience de grande envergure. La « Banque du Peuple » qu'il imagine en 1849 reste à l'état de projet.

Un système philosophique fondé sur l'égalité et le pluralisme

La nouvelle société imaginée par Proudhon repose sur deux piliers philosophiques. Elle s'appuie tout d'abord sur le principe d'égalité, base de la solidarité. À cet égard, elle rejette les comportements strictement matérialistes et individuels (la recherche du profit et de l'enrichissement personnel). Elle suppose l'engagement moral de tous les travailleurs afin qu'ils respectent l'intérêt mutuel dans l'échange. Sans cet engagement, aucun système mutualiste n'est viable.

La société post-révolutionnaire s'établit ensuite sur le principe du pluralisme, prolongement direct des relations égalitaires. L'hostilité déclarée au centralisme et à l'autoritarisme de toutes les institutions politico-religieuses conduit en effet à faire de Proudhon l'un des rares philosophes socialistes à s'appuyer sur l'idée, apparemment libérale, d'une société pluraliste. La concorde nationale et la protection de la liberté, en effet, impliquent selon lui de trouver un équilibre entre les forces antagoniques présentes dans la société. À l'inverse, la concentration du pouvoir et des richesses a été, par le passé, la source du despotisme et de l'asservissement du peuple. En défendant le pluralisme, Proudhon s'oppose ainsi à toutes les hiérarchies dans le domaine économique, au niveau de l'entreprise comme au niveau national. C'est à ce titre qu'il est favorable, contrairement au collectivisme de nombreux socialistes, à l'indépendance des unités de production, à la responsabilité des travailleurs et au

maintien d'un système concurrentiel dans l'établissement des prix.

En un mot, le mutuellisme proudhonien est bien « socialiste », car il privilégie la recherche de l'utilité commune sur la quête effrénée du profit individuel. Mais il s'éloigne radicalement du communisme révolutionnaire, car il entend promouvoir un système préservant l'autonomie et la liberté de chacun.

3. La « démocratie fédérative »

On l'a vu, Proudhon se méfie des solutions politiques. « L'économisme » proudhonien rencontre toutefois des limites dans les années 1850-1860. D'une part, malgré les désillusions de 1848, la question des institutions reste au centre des débats au sein de la classe ouvrière durant ces deux décennies. D'autre part, Proudhon doit essuyer l'opprobre de nombreux socialistes pour son engagement momentané en faveur de Napoléon III. Ces deux raisons l'incitent à construire un modèle politique adapté à l'économie mutuelliste.

La crainte du renforcement continu de l'État central conduit logiquement Proudhon à proposer un projet de décentralisation politique. Son objectif est clairement de briser la dynamique infernale de centralisation qui a conduit à l'absorption des communautés périphériques. La quête du pluralisme, le respect de la liberté individuelle, la promotion de l'égalité, toutes ces priorités invitent à promouvoir le fédéralisme. Le choix de Proudhon, esquissé dès les années 1850, puis développé dans *Du principe fédératif* (1863), est celui d'une vaste confédération. Celle-ci, à la base, assurerait une grande autonomie aux Communes (dans les domaines de l'éducation et de la police notamment). Au sommet, elle impliquerait l'association libre des entités fédérées dans le cadre d'une Europe confédérale unie par l'économie mutuelliste. Entre le local et l'international, ce sont les régions (ou provinces) qui constitueraient l'échelon territorial et politique de référence. Au nombre de douze pour la France, elles s'administreraient librement. Sur le plan institutionnel, Proudhon prévoit un système parlementaire bicaméral (une chambre politique et une chambre professionnelle) et quatre principaux « pouvoirs » (exécutif, arbitral, prospectif et enseignant). La bureaucratie de l'État central serait amenée à disparaître et serait remplacée par un échelon national consultatif destiné à permettre l'échange d'information entre les régions.

En définitive, pour Proudhon, la « démocratie politique » (le système confédéral) et la « démocratie économique » (l'organisation mutuelliste) ne sont que les deux faces d'une même médaille : la réalisation de la « démocratie

ouvrière ». Elles sont destinées à abattre le double carcan étatique et capitaliste sur lequel s'appuie l'ordre bourgeois tyrannique, inégalitaire et immoral, qui écrase la société. Elles doivent permettre la « libération totale » de l'individu et la reconstruction d'une société unie fondée sur l'association volontaire.

4. L'influence de la doctrine proudhonienne

Proudhon est, avec Marx, l'un des philosophes socialistes les plus influents du XIX^e s. Dès les années 1840, il connaît une audience exceptionnelle dans la plupart des pays d'Europe. Ses livres sont traduits en plusieurs langues. Ses articles sont commentés aussi bien dans les milieux ouvriers que dans les cercles philosophiques. De nombreux dirigeants socialistes reprennent ses idées et les adaptent à leur système national.

Karl Marx, son cadet de dix ans, figure parmi ceux qui ont puisé dans l'argumentation de Proudhon. Le communisme de Marx s'est en effet inspiré, dans ses premières années, des analyses proudhoniennes de l'économie capitaliste (notamment les théories de la plus-value et de la valeur-travail). La rupture entre les deux hommes, en 1846, a été bruyante. Les sarcasmes répétés du philosophe allemand à l'égard de l'esprit « typiquement petit-bourgeois » du penseur français, la rancune tenace qu'il lui voue (y compris après la mort de Proudhon), ne peuvent occulter l'influence déterminante qu'a eu le proudhonisme sur la formation de la pensée marxiste.

L'influence de Proudhon est également décisive au sein de l'Association internationale des Travailleurs (AIT), plus connue sous le nom de « Première Internationale » (1864-1876). Les représentants ouvriers proudhoniens (comme Tolain, Murat ou Vermorel) donneront de la voix aux côtés des deux principales composantes du mouvement (les partisans de Marx et le courant « anti-autoritaire » de Bakounine).

Mais c'est surtout au moment de la Commune de Paris (1871) que certains révolutionnaires tenteront de mettre en pratique le socialisme proudhonien. Les idées de « décentralisation autogestionnaire » et de « fédération de communes » y trouvent une application provisoire, mais l'expérience menée par les « Fédérés » ne dure que quelques semaines, avant d'être réprimée dans le sang par les armées versaillaises de Mac Mahon.

L'échec de la Commune, puis l'installation de la République, n'affaiblissent pas l'influence intellectuelle de Proudhon. Ce dernier constitue une référence

inépuisable pour le socialisme français, dont les représentants s'organisent sur le plan politique à la fin du XIX^e s. Léon Gambetta, représentant de l'aile gauche du républicanisme, reconnaît l'influence de Proudhon. Jean Allemane, en 1891, prend la tête d'une formation socialiste qui se veut antiparlementaire, fédéraliste et révolutionnaire. Jules Guesde puise de nombreux arguments chez Proudhon pour dénoncer le parlementarisme et rejeter toute alliance avec les « partis bourgeois ». Jean Jaurès, qui prendra en 1905 la tête du premier parti socialiste unifié, la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), ne cache pas sa volonté de réaliser une synthèse entre les idées de Marx et de Proudhon (dont il retient notamment le réalisme politique et l'idée de décentralisation économique). Si l'influence de Proudhon n'est pas toujours revendiquée par les socialistes français, voire contestée (Léon Blum), elle a continué d'influer sur certains courants comme le radical-socialisme de l'entre-deux-guerres, le PSU de Michel Rocard à la fin des années 1960 et la « deuxième gauche » dans les années 1970, favorables aux thèses de l'autogestion.

L'influence de Proudhon dépasse largement le cadre des frontières nationales. En Allemagne, dans les années 1890, le tournant réformiste mené par le courant « révisionniste » d'Eduard Bernstein (dont les livres dénoncent le dogmatisme théorique de Marx) s'appuie largement sur l'analyse proudhonienne, considérée comme plus pragmatique et pacifique. En Belgique, Henri de Man, après avoir été marxiste de stricte obédience, développera dans les années 1920 une critique particulièrement virulente, inspirée par le proudhonisme, du matérialisme de Marx et du développement autoritaire de l'État en Union Soviétique. De façon assez étonnante, le révolutionnaire français a servi à justifier, contre Marx, la naissance de la social-démocratie européenne de tendance réformiste.

La pensée proudhonienne influe également sur la formation du mouvement syndical en France, en Espagne et en Italie, entre 1890 et 1930. Le syndicalisme ouvrier ne se confond plus avec le socialisme politique (qui revendique toujours le soutien du milieu ouvrier, mais s'ouvre en même temps, pour des raisons stratégiques, à d'autres classes modestes). Les thèses de Proudhon justifient notamment l'émergence des théories du « syndicalisme révolutionnaire » qui en appellent à la séparation ouvrière, prônent la révolution « sociale » (par l'action syndicale) et refusent toute démarche politique (notamment l'entrisme parlementaire prôné par les socialistes de l'époque).

Parallèlement, l'hostilité radicale de Proudhon à la démocratie parlementaire a pu inspirer des philosophes de droite critiques à l'égard du républicanisme français à la croisée des XIX^e et XX^e s., puis les mouvements antiparlementaristes de l'entre-deux-guerres. Maurice Barrès, chantre français des valeurs morales et

de l'adhésion instinctive à la mère-patrie, et surtout Charles Maurras, qui prend la défense d'un nationalisme autoritaire, ont salué Proudhon comme l'un des maîtres de la pensée antiparlementaire et un excellent pourfendeur des chimères démocratiques (souveraineté populaire, suffrage universel, etc.).

Mais c'est sans doute sur les mouvements libertaires que le philosophe français a eu l'influence la plus directe et la plus décisive. Sa théorie violemment anti-étatique et son souci de défendre l'autonomie individuelle ont fait de lui l'un des premiers inspirateurs de l'anarchisme. Certes, Proudhon n'est pas lui-même un anarchiste dans le sens qui sera prêté au mot à partir des années 1865-1870. Il ne prône pas, comme le proposent les nihilistes russes, la destruction totale de l'État. Vers la fin de sa vie, il reconnaît même l'utilité de l'État dans le maintien de l'ordre social (sans lequel il ne pourrait y avoir de relations pacifiques). Son pacte fédératif entend guider la société vers un système pluraliste où les forces, nombreuses et diversifiées, s'équilibreraient naturellement. Néanmoins, ses prises de position en faveur de la « libération totale » de l'homme, ses théories autogestionnaires, son souhait d'une décentralisation poussée dans tous les domaines, son hostilité à l'État et à la religion, constituent un fabuleux réservoir d'idées que les théories anarchistes s'appliqueront à radicaliser.

C. De l'individualisme radical en philosophie à l'anarchisme politique

Le XVIII^e s. est, en philosophie, le siècle de l'individu. Les Lumières ont reconnu les valeurs centrales du libéralisme : l'égalité des droits et la liberté. Les révolutions politiques qui le clôturent consacrent définitivement les droits de l'homme. Le XIX^e s., quant à lui, est le siècle des doctrines sociales. Il est marqué par la diffusion de théories politiques appelant à une seconde révolution pour sortir la masse des travailleurs de l'oppression économique. Les révolutionnaires ne visent plus simplement la réforme des institutions politiques : ils rêvent de changer l'ensemble de la société. Ils entendent mettre en place une nouvelle organisation sociale fondée sur l'idéal de fraternité et la pratique de la solidarité.

C'est sur ce double héritage individualiste et social que se bâtissent, dans le

dernier tiers du XIX^e s., de nouveaux discours révolutionnaires dont Proudhon est le génial annonciateur. Leurs promoteurs ont des sensibilités très différentes, allant du scepticisme philosophique de Nietzsche à l'activisme révolutionnaire de Bakounine. Mais ils se rejoignent autour d'une conviction commune : la source de toutes les oppressions réside dans le maintien des « structures d'autorité » qui exercent une emprise arbitraire sur les individus et les groupes naturels.

À la différence du socialisme révolutionnaire, ces exhortations à la révolte n'appellent pas seulement à combattre la classe bourgeoise, mais aussi à détruire l'ensemble des institutions politiques, sociales, économiques et culturelles qui aliènent la liberté de l'homme : l'État, l'Église, le régime de la propriété, l'armée, les académies... bref, toutes les autorités établies qui asservissent les êtres humains en pesant sur leur liberté de conscience ou en limitant leur liberté physique. Ces doctrines entendent s'attaquer aux racines du système d'oppression plus que se focaliser sur la lutte entre travailleurs et propriétaires. Si la bourgeoisie domine le XIX^e s., c'est simplement parce qu'elle a réussi à prendre le contrôle d'un système autoritaire, hiérarchique et centralisé qui est loin de se limiter à l'économie. Dans l'histoire, elle n'a fait que se substituer aux anciennes élites en s'emparant des institutions déjà en place. Sans ces institutions, il n'y aurait pas de domination sociale possible, donc ni bourgeoisie ni lutte des classes.

Des intellectuels comme Stirner ou Nietzsche incarnent bien, dans le domaine de la philosophie, cette nouvelle sensibilité qui place la liberté individuelle au-dessus de toute autorité collective. Mais c'est la mouvance anarchiste qui représente le mieux cette tendance contestataire radicale dans le domaine politique. Engagés dans l'action révolutionnaire, les anarchistes participent à la lutte contre l'ordre bourgeois durant le dernier tiers du siècle, recourant tantôt à la propagande tantôt à la violence la plus brutale. Leur action se soldera par un échec politique. Mais les conceptions anarchistes seront partiellement reprises par une partie des mouvements syndicalistes ouvriers.

1. Max Stirner et Friedrich Nietzsche

Stirner et Nietzsche sont deux philosophes allemands qui, à 30 ans d'intervalle, appellent à une mutation des valeurs capable d'élever l'homme au-dessus de tous les systèmes collectifs. Inclassables, révoltés, provocateurs, ils contestent en bloc le monde moderne, en particulier l'ordre libéral du XIX^e s. Ils

refusent de s'inscrire dans la tension entre libéralisme et socialisme. Ils défendent deux conceptions personnelles de la puissance de l'individu qui, à défaut de définir un horizon politique pour la société, sont les premières manifestations isolées de l'individualisme radical qui traverse une partie de la pensée politique du dernier tiers de siècle.

Max Stirner

Kaspar Schmidt, dit Max Stirner (1806-1856), occupe une place originale dans la philosophie politique. Son principal écrit, *L'Unique et sa propriété* (1844), est une réaction brutale contre l'hégélianisme encore largement dominant dans la Prusse autoritaire du XIX^e s. Face à la « synthèse » de Hegel qui fait de l'Histoire une marche générale s'exerçant au-delà de toute volonté humaine, il est l'un des premiers auteurs allemands à défendre un projet strictement individualiste faisant du « Moi » la seule valeur acceptable de la vie. Il se fait l'apôtre d'une politique radicale, strictement libertaire, qui sera célébrée quelques années plus tard par les anarchistes révolutionnaires.

Stirner brise toutes les « idoles » de la société moderne qui aliènent les individus et grèvent leur liberté : Dieu, l'État, la Raison, la morale, la loi, la nation, le bien public, l'argent. Il est influencé par le mouvement des « Jeunes hégéliens » (David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach et Bruno Bauer) dont il adopte la critique du christianisme pour mieux l'élargir à toutes les formes d'aliénation collective, en particulier au domaine politique. Il s'inspire également de l'anti-hégélianisme du philosophe Arthur Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818) pour considérer, loin des « prophéties » sur le progrès universel, que rien n'est au-dessus de la volonté humaine et qu'il convient dorénavant de lever tous les obstacles qui l'entravent.

Pour Stirner, la finalité de toute existence est l'épanouissement complet de l'individu. Elle se réalise dans l'exaltation de « l'Unique », ce Moi qui s'exprime dans l'égoïsme le plus absolu. Elle suppose de rompre les chaînes qui maintiennent les individus en captivité, ce qui implique d'aller dans deux directions : l'émancipation vis-à-vis de toutes les morales et l'affranchissement vis-à-vis de toutes les formes de solidarité. « Il ne faut pas que [le monde] reste asservi à Dieu (l'Église) et à la loi (l'État), mais qu'il devienne *notre propriété*, écrit Stirner. Quand le monde est à nous, il n'exerce plus sa puissance *contre* nous, mais *pour* nous » (*L'Unique...*). En d'autres termes, l'individu, pour vivre pleinement son existence, n'a d'autres lois à recevoir que celles que lui dictent

son instinct et ses désirs. Toute vie véritable doit être une mise en acte continue de sa propre liberté, l'extériorisation de son pouvoir personnel sur les choses, la réalisation de la « souveraineté du Moi » (car il n'est pas d'autre forme de souveraineté envisageable).

Or, contrairement à ce que de nombreux philosophes allemands proclament, le monde moderne n'a pas ouvert la voie de la liberté. Bien au contraire, l'affirmation de l'État, le constitutionnalisme et la Révolution française ont, selon Stirner, aggravé la situation. À la domination des monarchies chrétiennes — qui étaient limitées par de nombreux corps intermédiaires (noblesse, clergé, corporations professionnelles, communes) —, la modernité politique a substitué une domination d'autant plus odieuse qu'elle reste inavouée et se cache derrière la mythologie du Bien public : la tyrannie de la loi. Dans le nouvel ordre libéral, en effet, l'homme doit supporter le joug d'un État dont seuls les traits apparents ont changé. Le nouvel État continue de nier les droits des individus au nom des « intérêts de la nation » qui sont en réalité ceux de la nouvelle classe dominante : la bourgeoisie. En d'autres termes, pour Stirner, le changement constitutionnel de l'État n'a aucune portée. Bien plus, en soumettant les individus à la raison juridique, l'État se maintient comme « totalité » pour réduire l'homme en esclavage. La seule solution est donc sa destruction pure et simple. Le cri anarchiste est lancé : « je déclare la guerre à tout État, fût-il le plus démocratique possible ».

Pour autant, « l'égoïsme amoral » de Stirner n'envisage pas de mettre fin aux relations entre les hommes. Il propose de mettre en œuvre une pratique, celle de « l'association », qui permettrait aux hommes de s'unir momentanément dès lors qu'ils poursuivent les mêmes objectifs. L'idée est bien de proposer un modèle contractuel souple et volontaire, révocable à tout moment, qui ne mette jamais en danger la propriété qu'ont les individus sur eux-mêmes. Ces associations seraient appelées à fonctionner dans le domaine politique comme dans l'économie : elles permettraient aux individus de conserver une totale souveraineté, tout en profitant des avantages du groupe. Elles sont le seul modèle d'organisation où l'individu peut tirer des bénéfices de la société sans qu'à aucun moment la société ne profite de l'individu. Ce faisant, Stirner ne manque pas de condamner tous les autres « systèmes » : l'organisation communiste qui, en prônant l'égalité parfaite, empêche l'expression de l'individualité ; l'associationnisme de Proudhon qui ne protège pas assez la liberté ; le modèle bourgeois de la concurrence qui repose sur l'exploitation des plus faibles et développe le culte du profit au détriment de la jouissance de l'existence ; le système traditionnel des corporations qui n'a jamais bénéficié à ceux qui

travaillent.

Le sens de la provocation et le radicalisme de Stirner ne lui ont pas permis d'élargir son audience au-delà des cercles intellectuels allemands. Isolé, il terminera sa vie dans la misère absolue. Néanmoins, comme précurseur de la révolte contre les institutions bourgeoises et libérales, il influencera Marx et Engels (qui le critiqueront dans *L'idéologie allemande*, 1845-1846), deviendra une référence pour tous les anarchistes libertaires et pèsera aussi sur la pensée anarchiste de droite.

Friedrich Nietzsche

L'œuvre de Nietzsche (1844-1900) a laissé une sourde ambiguïté dans l'histoire de la philosophie politique. Intellectuel révolté, Nietzsche ne se reconnaît d'aucune école. Professeur de philologie à Bâle jusqu'en 1878, puis en congé de l'université, régulièrement malade, isolé et déprimé, il est l'auteur d'un œuvre proluxe qui refuse les frontières académiques. Comme accusateur de la « dégénérescence de la civilisation moderne », il obtiendra un succès posthume bien injuste dans les milieux fascistes et, surtout, chez les fidèles de l'hitlérisme triomphant des années 1930. Philosophe insoumis, il est un auteur majeur dont les idées incarnent bien le malaise des milieux intellectuels face à la victoire des grands « systèmes philosophiques » de la période moderne (sur l'État, la démocratie, les droits de l'homme, la nation, l'Histoire). Dans une Allemagne où, depuis Kant, les philosophes n'ont presque jamais mis en cause l'ordre politique et social de leur temps, il incarne la révolte intellectuelle. À la différence de la pensée rigoureuse, systématique et nuancée de la tradition idéaliste allemande, Nietzsche fait en effet de la provocation outrancière un art de penser. Son emportement, ses contradictions, son lyrisme ne poursuivent qu'un seul but : dénoncer la faiblesse des hommes, condamner les institutions nauséabondes qu'ils se sont données et refonder la vie sur de nouvelles bases morales.

Contrairement aux jugements les plus sommaires, Nietzsche n'est pas « antimoderne ». Il reconnaît le rôle joué par la « raison » dans l'émancipation des esprits face à la religion et aux traditions. Il fait aussi de l'idée d'autonomie la pierre angulaire de sa philosophie. Néanmoins, sa philosophie condamne sans détours la plupart des héritages de la modernité. Pour comprendre la virulence de son réquisitoire, il convient de revenir sur le caractère inédit de l'individualisme nietzschéen. S'inspirant de Schopenhauer, Nietzsche considère que la volonté

créatrice des hommes n'est pas le prolongement de leur pensée (domaine des représentations) : elle est l'expression de l'instinct, d'aptitudes naturelles dont chaque homme dispose au plus profond de lui-même. Dans cette vue, la seule voie de la liberté humaine consiste à s'affranchir totalement de toutes les contraintes que la société et la morale veulent imposer. La liberté se réalise lorsque l'homme refuse d'obéir aux préjugés sur le bien et le mal, n'accepte que ses propres valeurs et exprime son « pouvoir créateur » sans aucune entrave. La liberté est en ce sens la réalisation de la volonté et de la puissance que l'homme puise dans les profondeurs de son inconscient.

Cette célébration de l'homme chez Nietzsche passe par une critique en règle de tous les systèmes philosophiques qui nient le « génie individuel ». Il condamne le traditionalisme (obéissance aveugle à la morale, la religion et la coutume), le rationalisme (enthousiasme délirant pour le « monde des représentations ») comme le romantisme (apologie de la sensibilité esthétique et de l'imagination poétique). Toutes ces philosophies, selon Nietzsche, imposent des représentations morales qui font obstacle à la volonté. Elles ne font qu'enfermer l'homme dans des valeurs qui anéantissent sa spontanéité et son désir créateur.

Nietzsche ne s'en prend pas qu'aux philosophies. Il dresse un réquisitoire cinglant contre l'ensemble du monde moderne. Dans *Par-delà le Bien et le Mal* (1886) et *La Généalogie de la morale* (1887), le philosophe allemand présente le fond de sa thèse. Selon lui, le monde est entré avec le christianisme dans une ère de décadence politique et morale. En effet, les principes chrétiens (bonté, humilité, obéissance, charité, pauvreté, refus de la violence, etc.) glorifient les faibles et les médiocres. Ils ont été établis par des êtres dont l'âme était faible dans un vil esprit de vengeance à l'égard des plus forts. Ces principes forgent une « morale d'esclaves », car ils génèrent des sentiments de crainte à l'égard de Dieu (la culpabilité, l'angoisse, la soumission, la limitation de soi...). Leur but est d'entraver les facultés naturelles de tous ceux qui, par leurs vertus, sont au-dessus du troupeau. En un mot, le christianisme a anéanti les valeurs aristocratiques (la force, l'intelligence, la hiérarchie, l'action et le dépassement) qui forgeaient autrefois la morale des « maîtres ».

Si les institutions modernes ont bien proclamé la « mort de Dieu » en rompant avec le dogmatisme biblique, elles n'en poursuivent pas moins, selon Nietzsche, le travail de sape entamé par la religion. Le philosophe s'en prend tout d'abord à l'idée démocratique et à ses avatars, le parlementarisme, les droits de l'homme et le socialisme. La démocratie issue de la Révolution française ne fait que perpétuer le mensonge chrétien : elle est certes un gouvernement irréligieux,

mais elle reproduit la « morale niveleuse » du christianisme en désirant aligner la vie sociale sur les attentes de la masse vindicative. Le parlementarisme porte au pouvoir des médiocres, représentants du plus grand nombre. La justice « humanitariste » accorde des droits égaux à des individus naturellement inégaux. Le socialisme, enfin, est la pire des maladies du monde moderne. Il n'est que la version la plus extrême et la plus perverse de la démocratie : il n'en retient que l'idée d'égalité et entend noyer les chefs dans la masse des « superflus ».

Nietzsche s'en prend également à l'État moderne, même s'il introduit des nuances. Il reconnaît la nécessité de l'État, dans la mesure où celui-ci a toujours été l'instrument à partir duquel se sont développées les grandes civilisations. Seul l'État donne la durée aux sociétés humaines et permet le développement de la culture supérieure. Il reste que depuis quelques siècles, l'État s'est transformé en « nouvelle idole » au point de devenir l'instrument du despotisme niveleur. Alors qu'il devait protéger l'homme libre et porter la culture, il conduit désormais à la dégénérescence du peuple en tuant l'individu et ses possibilités créatrices. Désormais, il n'est que « le plus froid des monstres froids ». Il est le masque de la mort. De surcroît, depuis 1789, il est le jouet d'une bourgeoisie grotesque qui dupe le peuple et n'a pour seule valeur que l'avarice.

Enfin, Nietzsche affiche le plus grand mépris pour le nationalisme guerrier. Les fièvres nationalistes embrasent l'Europe à la fin du XIX^e s. Elles touchent l'Allemagne où les intellectuels, les journalistes et les hommes de culture (comme Richard Wagner dont il a été l'ami de jeunesse) sont les serviteurs les plus zélés des ambitions bismarckiennes. Le nationalisme exalte une puissance collective imaginaire. Il est l'expression de combats entre des États qui luttent pour la domination du monde. Il ne libère pas l'individu : il le « crétinise » et en fait un pantin au service d'une cause qui lui est extérieure.

Nietzsche condamne ainsi l'adoration de toutes les « idoles », de Dieu jusqu'à l'État. Il appartient pour lui de faire sauter toutes les barrières qui entravent les facultés créatrices de l'être humain. Il en appelle à une « grande politique » qui doit mettre fin à la décadence du monde moderne. Cette politique vise la refondation radicale de la société. Elle ne peut se faire qu'au prix d'une « transvaluation », c'est-à-dire d'un renversement complet des valeurs. Nietzsche est convaincu, à cet égard, que l'histoire du monde est marquée par le renouvellement continu de valeurs morales (celles qui distinguent le bien du mal). Aussi, le changement ne peut-il venir que de valeurs qui recouvrent la totalité de la vie. La grande politique nietzschéenne consiste à réveiller les sources créatrices de la vie grâce à la volonté, la générosité, l'héroïsme, la joie,

la plénitude de l'existence. Il s'agit d'enclencher un mouvement vers un avenir encore indéterminé qui mettra fin aux « forces de la mort » répandues par le christianisme et qui permettra aux hommes de réaliser enfin toutes les possibilités inexplorées de la vie.

Plus largement, pour contrer les ravages de la démocratie, il faut revenir à une culture aristocratique telle que la pratiquaient les Grecs anciens. Une telle politique implique clairement de rendre le pouvoir aux « forts », aux « grands hommes », et préparer ainsi l'avènement d'une société fondée sur les hiérarchies naturelles. Elle doit logiquement conduire à distinguer deux castes : l'une supérieure et rare, celle des « maîtres » (ou des « chefs ») amenés à commander grâce à leur virilité et leur puissance ; l'autre inférieure, celle de la « populace », qui ne peut faire autrement que d'obéir. Elle doit aussi s'appuyer sur l'éducation et le dressage afin de sélectionner les « hommes supérieurs » qui deviendront la nouvelle aristocratie. C'est à cette condition que tous les hommes pourront participer ensemble à un même mouvement de culture et de civilisation.

La nouvelle société prépare ainsi l'avènement du « Surhomme ». Dans le langage nietzschéen, celui-ci est l'individu souverain, libre, amoureux et créateur qui vit la totalité de son existence. Il trouve sa motivation essentielle dans la « volonté de puissance ». Cette dernière ne doit pas conduire à des comportements tyranniques (les grands hommes savent maîtriser leur pouvoir). Elle est un pouvoir de création qui est essentiellement individuel. Être puissant, ce n'est pas dominer : c'est créer, en toute liberté. Il convient, à cet égard, de ne pas accorder trop de crédit à la publication posthume de certains fragments de texte de Nietzsche, regroupés dans *La volonté de puissance* (1906). Le philosophe ayant sombré dans la folie en 1889, ses derniers écrits ont en effet été largement remodelés par sa sœur dans le sens d'un pangermanisme agressif et antisémite. Manipulés, isolés de leur contexte, voire falsifiés, ils seront exploités par des intellectuels allemands proches du national-socialisme pour justifier la politique du III^e Reich.

2. Les mouvements anarchistes à la fin du XIX^e s.

« Ni Dieu ni maître », la formule a fait florès depuis la fin du XIX^e s., au point d'appartenir aujourd'hui au langage commun. Elle résume toute la philosophie anarchiste : aucune autorité — qu'elle revendique une direction spirituelle ou un pouvoir de commandement politique — n'est légitime dans la mesure où elle génère des contraintes qui grèvent la liberté de l'individu. Les anarchistes posent

comme postulat qu'il n'est d'autre puissance que celle de l'individu. Ils considèrent que ce dernier est capable de déterminer les meilleurs choix pour réaliser ses buts. Ils estiment également que les groupes humains — du moins ceux qui se sont formés *naturellement* dans la société — sont capables de s'organiser de façon autonome et n'ont nullement besoin d'autorités supérieures (religieuses, économiques ou politiques) pour se gouverner. Ils renvoient dos à dos la société capitaliste libérale (qui s'appuie sur l'État bourgeois) et les projets alternatifs socialistes (qui souhaitent instaurer une nouvelle direction politique centralisée). Ils revendiquent pour tous les hommes un droit qu'ils considèrent comme inaltérable : le droit de conserver une indépendance absolue, gage de la liberté.

La simplicité du postulat est trompeuse. Elle cache une diversité des courants. L'anarchisme a souvent été confondu avec la tendance anarchiste « libertaire » qui est moins une doctrine qu'un mouvement exaltant la liberté totale de l'individu et rejetant aveuglément toute contrainte sociale. Refusant l'autorité de la loi, le mariage et la propriété, et plus largement toutes les normes provenant de l'État, de la famille, de la religion et de la société, les libertaires ont le plus souvent fait le choix de la violence politique. Cet anarchisme intransigeant est représenté par les « nihilistes » russes qui, comme Sergueï Netchaïev (1847-1882, *Catéchisme d'un révolutionnaire*, 1868), ont mené des actions terroristes dans la Russie tsariste et en Europe de l'ouest. Il s'exprime en France sous la plume du journaliste et pamphlétaire Henri Rochefort (1831-1913), fondateur de l'hebdomadaire *La Lanterne* (1868), adversaire du Second Empire et auteur d'une « constitution anarchiste » défendant un libertarisme absolu (« Article premier : Il n'y a plus rien. Article 2 : Personne n'est chargé de l'exécution du précédent article »).

Parallèlement, se développe aux États-Unis un anarchisme « individualiste » qui entend pousser à l'extrême les règles du libéralisme. Contrairement à l'anarchisme européen qui s'en prend à l'injustice sociale et à l'exploitation économique des salariés, le courant américain s'intéresse peu à la question des inégalités. Il exalte simplement la liberté individuelle. Là où les anarchistes russes ou français tentent d'appuyer la contestation sociale (participation à la I^e Internationale, influence sur le syndicalisme), les anarchistes américains défendent plutôt la liberté d'entreprendre. Comme Benjamin Tucker ou Josiah Warren, ils se concentrent en effet sur la question des libertés économiques et n'estiment pas nécessaire de condamner la société bourgeoise dans son ensemble. Ils ne rejettent d'ailleurs pas les fondements spirituels de la société américaine, en particulier le rôle stabilisateur de la morale et de la religion. Leur

souci est bien plus de permettre à tous les citoyens de jouir d'une liberté absolue dans les échanges matériels. Et cette liberté doit être « égale pour tous ». Ils défendent ainsi le droit de propriété, la jouissance libre de tous les biens, la liberté des contrats. Ils s'en prennent à l'État et à ses monopoles qui sont des entraves inadmissibles à la liberté du commerce. Cet anarchisme américain fait peu d'adeptes à la fin du XIX^e s. Il passe souvent inaperçu dans les ouvrages consacrés à l'histoire de l'anarchisme. Il présente néanmoins un intérêt dans la mesure où il inspire depuis les années 1970 des auteurs américains « ultra-libéraux » — plus connus sous le nom de « libertariens » (voir [chapitre 7](#)). Emmenés par Robert Nozick, ceux qui se définissent aujourd'hui aussi comme des « anarcho-capitalistes » voient dans l'État le pire ennemi de la justice.

À côté des groupes « nihilistes » et des intellectuels « individualistes » américains, se développe un mouvement anarchiste dit « révolutionnaire » qui ne se limite pas à la stricte revendication libertaire. Attentif à la vie des groupes et des communautés, il cherche à poser les bases d'une nouvelle organisation sociale. Conduit par de fortes personnalités, il est animé par des courants idéologiques concurrents constamment divisés par les conflits de doctrine. Tout en s'opposant aux thèses marxistes jugées trop autoritaires, il participe à la mouvance socialiste révolutionnaire européenne qui lutte contre le système capitaliste bourgeois et tente de s'organiser, au sein de la I^{re} Internationale, pour déclencher la grande révolution prolétarienne. Actifs dans de nombreux pays des années 1870 à la Première guerre mondiale, les théoriciens anarchistes révolutionnaires parviennent à exercer une influence intellectuelle non négligeable sur certaines organisations syndicalistes et politiques ouvrières. Ce sont ces théoriciens que l'on abordera dans les lignes qui suivent.

3. Bakounine, Kropotkine et les anarchistes révolutionnaires

Les principaux inspirateurs de l'anarchisme révolutionnaires sont deux Russes : Mikhaïl Bakounine (1814-1876) et Piotr Kropotkine (1842-1921). Les deux hommes s'opposent sur de nombreux points et représentent deux sensibilités idéologiques bien distinctes. D'autres auteurs participent à la nébuleuse anarchiste internationale. En Italie, le principal activiste anarchiste est Erico Malatesta (1853-1932). Compagnon de route de Kropotkine entre 1876 et 1884, il s'en sépare ensuite pour tenter de fédérer le mouvement anarchiste international. En France, l'anarchisme révolutionnaire trouve quelques défenseurs acharnés comme Élisée Reclus (géographe, banni après sa

participation à la Commune de Paris), Jean Grave (ouvrier, écrivain et éditeur de journaux anarchistes), Sébastien Faure (ancien socialiste guesdiste devenu anarchiste en 1888, il fonde *Le Libertaire*, puis dirige *L'Encyclopédie anarchiste*) ou le Russe Voline.

Entre 1867 et 1872, au sein de la I^{re} Internationale, les anarchistes révolutionnaires constituent la principale force d'opposition à Karl Marx dont ils dénoncent le « communisme autoritaire ». À la fin du XIX^e s., leur influence s'étend à plusieurs pays d'Europe : Russie, France, Espagne et Italie. Leur mot d'ordre « anti-autoritaire » s'inscrit dans la lutte contre la société bourgeoise. Leurs principaux ennemis sont les dirigeants libéraux ou républicain qui, selon eux, cautionnent une pratique autoritaire du pouvoir pour combattre la poussée du mouvement ouvrier. Au sein de la mouvance anarchiste, les divergences demeurent néanmoins nombreuses, en particulier sur le plan économique où s'affrontent partisans de la coopération spontanée et décentralisée d'un côté, défenseurs d'un collectivisme global de l'autre.

L'anarchie, la loi de l'évolution

Les thèses anarchistes partent d'une conception de l'homme et de la société aux antipodes des philosophies du contrat social des XVII^e et XVIII^e s. Les auteurs contractualistes considéraient l'homme comme un « être dégradé » (faible, égoïste, violent), un être porté au mal *par nature* pour Hobbes, un être corrompu par la société pour Rousseau. Elles justifiaient ainsi la nécessité de réaliser un pacte fondateur (le contrat) confiant la puissance politique à un pouvoir régulateur central (l'État ou pouvoir civil) chargé d'assurer la sécurité collective et d'établir des lois dans l'intérêt commun. Les révolutions anglaise, américaine et française ont conforté cette vision. Certes, elles ont cherché à limiter le pouvoir du gouvernement central (libéralisme), voire à placer ce dernier sous le contrôle du peuple (démocratisme). Mais elles n'ont jamais remis en question l'existence et la légitimité de l'État. Au XIX^e s., la montée de la contestation ouvrière en Europe semble même avoir renforcé, chez de nombreux libéraux, la certitude qu'un pouvoir autoritaire est nécessaire pour contenir l'agitation populaire.

L'anarchisme conteste en bloc la conception contractualiste. Pour ses principaux doctrinaires, l'homme n'est pas dégradé : il sait non seulement satisfaire naturellement ses désirs sans porter atteinte à autrui, mais il sait aussi, sur un plan moral, rechercher le bien. Il n'est pas non plus incompetent sur le

plan politique : il est capable de déterminer et réaliser ce qui est bon pour lui. Il est donc tout à fait apte à s'auto-gouverner. Dans cette perspective, la réalisation d'un contrat unique associant tous les hommes est contraire à la justice, car elle contribue à la dépossession du pouvoir de chaque individu sur lui-même. Comme son étymologie le rappelle, l'anarchisme défend l'idée d'un monde « sans pouvoir », une société d'où seraient exclues toutes les institutions susceptibles d'exercer une coercition physique ou morale sur les individus. C'est ainsi en ne reconnaissant aucune autorité collective que les hommes peuvent, en retrouvant leur autonomie et leur puissance, recouvrer la liberté qui leur a été ôtée pendant de longs siècles.

Le Prince Kropotkine tentera d'apporter une caution scientifique à l'argumentation anarchiste. Pour ce physicien issu de la noblesse moscovite, qui servit le despotisme tsariste avant de le dénoncer, les lois régissant le monde physique ne révèlent en aucun cas l'existence d'un principe unificateur, la stabilité des milieux ou une organisation hiérarchique des éléments (*La science moderne et l'anarchie*, 1913). Bien au contraire, la nature est un ensemble composite d'atomes dispersés qui s'associent en structures souples et spontanées dont la durée de vie est généralement courte. Elle suit une évolution libre et continue qui suit le rythme des associations temporaires entre les particules, les corps, les espèces et les milieux. Il n'existe donc aucune consolidation définitive de l'univers physico-chimique. Autrement dit, la tendance naturelle du monde est l'instabilité et la pluralité. Le modèle de la nature est donc anarchique. Contre ce modèle, les hommes ont toujours cherché à établir des pouvoirs concentrés et stables. Dans l'histoire, ils ont suivi une pente opposée aux lois naturelles. Le rôle de l'anarchisme révolutionnaire est de rétablir une société en cohérence avec ces lois.

Tuer l'hydre à trois têtes : Dieu, l'État, la Propriété

Les anarchistes exaltent la spontanéité, la liberté totale et la révolte contre tout ce qui empêche les mouvements naturels de la vie. Ils visent la destruction de l'ordre établi, car celui-ci n'a d'autre fonction que d'écraser l'individu et de protéger les minorités puissantes qui confisquent le pouvoir. Contrairement à une idée reçue, ils ne contestent pas toutes les formes d'autorité. Par exemple, les « scientifiques » représentent à leurs yeux des conseillers et des éducateurs dont il convient de suivre scrupuleusement les avis. Certains anarchistes affichent également un respect pour les décisions « démocratiques » dès lors

qu'elles intéressent l'ensemble de la communauté. Leur critique porte essentiellement sur trois principales institutions responsables de l'injustice sociale : l'État, représenté par l'administration centralisée (dans le domaine civil) et l'armée (dans le domaine militaire) ; l'Église, parvenue à s'édifier par le contrôle des consciences ; la propriété, fondement de l'exploitation économique.

L'État constitue la forme la plus accomplie de la violence hégémonique. Il n'a cessé de s'étendre au cours des siècles pour devenir une institution universelle. Il concentre toutes les formes de pouvoir, à l'exception du pouvoir spirituel. Il exerce sa puissance par le biais de la législation, de l'appareil bureaucratique, de sa police et de son armée (Bakounine, *Étatisme et anarchie*, 1873). L'idéologie du contrat, inventée par les philosophes modernes, est quant à elle une vaste fumisterie. En laissant supposer que l'État découle du consentement du peuple, elle camoufle le fait que l'appareil bureaucratique a acquis une autonomie et qu'il écrase les individus. En fait, si le contractualisme s'est substitué aux théories absolutistes au XVIII^e s., ce n'est que pour reproduire une domination séculière qu'aucun groupe ne peut désormais mettre en cause, à moins d'être accusé et condamné par les appareils répressifs de l'État (justice, police, armée).

Pour les anarchistes, la vie parlementaire n'atténue en rien la violence coercitive de l'État. Depuis la reconnaissance intellectuelle de la souveraineté du peuple, prolongée par la proclamation du suffrage universel, elle donne aux citoyens l'illusion de gouverner. Or, l'adoption du système représentatif permet de fait aux élites bourgeoises de gouverner dans leur propre intérêt. Le peuple est tenu à l'écart des décisions car, comme l'a dénoncé Proudhon, la masse des plus pauvres n'a pas la « capacité politique » d'envoyer ses propres candidats dans les assemblées. Les citoyens n'ont pas plus de possibilité de contrôler, après les élections, les agissements des élites politiques. Les instruments de démocratie directe (comme le référendum) n'apportent aucun correctif sérieux au gouvernement représentatif, puisque le prolétariat n'en a pas la maîtrise. Ils sont l'objet de toutes les manipulations. Les partis ouvriers ne constituent pas non plus des solutions, car leurs chefs finiront toujours par s'attacher au pouvoir. Ils deviendront à terme, eux aussi, des institutions coercitives. Enfin, pour les anarchistes, la doctrine révolutionnaire concurrente, le marxisme, apparaît dangereuse. Marx et les siens sont coupables de défendre le rôle directeur d'un parti puissant et de vouloir instaurer un « État socialiste ». Ils veulent fonder ainsi une « bureaucratie rouge » (selon le mot de Bakounine) qui se substituerait à l'État bourgeois et déboucherait inévitablement sur un système autoritaire tout aussi funeste.

Dieu, la religion et l'Église sont le second ennemi de la liberté. Lecteurs de

Feuerbach et de Proudhon, les anarchistes voient en effet dans la religion une mystification anesthésiant les consciences individuelles. Pour la plupart d'entre eux, Dieu n'existe pas. Il est une odieuse création humaine destinée à corrompre les esprits libres et à les enfermer dans les geôles de la superstition et de la vie contemplative. Bakounine est l'un des plus sévères contempteurs de « l'idolâtrie religieuse ». Défenseur d'une philosophie « antithéiste », il estime que toutes les morales établies au nom de Dieu (en particulier le dogme chrétien) affaiblissent la conscience critique. Elles étouffent par conséquent le potentiel révolutionnaire présent dans la société. Le mythe du péché originel, par exemple, n'est destiné qu'à enchaîner l'homme dans une foi de la culpabilité. Il fait croire au fidèle qu'il est sous l'emprise du vice, de l'égoïsme et de la vilenie, alors qu'il est au contraire porté à la générosité et au dévouement.

Pire, la religion n'est pour Bakounine que le prolongement de l'hégémonie de l'État. Historiquement, le christianisme a en effet participé à la construction de la société hiérarchisée, à la centralisation de l'autorité, à la formation d'esprits dociles incapables de prendre conscience des souffrances que le pouvoir lui fait subir (*Dieu et l'État*, 1871). Autorités religieuses et pouvoir politique s'accordent à maintenir la masse dans l'ignorance et dans l'obéissance. Dans les temps modernes, les deux sphères se complètent habilement dans la mesure où elles ont besoin l'une de l'autre pour maintenir leur puissance. Bakounine dénonce, plus avant, le caractère quasi-religieux de l'État. Celui-ci établit sa propre doctrine, cultive son éloignement et son mystère, n'agit que par l'intermédiaire d'un « clergé » (les fonctionnaires) formé et contrôlé par lui.

Enfin, dans la lignée de Proudhon, les anarchistes révolutionnaires condamnent le règne de la propriété privée. Principal fondement du capitalisme, le régime de la propriété est considéré comme le facteur essentiel d'accroissement des inégalités depuis le début du XIX^e s. Il contribue au processus d'accumulation infernale des richesses et maintient la masse dans le dénuement le plus total. Comme l'État et l'Église dans leur sphère, la propriété privée est ainsi l'institution qui, dans le domaine économique, assure la concentration ininterrompue du pouvoir coercitif entre les mains des capitalistes (employeurs, banquiers et financiers). L'industrialisation, à cet égard, a eu un effet désastreux : en favorisant le système de la grande entreprise et en contribuant à la détérioration des conditions de travail des ouvriers, elle a accéléré le déséquilibre des rapports de force entre les détenteurs de la propriété et les travailleurs.

L'aspiration à une fédération universelle de communes indépendantes

Les anarchistes européens ne se contentent pas de dénoncer les institutions en place au nom de l'idéal de liberté. Ils ne se limitent pas non plus à l'exaltation passionnée de l'individu. Engagés dans des débats houleux avec les marxistes, conscients des équilibres politiques au sein de la I^{re} Internationale, soucieux de s'attacher le soutien des représentants ouvriers, les principaux théoriciens anarchistes s'attellent dès la fin des années 1860 à la rédaction d'un ambitieux « projet social » où la conquête de la liberté individuelle apparaît largement déterminée par la reconnaissance d'une société plus égalitaire établie sur des règles de solidarité. De cette manière, ils comptent bien s'emparer de la direction du mouvement ouvrier en Europe.

Les anarchistes se retrouvent autour d'une aspiration commune : engager un processus révolutionnaire pour mettre fin à la domination exercée par les institutions centrales et proposer une nouvelle société pluraliste et décentralisée. Dans le sillage du proudhonisme, ils entendent rompre avec le double carcan de l'État et du système capitaliste en misant sur trois principes majeurs : la responsabilité individuelle ; l'autonomie locale ; l'organisation spontanée des rapports sociaux. C'est à cette triple condition qu'il est possible, selon eux, de la réaliser la justice sociale. La nouvelle société suit ainsi un modèle « fédératif » : seule une fédération universelle de communautés libres est en mesure d'une part de protéger la liberté des individus et des « groupes naturels » (unis par des affinités culturelles ou des intérêts économiques communs) et, d'autre part, d'encourager la coopération et la solidarité humaine dans les échanges économiques et sociaux.

Les deux principaux théoriciens du mouvement, Bakounine et Kropotkine, s'opposent néanmoins sur le type de fédération à promouvoir. La doctrine élaborée par Bakounine domine la pensée anarchiste de la fin des années 1860 au début des années 1880. À la tête du courant dit « anti-autoritaire », Bakounine défend un modèle fédéral qu'il nomme le « collectivisme » (*Fédéralisme, socialisme et antithéologie*, 1872). Délaissant certaines interprétations du « mutuellisme » proudhonien (notamment l'intérêt porté par ce dernier à la petite propriété foncière et à l'artisanat), il imagine une société fondée sur l'association « libre et spontanée » de « communautés ». Hostile à tous les mécanismes créant des centres de pouvoir, il dénonce les modèles d'inspiration communiste : « je déteste le communisme parce qu'il est la négation de la liberté et que je ne puis rien concevoir d'humain sans la liberté ; je ne suis point communiste parce que

le communisme concentre et fait absorber toutes les puissances de la société dans l'État » (*Œuvres complètes*, I). Il apparaît en conséquence nécessaire, pour Bakounine, que le rapprochement des volontés s'opère uniquement au niveau local, non à celui de l'État. Cela suppose qu'il n'y ait ni hiérarchie entre les différentes communautés ni système centralisé d'organisation des échanges. Sur le plan politique, les communautés doivent disposer d'une large autonomie et se fédérer librement les unes aux autres. Sur le plan économique, elles doivent interdire la propriété privée et établir en leur sein un régime de propriété collective.

Kropotkine, de plus de trente ans son cadet, incarne la nouvelle génération qui, vers le milieu des années 1870, prend ses distances avec les « bakouninistes » (*Paroles d'un révolté*, 1885). Soutenu par le jeune Erico Malatesta et par l'ancien communard Élisée Reclus, Kropotkine est favorable, comme Bakounine, à une association libre de communes et de groupes fédérés. Mais à la différence de son aîné, il défend le modèle du « communisme libertaire » (dit encore « anarcho-communisme ») qu'il entend établir sur des bases scientifiques. Celui-ci entreprend non seulement de collectiviser tous les moyens de production (au niveau des associations de producteurs), mais aussi de réguler collectivement la consommation par un système de distribution des biens tenant compte des besoins exprimés dans les différents groupes. Très attentif au bien commun et à la solidarité, Kropotkine condamne sévèrement toutes les démarches qui, selon lui, sont trop individualistes.

La violence : une doctrine, un mode d'action

On le voit, si l'anarchisme révolutionnaire entend détruire les fondements de l'autorité, il ne conduit pas à l'exaltation lyrique de l'individu, à la glorification de son énergie et de sa force héroïque. La libération totale de l'homme n'est possible que dans une société privilégiant la solidarité sociale. En revanche, la rupture avec le despotisme de l'État étant impossible par la négociation, elle implique clairement un soulèvement révolutionnaire conduit à l'échelle internationale.

À ce titre, Bakounine et Kropotkine sont les premiers à défendre le rôle de l'instinct chez l'homme, sa tendance naturelle à la liberté, l'importance de sa spontanéité, autant de qualités qui l'incitent à se révolter contre toutes les formes d'oppression. Dans le même temps, les deux activistes font confiance à l'intervention directe des masses pour engager le mouvement révolutionnaire

international. Ils justifient ainsi la pratique de la violence partout où elle est nécessaire pour affaiblir les gouvernements nationaux et préparer les consciences à l'imminence de la révolution.

D'une manière plus générale, la mouvance anarchiste du XIX^e s. milite en faveur de la « propagande par le fait ». Ce mode d'action révolutionnaire prône l'action directe, l'assassinat, le terrorisme organisé. Ses principaux théoriciens (Kropotkine et Malatesta) pensent que la violence est une arme bien plus efficace que n'importe quelle tribune politique : « la Révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite [...], tout est bon pour nous qui n'est pas la légalité », écrit Kropotkine (*Le Révolté*, 25 déc. 1880). La raison d'un tel radicalisme est simple : selon les anarchistes, les gouvernements ont toujours opposé une sourde indifférence à toutes les demandes sociales. Ils pratiquent la répression contre les mouvements qui ne se plient pas à leur autorité. Ils endorment le peuple par les débats parlementaires. Les anarchistes n'hésitent pas, en conséquence, à bafouer les lois et, pour échapper à la justice, à changer régulièrement de pays. Ils alternent l'agitation clandestine, la participation à des sociétés secrètes, les actions spectaculaires et les attentats, les procès retentissants et les séjours en prison, les fuites et les exils forcés.

C'est au sein de la Commune de Paris que les « bakouninistes » (comme Élisée Reclus) trouvent un premier terrain d'action, aux côtés des « proudhoniens » (avec lesquels ils partagent le projet fédératif), des « blanquistes » (dont ils refusent l'idée de dictature ouvrière), des « internationalistes », des « radicaux » ou des « jacobins ». L'échec de la Commune, leur exclusion de la I^{re} Internationale (1872) et le faible succès de leurs thèses conduisent plusieurs groupuscules, dans les années 1880, à choisir le terrorisme comme mode d'action politique. Les plus déterminés (comme Ravachol ou Auguste Vaillant en France) participeront à la grande vague d'attentats de la fin de siècle. Le président de la République française Sadi Carnot (1894), l'impératrice Élisabeth d'Autriche (1898), le roi d'Italie Humbert 1^{er} (1900) ou le président des États-Unis McKinley (1901) tomberont sous les balles anarchistes.

Malgré la violence des actes, la propagande par le fait échoue. Le spontanéisme défendu par les anarchistes français empêche la structuration d'un véritable mouvement politique international. L'« Internationale noire », créée par Reclus, Kropotkine et Malatesta, ne parvient pas à fédérer tous les groupes. Elle s'évanouit entre 1881 et 1883. Les anarchistes doivent également subir la répression des gouvernements. En 1894, la France n'hésite pas à voter des « lois

scélérates » suspendant des libertés publiques afin de réprimer l'agitation anarchiste après le meurtre de Sadi Carnot. Enfin, la pratique de la violence aveugle est rapidement confrontée au désaveu de l'opinion publique. De nombreux anarchistes choisissent alors de se tourner vers le syndicalisme qui apparaît comme un mode d'action ouvrier en plein essor.

4. De l'anarcho-syndicalisme au syndicalisme révolutionnaire

Au cours des années 1890, les milieux syndicaux français, espagnols et italiens subissent l'influence de la doctrine anarchiste. Dans ces pays, la formation de syndicats « révolutionnaires » s'explique largement par la faible ouverture du système parlementaire et, notamment, par les défaites électorales des leaders socialistes. En France, les souvenirs laissés par la révolution manquée de 1848, par la répression sanglante des communards et par l'incapacité des ouvriers à se faire élire dans les assemblées, poussent les représentants du prolétariat à condamner d'un bloc la « démocratie parlementaire » et à se tourner vers l'action syndicale.

Les bases de l'anarcho-syndicalisme : refus du politique et stratégie d'action directe

L'anarcho-syndicalisme n'abandonne pas l'objectif révolutionnaire, même si l'idée d'une révolution *politique* est désormais écartée. L'ambition est désormais de combattre le capitalisme sur son propre terrain, celui de l'entreprise. Elle est de lutter plus efficacement contre l'exploitation des travailleurs par des « actions directes » menées sur le lieu de travail, dont les deux objectifs sont la lutte contre l'exploitation du travail (négociations avec les employeurs, blocage des machines, piquets de grèves) et la solidarité entre travailleurs (mise en place de sociétés de secours mutuel, de coopératives de consommation et de caisses de retraites). Le syndicat est considéré, à cet égard, comme le meilleur instrument de mobilisation de la classe ouvrière : organisation séparée, autonome, enracinée dans le monde économique, il permet aux ouvriers d'éviter de se fourvoyer dans les luttes idéologiques stériles et de se concentrer sur des objectifs concrets.

Les anarcho-syndicalistes revendiquent une conception « apolitique » du mouvement ouvrier. Condamnant en bloc « l'ordre parlementaire bourgeois », ils refusent tout rapprochement avec les mouvements socialistes qui cherchent à

jouer le jeu de la démocratie électorale. Ils reçoivent à cet égard l'appui de nombreux anarchistes qui, désappointés par la violence des groupuscules libertaires des années 1890, reportent leurs ambitions révolutionnaires sur l'action syndicale. Contre l'État autoritaire, contre les chambres parlementaires noyautées par la bourgeoisie, les syndicats sont vus comme les seules « associations libres de travailleurs » capables d'agir au plus près des réalités locales et de bloquer le système capitaliste à la base.

La voie anarcho-révolutionnaire séduit essentiellement les milieux ouvriers de l'Europe méridionale. Dans les régions industrielles d'Italie du Nord, elle inspire de nombreux dirigeants syndicaux jusqu'à la Première guerre mondiale. Son principal avocat est Antonio Labriola qui, tout en étant marxiste, considère que le syndicalisme indépendant est adapté à la spontanéité de l'action révolutionnaire et s'accorde à la structure économique de l'Italie. L'anarcho-syndicalisme est également défendu en Espagne (notamment en Catalogne) au sein de la toute nouvelle Confédération nationale des Travailleurs. Il continuera d'être revendiqué par les mouvements ouvriers jusqu'à la fin de la guerre d'Espagne et la victoire de Franco (1939).

Mais c'est en France que les organisations ouvrières sont les plus sensibles aux thèses anarcho-révolutionnaires. Dans les années 1890, les bourses du travail et les premiers syndicats officiels (créés après la loi Waldeck-Rousseau de 1884 qui reconnaît la liberté syndicale) en défendent les principaux arguments : l'autonomie des organisations ouvrières à l'égard des formations politiques ; l'action directe dans l'entreprise ; la décentralisation du mouvement prolétarien. Fernand Pelloutier (1867-1901) est l'un des principaux inspirateurs de cette doctrine. Ancien « guesdiste » devenu partisan d'un « socialisme libertaire », inlassable propagandiste, personnage clé de l'unification des bourses du travail (1894), il est hostile à toutes les médiations politiques et voit dans la stratégie de la « grève générale » le meilleur moyen de saper les bases du capitalisme. Il reste que pour de nombreux dirigeants ouvriers, les thèses anarcho-syndicalistes permettent difficilement de forger l'unité de la classe ouvrière. Tout en restant une source d'inspiration du syndicalisme, elles se fondent progressivement dans une tradition syndicale plus intégratrice : le « syndicalisme révolutionnaire ».

Vers le syndicalisme révolutionnaire

Influent en France à l'orée du xx^e s., le syndicalisme révolutionnaire reprend les grands axes de l'anarcho-syndicalisme : la séparation de la classe ouvrière du

reste de la société, l'indépendance à l'égard des partis politiques, le refus des compromis avec l'État et surtout la stratégie d'action directe. Néanmoins, il n'entend plus maintenir la référence ambiguë à l'anarchisme (qui a servi de socle idéologique aux groupuscules libertaires les plus violents). De plus, l'idée de créer des instances nationales (plus ou moins centralisées) finit par s'imposer. En effet, les principaux leaders syndicalistes se prononcent en faveur d'une organisation « confédérale », tout en choisissant des structures qui assurent une importante autonomie à « la base ».

La tendance dite « révolutionnaire » devient le principal courant du syndicalisme français. Elle s'épanouit au sein de la première centrale syndicale, la Confédération générale du Travail (CGT), née de la fusion progressive des bourses du travail et des fédérations syndicales (1895-1902). Si le groupe « libertaire » de Pelloutier en est le principal animateur jusqu'en 1902, plusieurs tendances tentent d'en prendre le contrôle dans les années qui suivent : socialistes « réformistes » (courant modéré se déclarant apolitique), « guesdistes » (révolutionnaires prônant le rapprochement avec les formations politiques socialistes) et « syndicalistes révolutionnaires » (courant partisan de l'action directe, hostile à toute alliance avec des groupes politiques). Ce n'est qu'au Congrès d'Amiens de 1906 que ne s'impose ce dernier courant animé par Victor Griffuelhes. La motion majoritaire du congrès, plus connue sous le nom de « Charte d'Amiens », devient le texte de référence du syndicalisme français. Sans condamner la création récente d'un parti socialiste unifié (la SFIO, créée en 1905), la Charte défend clairement la liberté de conscience dans le domaine politique et en appelle explicitement aux actions de blocage dans les entreprises.

Georges Sorel, théoricien de la violence expropriatrice

Le syndicalisme d'action directe reçoit en 1908 un appui de taille en la personne de Georges Sorel (1847-1922). Polytechnicien, Sorel est resté ingénieur des Ponts et Chaussées jusqu'à l'âge de 45 ans. Convaincu de la nécessité de provoquer un vaste mouvement de « régénération » de la société, confiant dans la spontanéité du prolétariat et dans sa force révolutionnaire pour accomplir cette tâche, il décide de s'engager dans le combat socialiste en 1892. Il se consacre dès lors à l'écriture et à l'activité politique, sans pour autant accepter de responsabilités dans un mouvement particulier. Dans les premières années de son engagement, il noue des liens avec des intellectuels modérés, comme le philosophe italien de la liberté Benedetto Croce ou le dirigeant social-

démocrate allemand Eduard Bernstein. Il n'en appelle pas moins à un sursaut révolutionnaire, justifié selon lui par les dévoiements intolérables de la société moderne.

Ses écrits condamnent le rationalisme scientifique. Sorel s'en prend notamment au pouvoir qu'ont acquis les savants dans la société. Ces derniers agissent au nom d'une science qu'ils croient vraie, alors qu'elle est une construction de l'esprit qui éloigne les hommes de la vie naturelle. Sorel dénonce également, à la même époque, la décadence de la société européenne : celle-ci a sombré dans le culte du plaisir et de la consommation, alors qu'initialement elle était tout entière tournée vers le travail et le combat. Il fustige avec virulence l'immoralité des élites bourgeoises qui ont contribué à l'effondrement des valeurs ancestrales et à l'enlisement de la société dans la corruption et la vie artificielle.

En 1898, sa pensée politique marque un tournant. S'appuyant sur les thèses de Proudhon (dont il adopte les idées sur la décentralisation et l'autogestion) et de Marx (dont il admire l'approche pragmatique de la révolution), il renvoie alors dos-à-dos le libéralisme bourgeois et le réformisme démocratique. Il condamne alors la tentation ouvrière d'intégrer la vie politique parlementaire et bâtit une doctrine de l'action syndicale révolutionnaire (*L'avenir socialiste des syndicats*, 1898). Il collabore à diverses publications marxistes puis, en 1905, fonde la revue *Le mouvement socialiste* qui devient la voix du syndicalisme révolutionnaire.

En 1908, Sorel publie des *Réflexions sur la violence* qui constituent le principal soutien à la stratégie de l'action directe prônée par la CGT. Il y défend le principe de l'autonomie du prolétariat, seule classe à pouvoir mettre un terme à la décadence morale de la société. Il y fustige la vie démocratique, en particulier le parlementarisme dont les règles éloignent avec mépris le peuple des institutions représentatives. Affirmant, à la suite de Gustave Le Bon, que les foules s'engagent « spontanément » dans la protestation sociale lorsqu'elles sont poussées par les émotions, il souhaite faire des idées socialistes de véritables « mythes » structurant la mobilisation révolutionnaire. Les mythes ne sont pas, selon lui, de simples récits utopiques évoquant un monde meilleur. Ils sont les véritables ressorts de l'action collective, capables de mobiliser les forces du prolétariat, de rendre les travailleurs plus combattifs et de donner un sens moral à leurs actes.

Enfin, Sorel fait l'apologie de la violence, seule méthode d'action contre la classe bourgeoise. « Non seulement la violence prolétarienne peut assurer la révolution future, mais encore elle semble être le seul moyen dont disposent les

nations européennes, abruties par l'humanitarisme, pour retrouver leur ancienne énergie » (*Réflexions...*, II). En conséquence, « la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est réservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux intellectuels qui ont embrassé la profession de penser pour le prolétariat [...] C'est à la violence que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne » (IV). Dans la lutte révolutionnaire, la grève générale, en particulier, lui apparaît être la meilleure voie pour contrer le capitalisme.

L'exaltation de l'action spontanée, le dédain affiché envers les intellectuels, l'antiparlementarisme viscéral de Sorel vont dans le sens de l'extrême gauche révolutionnaire. Mais ces trois positions rapprochent aussi dangereusement l'écrivain français des théories de l'extrême droite. Dans les années qui précèdent la guerre, devenu pessimiste à la suite de l'échec des grandes manifestations ouvrières de 1908, Sorel sympathise avec des membres de l'Action française. Il rompt néanmoins avec eux en 1914, considérant que le monarchisme, par sa politique réactionnaire, n'est pas en prise avec l'action révolutionnaire. L'ambiguïté des positions soréliennes subsiste au lendemain de la guerre. L'écrivain français s'enthousiasme pour la révolution bolchevique d'octobre 1917, estimant que les « soviets » incarnent désormais le mouvement ouvrier (*Plaidoyer pour Lénine*, 1920). Au même moment, les intellectuels nationalistes italiens, proches de Mussolini, voient chez lui l'un des principaux inspirateurs du fascisme.

Les limites de la voie révolutionnaire

Le syndicalisme révolutionnaire exerce une influence en Italie et en Espagne au début du xx^e s. En revanche, il n'atteint pas les pays d'Europe du nord. Le trade-unionisme anglais a depuis longtemps (1868) opté pour un socialisme « travailliste » de tendance réformiste, attaché à la légalité constitutionnelle et allié du Parti libéral durant les années 1870-1880. Dans les années 1890, le rejet du « légalisme », les appels à la violence et le renforcement du syndicalisme ne conduisent pas, comme en France, à l'édification d'une doctrine prônant l'autonomie du prolétariat. Les échecs successifs, au contraire, incitent de plus en plus de syndicalistes à faire le choix de l'engagement politique. C'est ainsi que se multiplient les candidatures politiques qui donneront naissance, en 1906, à la formation du Parti travailliste anglais.

En Allemagne, le mouvement ouvrier est placé dès les années 1870 sous

l'influence du parti social-démocrate. À l'inverse de l'Angleterre, le syndicalisme unitaire se constitue en 1892 dans le sillage du parti. Il s'engage dès lors dans la voie réformiste et vise l'amélioration de la législation sociale. Le modèle social-démocrate s'étend dans les mêmes années à la plupart des pays de l'Europe du nord. En Suède, en Norvège, au Danemark, aux Pays-Bas ou en Belgique, les organisations syndicales se rassemblent derrière de grands partis ouvriers qui entendent se présenter aux élections et participer à la vie parlementaire.

En France, le syndicalisme révolutionnaire est triomphant entre 1905 et 1908. Il assure à la CGT une croissance rapide de ses effectifs. Néanmoins, la justification de la violence inquiète rapidement le gouvernement, alors même que l'affaire Dreyfus (1898-1906) vient de diviser la nation. Les grèves des années 1906-1908 sont très durement réprimées. Le syndicalisme d'action directe ne s'en relèvera pas. À la veille de la guerre, le monde ouvrier se retrouve considérablement affaibli. Au début des années 1920, la CGT abandonne implicitement les thèses de la Charte d'Amiens. Déchirée par les débats houleux entre socialistes réformistes et communistes, elle sera conduite à la scission en 1922 (comme l'avait fait la SFIO deux ans avant elle, au Congrès de Tours).

Section 3

Du marxisme révolutionnaire au réformisme : les socialismes en débat

La pensée socialiste rassemble une très grande diversité de sensibilités. Non seulement elle évolue dans le temps en prise avec les grands événements historiques et avec les cycles économiques internationaux, mais elle prend des formes très différentes selon les expériences nationales (travailleursisme en Grande-Bretagne, coexistence des tendances réformistes et révolutionnaires en France et en Italie, social-démocratie en Allemagne ou en Scandinavie, marxisme-léninisme en Union Soviétique). Néanmoins, dans la très grande variété de mouvements et de doctrines, il est possible d'identifier deux sensibilités politiques bien distinctes qui renvoient directement aux stratégies adoptées pour défendre les intérêts de la classe ouvrière. La première fait le choix de l'action révolutionnaire. Les partis qui revendiquent ce choix entendent briser l'ordre bourgeois et instaurer une société radicalement nouvelle à l'issue d'un soulèvement général du prolétariat. Ils trouvent dans la pensée de Marx une inépuisable source d'inspiration. La seconde tendance poursuit théoriquement les mêmes objectifs : l'avènement d'une société égalitaire et sans classes. Sur le plan idéologique, elle ne rompt pas explicitement avec l'idée de révolution. Mais elle choisit dans les faits une stratégie de réforme des institutions démocratiques. Les partis qui choisissent cette orientation acceptent de participer au système parlementaire. Ils font le pari qu'ils peuvent prendre pied dans les parlements nationaux par la voie électorale et y faire pression pour infléchir les politiques gouvernementales. Ces deux sensibilités naissent dans les grands partis ouvriers à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e s., à un moment où la pensée marxiste s'impose comme la référence incontournable de la pensée socialiste.

§ 1. LE « SOCIALISME SCIENTIFIQUE » DE MARX ET ENGELS

Condamnée par Proudhon dans les années 1850-1860, attaquée par les anarchistes dans les années 1870-1880, contestée par les tenants d'un socialisme réformateur (en Angleterre, en Allemagne, puis en France), désavouée par les partisans de l'autonomie syndicale dans les années 1890-1900, la théorie qu'édifie Karl Marx entre 1848 et 1883 semble survivre à toutes les mises en causes doctrinales et à toutes les épreuves politiques de la fin du siècle. En quelques décennies, son « socialisme scientifique » inspire une grande partie des dirigeants du monde ouvrier et des intellectuels révolutionnaires. La cohérence de la démonstration, le lien qu'elle établit entre l'explication théorique de l'exploitation capitaliste et la *praxis* révolutionnaire (la mise en œuvre concrète de la révolution), la violence de sa condamnation du capitalisme, les défaites des tendances concurrentes (au sein des deux premières Internationales) contribuent à faire de la pensée marxiste, en quelques décennies, une véritable « théologie de la révolution » pour de nombreux responsables socialistes.

Le marxisme est la pensée la plus influente du xx^e s. puisqu'elle inspire des expériences nationales, débouche sur la formation de régimes inédits (l'Union soviétique, les démocraties « populaires » en Europe, les communismes asiatiques ou africains...), au point de conduire à la formation d'un ordre mondial bipolaire entre 1947 et 1989. Sa diffusion dans l'Europe industrialisée, comme dans des pays en développement, s'exerce au prix d'interprétations idéologiques nombreuses cherchant à adapter la théorie initiale de Marx aux équilibres socio-économiques de chaque pays (société agraire ou industrielle), à son organisation institutionnelle (structure de l'État, poids de la société civile, rôle des institutions religieuses et de l'armée) ou encore à son contexte politique immédiat (guerre civile, décolonisation, menace extérieure, influence des grandes puissances, etc.). Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre le marxisme-léninisme, le maoïsme, les doctrines de libération nationale en Afrique, le castrisme, la rhétorique des

Khmers rouges au Cambodge ou l'eurocommunisme italien ? Pas grand-chose si ce n'est la référence commune à la vulgate idéologique marxiste. La pensée de Marx a dû également être réinterprétée au fur et à mesure des évolutions du capitalisme, marqué au xx^e s. par l'extension du rôle économique de l'État et par l'élargissement continu des marchés. L'influence du marxisme est donc déterminante dans le temps comme dans l'espace, mais elle implique fatalement une dénaturation des thèses contenues dans *Le Capital*, le principal ouvrage du philosophe allemand.

Lorsque le jeune Marx (1818-1883) formule ses premières thèses sur la société capitaliste, dans les années 1840, l'Europe est encore très inégalement touchée par le mouvement d'industrialisation. C'est en France, à partir de 1843, qu'il découvre la pauvreté. Il y prend conscience de la déchéance économique et morale du monde ouvrier. Alors qu'en Prusse, l'économie demeure essentiellement agricole et reste étroitement contrôlée par une aristocratie foncière (les « junkers ») alliée à une bourgeoisie encore embryonnaire, la société française est à l'inverse soumise à une transformation rapide de ses structures économiques et sociales. La bourgeoisie libérale, présente dans les grandes villes, prend une part active dans le développement du commerce, de la banque et de l'industrie manufacturière. Elle domine la vie politique depuis 1830. Les ouvriers français sont aussi beaucoup plus nombreux qu'ailleurs (à l'exception de l'Angleterre). Ils forment une classe sociale qui s'étend irrésistiblement avec le développement de l'économie industrielle. Ils constituent déjà une force révolutionnaire capable de résister aux employeurs qui les exploitent. Marx observe toutefois que les travailleurs restent très isolés malgré leur nombre. Ne percevant pas encore les intérêts communs qui les unissent, ils sont incapables de s'organiser pour lutter efficacement contre le système capitaliste.

L'objectif de Marx, dès lors, est de forger une théorie sociale capable de mobiliser les masses. Il entend participer ainsi à la formation de la conscience ouvrière et inciter les prolétaires à se révolter contre la société qui les maintient en servitude. À Paris, Marx côtoie des intellectuels révolutionnaires qui lui font connaître le saint-simonisme et l'initient à la pensée socialiste française. Mais c'est à Bruxelles qu'il fait la rencontre décisive de Friedrich Engels (1820-1895). Celui-ci incite Marx à militer dans des cercles révolutionnaires animés par des ouvriers français et des exilés politiques allemands. Il le fait adhérer à la Ligue des Justes, qui deviendra en 1847 la Ligue des communistes. L'influence des deux hommes ne tarde pas à se manifester. Ils font adopter à la Ligue une nouvelle devise : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! ». Ensemble, ils

rédigent le *Manifeste du parti communiste* (févr. 1848), publié quelques jours avant les journées révolutionnaires qui mettront fin à la monarchie de Juillet. Le *Manifeste* est un texte de compromis entre les divers courants de la Ligue. Il n'en définit pas moins les fondements d'une nouvelle doctrine politique, exposant le principe du « matérialisme historique », l'idée de la « lutte des classes » et l'appel à la révolution prolétarienne.

A. Matérialisme historique, analyse dialectique et économisme critique

La philosophie marxiste est en germe dans le *Manifeste*. Elle sera sans cesse approfondie jusqu'à former un ensemble systématique et cohérent. Elle rassemble une interprétation de l'histoire générale des sociétés, une analyse critique du système capitaliste, des propositions concrètes destinées à organiser le mouvement révolutionnaire ainsi que la définition de la société post-révolutionnaire. L'élaboration théorique du marxisme ne sera jamais dissociée, à cet égard, de la stratégie politique destinée à renverser la société bourgeoise. L'explication des « lois » de l'histoire et l'analyse du capitalisme n'ont pour Marx qu'un seul objectif : aider les prolétaires à conquérir le pouvoir. L'ensemble des thèses marxistes est réuni dans une somme en trois volumes : *Le Capital* (le premier livre paraît en 1867 ; les deux autres sont publiés par Engels en 1885 et 1894, après la mort de Marx). Ces thèses s'appuient sur quelques grands postulats qui, pour la plupart, trouvent leur source dans les premières lectures du philosophe.

1. Le matérialisme historique

Marx et Engels se méfient beaucoup des jugements de valeur. Pour eux, aucune théorie sociale qui se veut « scientifique » ne peut raisonnablement s'appuyer sur des croyances et des opinions. L'analyse de la société implique de saisir les réalités en mouvement, telles qu'elles prennent forme concrètement dans les rapports sociaux, et non de s'attarder sur les pensées, les valeurs et les idées qui animent les esprits. Contrairement aux « utopies sociales » qui s'appuient sur un raisonnement moral et sont en quête d'une société idéale qui

n'a rien de commun avec la réalité, contrairement aux philosophies « idéalistes » (celles de Kant et de Hegel) qui élèvent la raison et l'esprit au-dessus de l'expérience et des connaissances sensibles, la « vraie » philosophie implique selon eux de saisir les dynamiques « matérielles » qui structurent la société en profondeur.

Le matérialisme de Marx et Engels s'inspire des thèses de leur contemporain Ludwig Feuerbach (1804-1872). Ce dernier dénonce l'asservissement des hommes par la religion. Pour lui, les êtres humains, conscients de leur faiblesse, ont toujours cherché à voir en Dieu l'incarnation sublimée de leur existence imparfaite. La foi ne serait donc que le résultat d'un sentiment d'impuissance, une tentative infructueuse, pour les hommes, d'oublier leur existence terrestre. La foi leur permettrait de se détourner de leur condition humaine en se projetant sur une figure transcendantale parfaite : Dieu. Cette figure n'est pas réelle ; elle est du domaine de l'imagination. Marx et Engels reprennent ce raisonnement et défendent un postulat analogue. Pour eux, seule l'existence « matérielle » (c'est-à-dire l'existence liée à la matière, par opposition à la conscience, à l'esprit ou aux idées) est bien réelle. Les idées n'ont pas d'existence en soi. Elles ne sont que des créations de l'esprit humain. Elles ne sont que des « reflets » du monde matériel. « Ce n'est pas la conscience qui détermine l'existence, mais l'existence qui détermine la conscience » affirment Marx et Engels, en 1845-46, dans *L'Idéologie allemande*.

Les deux auteurs, toutefois, ne se contentent pas de réfléchir à la condition humaine. Ils élargissent le raisonnement matérialiste à l'explication des dynamiques de l'Histoire. Pour eux, le mouvement historique, c'est-à-dire l'ensemble des lois qui guident l'évolution et le développement des sociétés, est déterminé par le jeu des forces matérielles. Il est guidé en particulier par les forces économiques (elles-mêmes liées à l'état des savoir-faire et des techniques). Si l'on suit cette idée, la compréhension des changements dans la société implique clairement de rendre compte des caractéristiques concrètes qui distinguent chaque période historique. Cette perspective est valable, en particulier, pour comprendre l'organisation politique de la société : « Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'État ne peuvent être compris ni par eux-mêmes ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain. Ils prennent racine dans les conditions matérielles d'existence » écrit Marx en 1859 (*Contribution à la critique de l'économie politique*).

2. La lutte des classes, moteur de l'histoire

L'originalité de la thèse marxiste est de recourir à la méthode dialectique pour démontrer la validité du matérialisme historique. La méthode consiste à examiner la société comme une réalité en mouvement, une réalité qui se transforme constamment sous le jeu de ses propres contradictions. L'idée de Marx est la suivante. À chaque « étape » de l'Histoire, la société est traversée par des « contradictions sociales » fondamentales. Lorsque ces contradictions deviennent trop fortes, elles finissent par déclencher une crise majeure qui provoque le passage à un nouvel état plus stable. Cependant, avec le temps, apparaît nécessairement une nouvelle contradiction fondamentale. Celle-ci se renforce et, à un moment donné, doit inévitablement être dépassée. L'Histoire est ainsi une succession de phases où la tension entre les forces contraires est à chaque fois résolue par le passage à une nouvelle étape. L'analyse dialectique est empruntée au philosophe allemand Hegel. Mais alors que Hegel applique la dialectique à la marche des idées (qui est considérée par lui comme la force qui dirige l'Histoire), Marx estime que les contradictions s'exercent dans la réalité sensible, entre des groupes sociaux dont les intérêts s'opposent.

Ainsi se dessine la thèse de la lutte des classes : « L'histoire de la société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des classes [...] guerre ininterrompue, tantôt dissimulée, tantôt ouverte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes » (*Manifeste du parti communiste*). Chaque période de l'histoire est en effet marquée, selon Marx, par une opposition frontale entre une classe dominante qui détient les richesses et dirige la société, et une (ou plusieurs) classe(s) dominée(s), opprimée(s) et exploitée(s). La lutte des classes est donc le moteur de l'Histoire. Elle a opposé successivement hommes libres et esclaves, patriciens et plébéiens, seigneurs et serfs, maîtres de jurande et compagnons. À la fin de l'Ancien régime, la société a été dominée par l'aristocratie terrienne. Au début du XIX^e s., la bourgeoisie a réussi à prendre la direction de la société. Devenue la classe dominante, elle exploite désormais les travailleurs grâce à la détention des capitaux et des moyens de production industriels. Dès lors, se dessine un nouvel antagonisme de classe entre la bourgeoisie et le prolétariat. Cet antagonisme, selon Marx, conduira inexorablement à l'affrontement et, lorsque le rapport de force se sera inversé, la classe ouvrière se soulèvera pour mettre fin à l'oppression dont elle est victime. Elle sera le fer de lance d'une nouvelle révolution. À cet égard, Marx considère le stade du capitalisme comme la dernière phase de la lutte des classes. En effet, une fois la société capitaliste abattue, l'application du communisme permettra selon lui le passage à l'ultime étape de l'Histoire : la « société sans classe », société égalitaire où toutes les

formes de domination auront disparu.

3. La détermination économique des rapports sociaux : infrastructure et superstructure

Le matérialisme historique de Marx accorde une place centrale à l'économie dans l'analyse des rapports sociaux. C'est là sans doute la marque la plus décisive de l'influence qu'exerça Proudhon sur la pensée du jeune philosophe allemand avant que les deux hommes ne se brouillent. Marx ne sombre pas dans un « économisme » étroit : ses analyses tiennent compte de nombreux éléments politiques, sociaux et culturels propres aux histoires nationales. Mais il considère que la transformation de la société est commandée par l'évolution des techniques et, plus précisément, par les rapports de production liés à ces techniques.

Dans cette perspective, Marx distingue deux niveaux de la société bien distincts. Le niveau de « l'infrastructure » économique est décisif. Il désigne l'ensemble des forces productives et des rapports de production. Il constitue la structure fondamentale sur laquelle s'établissent les rapports sociaux. C'est lui qui conduit à la formation de classes sociales antagoniques (séparant celle qui capte l'ensemble des richesses disponibles et celle qui n'a que sa force de travail à offrir). Le niveau de la « superstructure », quant à lui, n'est que le prolongement visible des structures économiques. Il correspond à l'ensemble des institutions et des idéologies dans les domaines politique, juridique, moral, philosophique, religieux ou artistique. Ces institutions et idéologies ne font que refléter l'état des rapports sociaux déterminé par l'infrastructure.

Suivant cette conception, Marx précise que l'État, comme institution, prolonge les rapports de domination entre classes. Il n'est qu'un instrument utilisé par la bourgeoisie pour consolider et légaliser sa domination sur les classes opprimées. Marx précise également que les idées, les croyances et les doctrines dominantes — autrement dit l'ensemble de la « conscience sociale » fixée par les normes politiques, juridiques, morales, etc. — ne sont que des « ruses » et des « mystifications » qui permettent de masquer la domination de classe sous l'apparence de l'abstraction et de l'universalité. « Les idées dominantes sont les idées de la classe dominante » résume-t-il (*Thèses sur Feuerbach*, 1845). À cet égard, Marx dénonce « l'idéologie bourgeoise » qui cautionne la domination sociale des détenteurs du capital. Forcée en 1789 par les députés révolutionnaires, cette idéologie défend une philosophie de la liberté et de son corollaire, la propriété privée. Elle n'accorde aucune place à la solidarité.

Elle n'a d'autre but que de justifier le pouvoir arbitraire des plus riches. Marx note ainsi dans *La question juive* (1844) : « aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse [...] l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé ».

4. La succession des phases de l'histoire : la contradiction entre forces productives et rapports de production

Selon Marx, à chaque système économique correspond une structure de domination. Chaque système constitue également une phase de l'Histoire. Le passage d'un système à un autre s'explique par des raisons économiques que Marx ramène à une contradiction entre deux éléments de l'infrastructure : les forces productives et les rapports de production.

Les « forces productives » sont, dans le vocabulaire marxiste, tous les moyens utilisés pour produire des biens : elles regroupent à la fois la force de travail disponible (la main d'œuvre) et les procédés de production, eux-mêmes liés à l'état des sciences et des techniques. Élément particulièrement important : les forces productives évoluent dans le temps sous le coup de l'innovation et des découvertes scientifiques.

Les « rapports de production » renvoient à l'organisation choisie par les hommes, à chaque phase de l'histoire, pour mettre en œuvre les forces productives. Ils désignent le régime de la propriété (notamment celle des moyens de production), la division sociale du travail (la répartition des tâches entre classes) et les modes de distribution des richesses. Liés aux intérêts de classe, les rapports de production sont forcément inégalitaires : ils traduisent clairement les écarts de pouvoir dans la société.

Au début de chacune des phases de l'Histoire, les forces productives et les rapports de production coïncident. Ils se reflètent l'un l'autre et forment ainsi un « mode de production » : à un niveau de développement des sciences et des techniques correspond une nouvelle organisation de l'économie. Par exemple, dans la nouvelle société du XIX^e s., l'apparition des procédés industriels a abouti à de nouveaux rapports de production fondés sur la propriété privée, l'extension des unités de production, l'exploitation de la main d'œuvre peu qualifiée et la concentration des richesses par les détenteurs de l'outil de production. Cet ensemble constitue le mode de production capitaliste.

Avec le temps, se crée une « contradiction » économique, dans la mesure où les rapports de production ont tendance à se figer, alors que les forces productives ne cessent de se développer avec les mutations technologiques et scientifiques. Généralement, cette contradiction n'est pas immédiatement surmontée. Mais elle provoque à terme le passage à une nouvelle phase historique (par l'établissement de nouveaux rapports de production conformes à l'état des forces productives). Ce passage ne s'opère jamais de façon pacifique, car la classe qui profite de l'état antérieur n'a aucun intérêt à y mettre fin. Le dépassement de la contradiction se fait donc par une révolution qui est déclenchée lorsque les conditions objectives de son apparition sont réunies (i.e. lorsque le rapport de force entre la classe dominante et la classe dominée s'inverse). Marx considère à cet égard, que les révolutions ne sont pas de simples « accidents » de l'Histoire : elles sont la conséquence inéluctable des décalages qui séparent les forces productives et les rapports de production à la fin de chaque phase.

C'est ainsi que le philosophe allemand explique la succession de différents modes de production dans l'histoire : le « communisme primitif » (sociétés tribales marquées par des luttes entre hordes), le mode de production « antique » (fondé sur la pratique de l'esclavage), le mode « féodal » (établi sur les règles du servage), le mode « capitaliste » (marqué par le marché libre du travail et par l'appropriation privée des moyens de production par les propriétaires fonciers, puis par les capitalistes). à cette dernière phase historique devrait succéder, à l'issue de la révolution prolétarienne annoncée par Marx, le mode de production « socialiste ».

B. La critique du capitalisme

La dénonciation des conditions d'exploitation du prolétariat, chez Marx, vise un objectif : justifier la visée révolutionnaire du socialisme. Sa critique s'appuie sur un raisonnement essentiellement économique. Elle se double néanmoins d'un regard sociologique sur la misère ouvrière.

1. L'exploitation économique des classes laborieuses et la concentration du capital

L'analyse du capitalisme, pour être « scientifique », nécessite selon Marx une connaissance rigoureuse des lois économiques de la société industrielle. Aussi, c'est à l'aide d'une « théorie de la valeur » que le philosophe allemand entreprend d'étudier les mécanismes de captation des richesses par les détenteurs du capital. Pour lui, la valeur d'un bien ne peut se mesurer exclusivement par la loi de l'offre et de la demande. En effet, une telle loi concourt à l'établissement d'un prix qui ne reflète pas l'effort *réel* produit pour réaliser un tel bien. Selon Marx, la valeur réelle de ce bien doit être définie en fonction de la « quantité de travail » apportée lors de sa fabrication. Marx parle alors de la « valeur d'échange ». Au total, pour qu'un travailleur soit honnêtement rémunéré, il faut que le salaire versé soit au moins égal à la valeur réelle de l'objet qu'il produit.

Or, dans l'analyse marxiste, l'exploitation capitaliste vient du fait que les employeurs versent aux ouvriers une rémunération établie non pas en rapport avec la valeur réelle des produits, mais calculée au plus juste de façon à reproduire la force de travail. En d'autres termes, le salaire est fixé pour que les ouvriers puissent à peine survivre. Il est, en toute logique, inférieur à la valeur réelle des biens qu'ils fabriquent. Pour chaque produit, la différence entre le salaire versé et la valeur réelle du bien constitue une « plus-value » que le capitaliste s'approprie, « confisque », pour accroître son capital. C'est cette confiscation qui est à la base du profit. L'exploitation du prolétariat tient ainsi au fait que l'employeur utilise la force de travail comme une simple marchandise, qu'il ne la rémunère jamais en fonction des richesses réellement produites et qu'il fait subir au travailleur une contrainte de « surtravail » qu'il ne paye pas. Là est le fond de l'exploitation capitaliste.

Soumis à des conditions de travail insupportables, les ouvriers ne parviennent pas à obtenir des salaires décents. Or, constate Marx, ils ne se révoltent pas. Deux raisons peuvent, selon l'auteur du *Capital*, expliquer cette passivité. D'une part, les ouvriers sont abusés par la technique juridique utilisée par les capitalistes : le contrat de travail. Ce dernier isole le travailleur. En effet, en individualisant la relation à l'employeur, il empêche les ouvriers de négocier collectivement les salaires. Cet isolement lié au contrat explique en partie l'absence de « conscience de classe » chez les ouvriers. D'autre part, les capitalistes, pour maintenir un rapport de force inégal avec le prolétariat, s'appuient sur les bataillons de chômeurs qui remplissent les faubourgs des villes. Ceux-ci constituent une « armée de réserve » industrielle dans laquelle les détenteurs de capitaux puisent allègrement pour remplacer les ouvriers qui refusent de se plier à leurs exigences.

Le mode de production explique, pour Marx, la double évolution du système

capitaliste depuis le début du XIX^e s. : la concentration croissante du capital d'un côté, la paupérisation des classes laborieuses de l'autre. Certes, une « classe moyenne » de petits propriétaires subsiste encore au milieu du siècle. Mais elle est vouée à disparaître, car elle est de plus en plus appauvrie par un système concurrentiel où les grandes firmes industrielles et les grands propriétaires fonciers sont en position dominante. Cette classe viendra inexorablement alimenter les bataillons de prolétaires qui peuplent les villes.

Au-delà de l'analyse des « lois économiques » du capitalisme, les écrits de Marx sont enrichis d'observations sociologiques sur la condition sociale des ouvriers. Il y dénonce le « processus d'aliénation » de l'homme par le travail. Selon lui, les prolétaires sont réduits à l'état de marchandise au service du capital : leurs potentialités sont achetées et vendues comme des biens ordinaires. Ils sont transformés en instrument d'accumulation du capital. Dans un tel système, l'acte de travail perd sa finalité première : alors qu'il est censé être pour chaque travailleur une activité créatrice contribuant à l'accomplissement de sa personnalité, il a désormais pour seule finalité le maintien en vie. En d'autres termes, les prolétaires sont les victimes d'un système d'exploitation qui les « déshumanise » et contribue à la dégradation continue de leur « processus vital ».

2. Les crises du capitalisme et le dépérissement de l'ordre bourgeois

Malgré son analyse alarmiste de la condition ouvrière, Marx conserve un grand optimisme dans l'avenir. Il annonce l'imminence d'une grande révolution qui mettra fin à la domination de classe de la bourgeoisie. En effet, si les propriétaires des moyens de production bénéficient temporairement des richesses, le système capitaliste est soumis selon Marx à des « lois » internes qui contribuent à son propre dépérissement.

D'une part, l'écart croissant des richesses entre la bourgeoisie et la masse prolétarisée posera inéluctablement, à terme, un problème de débouchés. La réduction de la demande ne pourra que fragiliser l'ensemble du système productif : les crises de surproduction contribueront systématiquement à éliminer les entrepreneurs les plus faibles, les rejetant du côté du prolétariat.

D'autre part, la société capitaliste sera victime à terme de sa propre dynamique : la concurrence effrénée à laquelle se livrent les entrepreneurs. Celle-ci tendra insensiblement, selon Marx, à provoquer une « baisse

tendancielle du taux de profit », fatale à la classe bourgeoise. En effet, dans le système très concurrentiel de l'offre et de la demande, les employeurs sont contraints de réduire en permanence les coûts de production. Comme ils ne peuvent diminuer constamment les salaires (le « capital variable ») qui atteignent un plancher — car les salaires doivent nécessairement renouveler la force de travail, c'est-à-dire permettre aux ouvriers de survivre — les entrepreneurs sont conduits à rechercher l'accroissement de la compétitivité de leur entreprise en investissant massivement dans les machines et la technique (le « capital constant »). La hausse continue de ce capital constant dans les coûts de production a pour conséquence directe une baisse du taux de profit.

$$\text{Taux de profit} = \frac{\text{Plus-value}}{\text{Capital constant [machines] + Capital variable [salaires]}}$$

Les entrepreneurs considèrent généralement que cette baisse est momentanée. Dans les faits, cependant, l'intensité de la concurrence les oblige à investir continuellement en capital constant, repoussant toujours plus loin l'espoir de rétablir le profit. Dans ce processus où le rôle des machines est de plus en plus important, la part du travail humain devient de plus en plus négligeable. Or, on l'a vu, c'est sur la rémunération du travail que les entrepreneurs réalisent leur plus-value (par l'exploitation du « surtravail »). La part du travail devenant insignifiante dans les coûts de production, il en résulte logiquement une baisse tendancielle du taux de profit. C'est cette baisse qui, à terme, ruinera les détenteurs du capital.

Au total, dans cette vision, la société capitaliste est condamnée à vivre des « crises » de plus en plus violentes. L'effondrement du capitalisme est donc inéluctable, tout comme l'est la révolution qui provoquera le changement d'ère. Cependant, Marx ne souhaite pas s'enfermer dans l'attentisme politique, car une telle attitude ne ferait que retarder l'avènement de la société socialiste. Selon lui, le rôle du prolétariat est d'accélérer le processus révolutionnaire. Pour cela, il faut convaincre les masses opprimées de l'impératif de la révolution et les inciter à passer à l'action. C'est là le but principal de la doctrine élaborée dans *Le Capital*. Pour rallier le plus grand nombre, le philosophe allemand ne se contente donc pas d'étudier les lois de la société capitaliste : il s'attelle à définir une stratégie révolutionnaire et, plus avant, à construire les bases de la nouvelle société qui doit succéder à l'ordre capitaliste bourgeois.

C. Le projet révolutionnaire et l'avènement de la société communiste

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe c'est de le transformer ». Cette célèbre affirmation tirée des *Thèses sur Feuerbach* (1845) redéfinit radicalement le statut de la philosophie. Sans répudier le travail de réflexion, Marx interdit au philosophe de se couper du monde réel. Il dénonce toutes les constructions philosophiques qui, en recherchant leur propre autonomie, s'éloignent de l'analyse « scientifique » et, finalement, sombrent dans « l'idéologie ». Il affirme ainsi, sur un plan épistémologique, l'unité de la théorie et de la pratique, de la spéculation intellectuelle et de la compréhension du monde réel, des idées et de la matière. Dans cette optique, Marx rappellera toute sa vie que sa doctrine révolutionnaire est subordonnée à l'analyse de la réalité sociale et, surtout, qu'elle n'a aucun sens si elle ne parvient pas à peser sur l'ordre de la pratique. En un mot, Marx ne dissocie pas son activité de théoricien de celle de militant. Il est un intellectuel révolutionnaire. Sa philosophie n'a qu'une légitimité : accompagner la volonté transformatrice de la classe opprimée, œuvrer à la mobilisation des consciences en vue de l'action. Son activité savante n'a qu'un but : mettre fin à l'exploitation des hommes par d'autres hommes.

1. L'évolution de la doctrine marxiste

La doctrine révolutionnaire de Marx et Engels est tout entière orientée vers la destruction du capitalisme. Elle évolue néanmoins entre les années 1840 et 1880. Avant la révolution de 1848, les deux hommes sont favorables à la révolution mondiale immédiate, quels qu'en soient les moyens. La violence est « accoucheuse de l'histoire » et le rôle du prolétariat est justement d'accélérer le changement. C'est dans cet esprit que Marx et Engels rédigent le *Manifeste du parti communiste*. L'échec des révolutions de 1848 change leur point de vue. Il les convainc que le système capitaliste n'est pas encore entré dans le cycle de crises qui lui seront fatales. L'heure de la grande révolution prolétarienne n'est pas encore arrivée. Les deux révolutionnaires entendent dès lors poursuivre leur action au sein du mouvement ouvrier international en attendant les premiers

signes de décomposition du capitalisme. Après le drame de la Commune (qui fait 20 000 à 30 000 morts), leurs idées évoluent à nouveau. Marx et Engels remettent en question l'usage de la violence politique (malgré le soutien apporté par Marx à l'événement dans *La guerre civile en France*, 1871). Ils reconsidèrent aussi en partie leur point de vue sur l'État. Certes, celui-ci est toujours l'instrument d'oppression au service de la classe dominante, mais il peut aussi être transformé par les forces révolutionnaires et jouer un rôle actif dans la transition vers la société communiste.

Dans le déclenchement de la révolution, le prolétariat est l'acteur historique qui doit renverser l'ordre bourgeois. Néanmoins, Marx refuse d'accorder à la classe ouvrière un rôle messianique. Celle-ci est simplement la force qui est capable de mettre fin à la société capitaliste. Pour cela, elle doit adhérer à une théorie révolutionnaire et être guidée dans son action. Sur ce point, Marx et Engels soulignent la nécessité d'appuyer les « avant-gardes » révolutionnaires, c'est-à-dire les groupes les plus avancés dans la construction du mouvement ouvrier (notamment en Allemagne et en France). À la différence des anarchistes « anti-autoritaires » de Bakounine qui ont confiance dans la spontanéité révolutionnaire des masses, ils insistent sur le rôle essentiel des organisations politiques. Les partis révolutionnaires doivent guider les forces actives du prolétariat dans le combat contre le capitalisme. Ils ont la responsabilité de diffuser le message révolutionnaire, d'éduquer les masses et de structurer des mouvements nationaux. En un mot, seul un parti peut rendre la mobilisation ouvrière véritablement efficace.

2. De la dictature du prolétariat à la « société sans classe »

Dans la stratégie élaborée par Marx, l'accomplissement de la révolution repose sur trois phases. La destruction de l'État bourgeois implique, dans un premier temps, une période transitoire : la « dictature du prolétariat ». Dans l'esprit de Marx, la conquête du pouvoir par la classe ouvrière, en effet, ne conduira pas automatiquement à la société égalitaire. Elle nécessitera de lutter par la violence contre la réaction prévisible de la bourgeoisie. Elle impliquera de mettre fin à toutes les traces de la société capitaliste. Pour cela, le despotisme est nécessaire ; il est la condition de la réussite du mouvement révolutionnaire. L'idée est présente dès les premiers écrits de Marx et Engels (notamment dans le *Manifeste* de 1848). Mais elle n'est exprimée de manière exhaustive qu'en 1875, lorsque Marx s'en prend au réformisme politique de Ferdinand Lassalle qui

inspire une partie du programme constitutif du parti social-démocrate allemand (*Critique du programme de Gotha*, 1875).

Dans le prolongement de la phase dictatoriale, les forces révolutionnaires mettront en place une organisation économique de type « socialiste ». Le rôle de cette dernière sera de préparer le passage au communisme. L'État y jouera encore un rôle important, puisque c'est sous son autorité que devra s'opérer la transition de la propriété privée à la propriété collective des moyens de production. Durant cette étape, les rapports sociaux seront encore inégalitaires. La réussite de la transition impliquera en effet l'engagement de tous les hommes dans la nouvelle économie collectiviste et, à cette fin, établira qu'en échange de leurs efforts, il sera donné « à chacun selon son travail ». Progressivement, l'état d'esprit de toute la société sera amené à évoluer et le recours à la contrainte sera de moins en moins nécessaire, précisent Marx et Engels. Les hommes seront convaincus de la vertu de la société égalitaire et de la nécessité de confier leur avenir à la communauté.

Ce n'est que lorsque l'esprit de l'homme aura changé et que le socialisme ne sera plus menacé que pourra alors s'ouvrir le stade du communisme. Phase finale de l'Histoire, celui-ci marquera la fin définitive de la dictature et la mise en place d'une société organisée par tous les travailleurs.

Le communisme sera caractérisé, sur le plan économique, par la collectivisation de tous les moyens de production, le contrôle des échanges par la planification et l'intensification de la production dans le but de satisfaire les besoins de tous les travailleurs. L'organisation de l'économie y sera totalement égalitaire : chaque homme travaillant pour l'ensemble de la société, il sera possible de donner « à chacun selon ses besoins ». Sur le plan des rapports sociaux, la société communiste s'accompagnera de l'extinction de la lutte des classes. Elle sera en ce sens la fin du mouvement de l'histoire marqué par le conflit. Les classes sociales elles-mêmes disparaîtront au profit d'une vaste communauté où chacun se reconnaîtra l'égal de l'autre. Sur le plan politique, la mise en place du communisme s'accompagnera du dépérissement de l'État. Dans une société guidée par l'économie et soumise à la discipline naturelle des hommes, l'instrument de domination politique inventé dans le contexte de la lutte des classes n'aura plus d'utilité. Toutefois, à la différence du projet anarchiste, la doctrine marxiste entend maintenir le principe d'une centralisation de la société, réalisée non plus dans le domaine politique, mais dans le domaine économique par le biais de la planification.

Enfin, bien qu'il revendique un caractère « scientifique », le marxisme n'échappe pas, dans sa définition de la société post-révolutionnaire, à l'idéalisme

propre à toutes les utopies sociales. Sa description du communisme, bien qu'incomplète, prend en effet la forme d'un rêve « eschatologique », rêve d'une société parfaite sortie du malheur où l'homme serait totalement changé. Dans la société sans classe, l'être humain, délivré de toutes les aliénations (économique, religieuse et politique) dont il était victime, y jouirait d'une totale liberté. Ayant perdu le sentiment égoïste de la propriété, il aurait désormais le sens du devoir et se consacrerait totalement au bonheur de la société. Loin du souci de description « scientifique » qui a structuré son analyse du système capitaliste, Marx ne résiste pas à la tentation de construire la vision chimérique d'une société parfaitement heureuse.

§ 2. LA FORMATION DES SOCIALISMES EN EUROPE

La postérité des écrits de Marx tient pour une grande part au fait que le philosophe allemand intervient au moment où un vaste mouvement de contestation du capitalisme s'organise dans les principaux pays industriels. Son projet révolutionnaire reste encore confidentiel dans les années 1860. Mais il ne tarde à se diffuser à l'ensemble des pays de l'Europe et en Russie, au point de devenir, à la veille du nouveau siècle, le principal corpus idéologique revendiqué par les élites socialistes.

A. La réception européenne du marxisme

La mobilisation des intellectuels révolutionnaires et des premiers représentants ouvriers, dans les années 1860, s'opère encore dans la clandestinité. Même si les travailleurs obtiennent de timides avancées sociales (officialisation des *trade unions* en Grande-Bretagne en 1868, reconnaissance d'un « droit de coalition » en France en 1864), aucun gouvernement n'est alors

prêt à tolérer, dans l'espace politique, la formation de mouvements révolutionnaires affichant leur volonté de rompre avec le parlementarisme et les règles de la société industrielle. C'est la raison pour laquelle la première grande organisation politique ouvrière, l'Association internationale des Travailleurs (AIT), est créée en 1864 dans la clandestinité. Marx en est l'un des principaux fondateurs. Très vite, cette « I^e Internationale » (nom donné à l'AIT pour la distinguer des associations qui lui succéderont) devient l'un des lieux de diffusion des idées marxistes.

1. La lutte pour le contrôle de l'action révolutionnaire : la I^e Internationale

L'AIT n'est pas un parti politique (elle ne concourt à aucune élection). Basée à Londres, elle est une association réunissant des responsables d'organisations ouvrières implantées dans les différents pays européens. Elle est chargée par ses fondateurs d'élaborer une stratégie révolutionnaire pour l'ensemble des forces prolétariennes. Marx s'impose rapidement comme le principal animateur de l'association. Toutefois, l'importance qu'y jouent les « sections » implantées dans chaque pays, tout comme les oppositions entre différents courants internes, en font un lieu de débat particulièrement animé. Elle est traversée par des luttes de pouvoir permanentes qui l'empêchent de se constituer en véritable force politique et d'incarner le mouvement ouvrier européen.

La vie interne de l'AIT est en effet houleuse. Ses principaux dirigeants multiplient les manœuvres internes pour tenter de prendre sa direction. Marx et Engels y font preuve d'une redoutable intransigeance théorique et prennent appui sur les conflits de doctrine, lors des congrès annuels de l'association, pour éliminer leurs rivaux les plus dangereux. Au début des années 1870, ils élargissent sensiblement leur influence. Ils obtiennent en 1871 le départ des réformistes allemands « lassalliens » et des trade-unionistes anglais dont ils dénoncent l'attitude légaliste. Ils doivent affronter les anarchistes qui militent en faveur de la mobilisation spontanée des masses et refusent toute centralisation du mouvement ouvrier. Bakounine, figure dominante des révolutionnaires libertaires, est un implacable doctrinaire. Il est surtout habile dans les jeux de tribune et particulièrement menaçant dans ses attaques personnelles contre Marx. Les échanges entre les deux camps sont virulents et, très vite, la scission devient inéluctable. Fin 1871, la Fédération jurassienne (anarchiste) quitte l'association qu'elle juge trop modérée. En 1872, au Congrès de La Haye, une autre

composante radicale, celle des « blanquistes », annonce son départ. Marx y obtient surtout, à la suite d'une manœuvre d'assemblée, l'exclusion définitive des bakouninistes.

Le succès du camp marxiste se transforme vite en victoire à la Pyrrhus. En excluant leurs adversaires, les tenants du « socialisme scientifique » vident la I^{re} Internationale de ses principales composantes et établissent un monolithisme froid à son sommet. À partir de 1872, l'association entre dans une phase de déclin. De nombreuses sections nationales refusent d'adhérer aux positions de la direction « marxiste ». Ses membres sont de surcroît confrontés dans leur pays aux politiques répressives des gouvernements (celle de Thiers et de la « République conservatrice » en France, de Bismarck en Allemagne et de Disraeli en Grande-Bretagne). Devenue moribonde, l'AIT est dissoute en 1876.

2. La diffusion de la pensée de Marx et la IIe Internationale

La I^{re} Internationale est un échec politique. Elle contribue néanmoins à faire connaître les idées de Marx dans les cercles révolutionnaires. Au cours des deux dernières décennies du XIX^e s., *Le Capital* s'impose progressivement comme une référence théorique centrale de la pensée socialiste. La pensée marxiste fait de nouveaux adeptes en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en France, en Belgique, en Italie, en Espagne et en Russie, alors même que l'œuvre de Marx tarde à être traduite et que les propagateurs de la doctrine en ont souvent une connaissance assez grossière. Le succès du marxisme auprès des élites socialistes tient pour une grande part à son caractère « scientifique » : il offre un corpus théorique organisé (rigueur démonstrative, recours à la statistique, analyse des faits économiques, recherche de « lois » explicatives) auquel les esprits de la fin du XIX^e s., pénétrés de rationalisme scientiste, sont particulièrement sensibles. Dans ce contexte intellectuel, toutes les philosophies politiques idéalistes (le socialisme « exalté » de 1848, le blanquisme, le proudhonisme ou l'anarchisme) sont pour beaucoup de penseurs socialistes des idéologies suspectes. Le désastre de la Commune a d'ailleurs montré qu'elles conduisaient à l'échec. La propagation de la pensée marxiste bénéficie enfin de la croissance rapide des partis et des syndicats ouvriers. Ceux-ci organisent leurs propres circuits de diffusion des idées socialistes (presse ouvrière et mouvements d'encadrement de la jeunesse). Ils assurent également, grâce au développement du militantisme, une action pédagogique auprès des ouvriers (pour la plupart analphabètes). Ainsi, grâce au travail de propagation réalisé par les partis et les syndicats, la

difficile théorie du *Capital* se transforme-t-elle en vulgate marxiste connue dans l'ensemble du monde ouvrier.

Au sein de la II^e Internationale (1889-1914), la référence au marxisme l'emporte, comme cela avait été le cas vingt ans plus tôt dans l'AIT. L'organisation est fondée à Paris à l'initiative des Allemands Friedrich Engels et August Bebel, du français Jules Guesde et du russe Gheorghi Plekhanov. Refusant tout compromis avec les forces bourgeoises, l'association n'est au départ qu'un groupement assez hétéroclite de syndicats et de groupes révolutionnaires dont beaucoup ont encore la forme de clubs politiques. Ses membres se donnent un objectif : coordonner et rapprocher les mouvements révolutionnaires nationaux. Là où ces mouvements ne s'entre-déchirent pas, ils espèrent promouvoir la constitution de partis unifiés. Ils s'entendent pour définir les principes d'une nouvelle législation du travail et faire du 1^{er} mai le jour d'une grande manifestation internationale des travailleurs. Mais les premiers congrès de 1890 et 1891 ne sont pas sans rappeler ceux de l'AIT : les débats concernant la stratégie à adopter pour la prise du pouvoir (l'usage de la violence, le rôle joué par les syndicats, le rapprochement avec les partis bourgeois) font surgir d'irréductibles oppositions entre les nombreuses sections. Le conflit entre marxistes et anarchistes ne tarde pas à redevenir le principal obstacle à l'unité. La lutte est toutefois brève : expulsés en 1893, les anarchistes sont définitivement exclus en 1896.

Au cours de ses premières années d'existence, la direction de la II^e Internationale décide d'adopter une doctrine révolutionnaire claire. Très rapidement, la domination des représentants de la puissante social-démocratie allemande assure le succès des idées marxistes. Le principe de la « lutte des classes » est adopté en 1891 et, en 1893, la priorité est donnée à l'action politique sur l'action syndicale pour préparer la révolution. Néanmoins, les querelles entre les courants réformistes et révolutionnaires ne cessent pas, en particulier sur l'idée d'une éventuelle participation à des gouvernements bourgeois (envisagée par les premiers, refusée par les seconds). Ces querelles continuent de servir de prétexte aux luttes internes de pouvoir lors des congrès de l'organisation. L'objectif révolutionnaire est réaffirmé solennellement au Congrès d'Amsterdam de 1904. Malgré cela, les sensibilités modérées ne cessent de se renforcer, confortées dans leurs idées par l'échec de la révolution russe de 1905. En 1914, la II^e Internationale compte plus de 3 millions d'adhérents. Elle représente 33 pays. Elle dispose d'un bureau permanent à Bruxelles qui, s'il a renoncé depuis longtemps à se poser en organe directeur du mouvement ouvrier international, œuvre au rapprochement des interprétations du socialisme.

Le rêve d'un socialisme unitaire à l'échelle de l'Europe ne survit pas au déclenchement de la Première guerre mondiale, malgré les ultimes appels à la paix de Jaurès. L'entrée en guerre provoque des ralliements patriotiques qui désagrègent l'organisation en quelques mois. Certains socialistes tentent bien, entre 1915 et 1917, de faire survivre un semblant d'unité révolutionnaire. Mais la II^e Internationale est désormais moribonde.

B. Les idées socialistes et le mouvement ouvrier en Europe

Le succès du marxisme auprès des dirigeants du monde ouvrier dans les années 1880-1900 ne doit pas faire illusion. Tous ceux qui revendiquent un projet socialiste n'adhèrent pas forcément à la doctrine de Marx et Engels, tandis que de nombreux dirigeants approuvant les grands principes marxistes ont une connaissance fébrile des thèses du *Capital*. Le mot « socialisme » est une bannière politique mobilisatrice, mais il rassemble toujours une diversité de courants et de sensibilités politiques. Certes, sous l'influence du blanquisme, du proudhonisme, de l'anarchisme et du marxisme, les différents projets socialistes font le choix de la stratégie « révolutionnaire ». Mais à la veille de la Première guerre mondiale, l'intensité des controverses idéologiques montre que l'on a toujours peine à trouver, derrière l'étendard socialiste, une « famille politique » unie autour d'un projet social commun.

1. Les fondements du socialisme à la fin du XIX^e s.

On aurait tort de considérer que les différents projets socialistes ne convergent pas autour de quelques objectifs. D'une façon générale, le socialisme rassemble l'ensemble des doctrines qui condamnent les effets néfastes du capitalisme (la misère sociale, le chômage, l'aliénation des couches populaires) et appellent à des réformes économiques et sociales de grande envergure. Il est d'abord une entreprise « négative » : il est une démarche de contestation de l'ordre capitaliste et libéral.

Les socialistes de la fin du XIX^e s. établissent généralement trois priorités. La

première est d'abroger ou réformer en profondeur le système de production industriel fondé sur le libre jeu de la concurrence et la concentration des richesses. Elle suppose la disparition de la propriété privée des moyens de production. Elle implique une mobilisation de tous les travailleurs contre la classe dominante, la bourgeoisie, et en particulier contre les employeurs, les banquiers, les propriétaires et les rentiers.

La seconde priorité est d'amender sérieusement ou d'éliminer les idéologies ou les institutions politiques, religieuses ou culturelles qui permettent à la classe dominante de maintenir cet état de fait. Les socialistes entendent par exemple combattre l'individualisme libéral, car une telle orientation philosophique et juridique, en mettant l'accent sur l'individu et ses droits, se désintéresse largement des inégalités entre classes sociales. Pour beaucoup, l'échec de la II^{de} République montre également que le modèle de la nation et le principe du gouvernement représentatif, sur lesquels s'appuie le système parlementaire moderne, sont des leurre destinés à duper le peuple et à l'écarter de la vie politique. Certains socialistes, certes, n'appellent pas à la destruction de l'« État bourgeois » et de son corollaire, la démocratie parlementaire. Mais ces institutions constituent bien des cibles permanentes pour tous les partis ouvriers.

Enfin, les projets socialistes des années 1880-1900 ont tous pour objectif de construire une nouvelle société axée sur les valeurs de l'égalité et de la solidarité. L'ambition est de faire prévaloir la recherche du bonheur commun sur le jeu des intérêts individuels. Elle est d'assurer la redistribution des richesses. Elle est enfin de promouvoir la reconnaissance de droits sociaux capables de protéger les plus faibles. C'est en ce sens que les doctrines socialistes se posent clairement comme une alternative au libéralisme bourgeois (même si elles prolongent en même temps l'idéal révolutionnaire de 1789 dans leur volonté de lutter contre les privilèges de la classe dominante). Quelques rares auteurs, on le verra, contestent l'opposition entre socialisme et libéralisme : le souci d'égalité du XIX^e s. n'est pour eux que le prolongement de l'éthique libérale du XVIII^e s.

Pour mettre en place la nouvelle société, tous les socialistes défendent une voie qu'ils qualifient de « révolutionnaire ». Derrière les mots, se cachent néanmoins des stratégies bien différentes. De nombreux socialistes se rangent dès les années 1870 dans le camp du réformisme politique et refusent le recours à la violence. D'autres assument des positions plus radicales et se disent prêts à participer au « Grand soir ». Sur le plan des idées, en revanche, les projets en appellent systématiquement à un changement profond de société et récusent toute idée d'aménagement du capitalisme. Ils s'appuient sur un argument central : pour en finir avec l'exploitation du prolétariat, une transformation des

règles régissant la sphère *économique* est nécessaire. Le changement d'institutions politiques est certes un objectif révolutionnaire (il est même, pour certains, un préalable au changement économique). Mais le but ultime du socialisme reste l'extinction du mode de production capitaliste, principale source d'asservissement des hommes. À cet égard, c'est bien la classe ouvrière qui est l'agent historique de la révolution, même si certains dirigeants socialistes, ici ou là, prônent l'alliance tactique avec d'autres classes sociales (les ouvriers paysans en Russie ou les classes moyennes en Allemagne par exemple).

2. La pensée marxiste, socle fédérateur du socialisme européen ?

À la fin du XIX^e s., le succès du marxisme contribue à initier un espoir jusqu'à déçu par les querelles de tendances : la possibilité d'unifier la classe ouvrière et de la mener à la révolution grâce à une doctrine d'une implacable cohérence. En quelques années, le monde ouvrier prend conscience de sa force et s'organise en mouvements de masse, en même temps que la plupart des dirigeants socialistes en Europe adoptent les grandes idées du marxisme. La diffusion des arguments du *Capital* est certes inégale et lente : la doctrine de Marx est au cœur du projet de la social-démocratie allemande dès le milieu des années 1870 ; en France, elle reste confidentielle chez les élites socialistes jusqu'au milieu des années 1890 ; en Angleterre, elle suscite une méfiance immédiate dans les cercles dirigeant des *trade-unions*. Mais au fil du temps, le marxisme prend le pas sur toutes les autres doctrines, notamment au sein de la II^e Internationale. Malgré les résistances d'appareil et une faible diffusion dans les pays de tradition libérale (Grande-Bretagne et États-Unis), il s'impose un peu partout comme la thèse officielle des grandes formations socialistes.

Certes, les réceptions du « socialisme scientifique » sont si diverses à cette époque que l'on aurait bien tort d'évoquer un processus d'unification doctrinale du socialisme à l'échelle européenne. La lecture des écrits du philosophe allemand est souvent réalisée à la lumière des spécificités nationales et des contingences politiques. Les congrès fondateurs des partis suscitent des débats particulièrement emportés sur la portée de certains arguments du *Capital*. Les interprétations « révisionnistes » et les mises en causes théoriques (sur le matérialisme historique, le caractère dialectique de l'histoire, les contradictions du capitalisme ou l'imminence de la révolution) se multiplient. Il est important de noter que Marx lui-même, quelques années plus tôt, avait refusé de se

déclarer « marxiste », considérant que sa théorie était vivante et devait évoluer en prise avec le mouvement révolutionnaire.

Il reste que l'œuvre de Marx séduit un nombre croissant de dirigeants socialistes. Elle apparaît à cette époque comme l'analyse la plus rigoureuse de l'économie capitaliste et des mécanismes d'asservissement du prolétariat. Ses ouvrages sont bientôt commentés et interprétés par tous les intellectuels révolutionnaires : Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Eduard Bernstein en Allemagne ; Antonio Labriola en Italie ; Otto Bauer, Karl Renner, Viktor Adler en Autriche ; György Lukács en Hongrie ; Jules Guesde et Paul Lafargue en France. Le thème de la lutte des classes et la rhétorique révolutionnaire de Marx servent amplement, quant à eux, à mobiliser les militants et à élargir l'audience au-delà du prolétariat urbain. Enfin, l'objectif affiché par les partis socialistes est bien, dans le prolongement du marxisme, l'abolition de la propriété privée, la destruction de l'ordre bourgeois et la mise en place d'une société égalitaire. Malgré sa grande plasticité, le marxisme constitue ainsi, pour de nombreux dirigeants, un socle de références et de principes d'action adapté à la mobilisation de la masse ouvrière. Il est une sorte de caution scientifique justifiant la rupture avec le capitalisme en même temps qu'un réservoir d'idées dans lequel puisent les intellectuels pour imposer leur propre conception de l'action révolutionnaire. Au début du xx^e s., le marxisme devient la principale théorie fédératrice du socialisme européen.

C. Le socialisme entre idéal révolutionnaire et ralliement démocratique

L'histoire du socialisme est, pour une grande part, l'histoire des querelles entre ses différentes sensibilités. Malgré la diffusion du marxisme, le socialisme reste en effet profondément morcelé en de multiples tendances doctrinales et politiques. Non seulement les clivages nationaux demeurent assez forts (en dépit des appels à l'internationalisme), mais la vie interne des mouvements est ponctuée de scissions douloureuses entre des courants, d'alliances tactiques entre factions, de réconciliations toujours provisoires entre frères ennemis. Tout concourt à faire du socialisme une « famille recomposée », en tout cas un pôle de

rassemblement qui ne trouvera jamais l'unité recherchée. Souvent les conflits théoriques ne sont que le paravent d'enjeux de pouvoir assez ordinaires entre des hommes ou des clans qui s'affrontent pour prendre la direction du mouvement. Les querelles portent d'ailleurs moins sur des controverses idéologiques que sur des questions de stratégie révolutionnaire. Trois lignes de fracture font obstacle à la marche vers l'unité socialiste.

1. Parti ou syndicat ? Les liaisons incertaines du mouvement ouvrier

La première question porte sur le type d'organisation qui doit être privilégié pour mener à bien la lutte contre le capitalisme. La plupart des socialistes acceptent l'idée, à la fin du XIX^e s., de la nécessité d'une double organisation du prolétariat, à la fois syndicale *et* politique. Les syndicats ont pour tâche de mobiliser les travailleurs dans l'entreprise afin de défendre leurs droits, de s'opposer par la grève à l'exploitation du travail et, à terme, de bloquer le système économique à sa base. Les partis révolutionnaires, quant à eux, ont pour rôle de donner une cohérence doctrinale au socialisme, de faire pression sur les partis bourgeois et de préparer les cadres politiques destinés à remplacer les élites bourgeoises au moment de la révolution. La seule question qui reste en suspend est celle des liens qui doivent relier le syndicat et le parti. Sur ce point, dès la fin du XIX^e s., l'organisation du mouvement ouvrier prend des formes très différentes selon les expériences nationales.

En Allemagne, le principe de la séparation intangible du syndicalisme et de l'action partisane est très tôt abandonné. Le parti social-démocrate créé en 1875 s'impose rapidement comme la seule organisation ouvrière de masse. Sa grande force est de parvenir, dès cette époque, à fédérer toutes les tendances doctrinales du socialisme allemand (voir plus bas). Le syndicalisme, quant à lui, a pris son envol quelques années plus tôt (grâce à la création de deux centrales syndicales socialistes en 1868). Il n'est cependant jamais parvenu à affirmer sa puissance d'organisation. Sans enracinement ouvrier, il ne réussit pas, après 1875, à prendre son autonomie face au premier grand parti de masse d'Europe. À partir de 1880, les « syndicats libres », tout en continuant de proclamer leur indépendance, constitueront de fait l'aile associative de la social-démocratie politique.

En Grande-Bretagne, l'action syndicale et l'action politique sont également considérées comme deux voies militantes indissociables, mais pour des raisons

bien différentes. Contrairement au cas allemand, le syndicalisme s'est remarquablement structuré et constitue le premier pôle de la mobilisation ouvrière, bien avant la formation du Parti travailliste. Les premières « unions de métier » furent créées en effet au XVIII^e s. et continuèrent à se développer au début du XIX^e s. malgré les mesures répressives adoptées entre 1800 et 1820. Tolérées depuis 1824 (autorisation des « coalitions ouvrières »), les différentes associations de défense des intérêts des métiers furent momentanément regroupées par Robert Owen dans une Grande Union nationale du travail (1833-1834), avant d'être dépassées par l'agitation chartiste (1838-1848) dont les meneurs entendaient privilégier l'action politique. Dans les années 1860, les *trade-unions* se réorganisent. Tolérés par le pouvoir, ils adoptent alors une stratégie de l'action négociée et se structurent en confédération nationale (*Trade Unions' Congress*, 1868). Trois ans plus tard, ils obtiennent la reconnaissance légale de leur existence par le gouvernement Gladstone (1871). Dès les années 1870, le syndicalisme est organisé au niveau national et enraciné au niveau des branches professionnelles. Ce n'est que dans les années 1890 qu'est imaginée la possibilité de créer un organe politique susceptible de participer au jeu parlementaire. À la suite d'un accord entre différents courants du socialisme anglais, sous l'impulsion des *trade-unions* et avec le concours de la Société fabienne (voir plus bas), un *Labour Representation Committee* est ainsi constitué en 1900, qui prendra le nom de *Labour Party* (Parti travailliste) en 1906.

En France, la question des relations entre le syndicalisme ouvrier et le parti révolutionnaire suscite de très vifs débats dès la fin du XIX^e s. Comme en Allemagne, la voie syndicale est relativement récente. Les tentatives de constitution d'associations ouvrières ont été pendant longtemps confrontées à une législation intransigeante. Les différents régimes se sont appuyés sur la tradition révolutionnaire hostile aux corporations de métier pour interdire tous les rassemblements professionnels. Ce n'est que sous le Second empire, dans sa phase libérale (années 1860), que la législation est pour la première fois assouplie. En 1864, le droit de grève n'est plus considéré comme un délit et les associations ouvrières sont désormais tolérées. Celles-ci se multiplient dans les années 1870, créant un état de fait que les républicains « opportunistes » ne tardent pas à officialiser : les lois Waldeck-Rousseau du 21 mars 1884 reconnaissent la liberté syndicale.

Dès lors, le syndicalisme se développe rapidement. Il s'enracine autour de plusieurs courants dont le plus influent est le « syndicalisme révolutionnaire » sensible au credo anarchiste de l'action directe et de la décentralisation (voir plus haut). Cette sensibilité, qui inspire également le syndicalisme espagnol (dès

1881) et italien (après 1906), est radicalement hostile à toute alliance avec un quelconque mouvement politique. Elle rencontre certes d'importantes résistances dans les années 1880-1890, notamment chez les marxistes de Jules Guesde (les « guesdistes ») dont l'ambition est de relier le syndicalisme et le socialisme politique. Elle finit néanmoins par s'imposer, après de multiples luttes d'appareils, au sein de la première centrale syndicale ouvrière : la CGT (créée en 1895). La Charte d'Amiens (1906) réaffirme le principe de l'autonomie syndicale par rapport au parti. Un an plus tôt, les dirigeants du premier parti socialiste unifié, la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), n'avait pu faire autrement que de reconnaître, au moment de sa création, le principe de l'indépendance du mouvement syndical. Les liens entre la CGT et la SFIO ne seront pas inexistantes pour autant. Mais ils ne conduiront jamais à l'affirmation de la suprématie d'une organisation sur l'autre.

2. Réforme ou révolution ? Le socialisme européen entre opportunisme politique et stratégie de rupture

L'autre pierre sur laquelle achoppent les tentatives de rapprochement des socialismes est la question de la stratégie à adopter face aux partis bourgeois et à l'État. Si les anarchistes ont clairement pris le parti de la confrontation avec les « ennemis du peuple », les dirigeants socialistes ne se résolvent pas tous à l'idée que la violence est nécessairement « accoucheuse de l'histoire ». Tous s'accordent à peu près sur l'idée que le chemin vers la liberté et l'égalité implique nécessairement un processus « révolutionnaire », c'est-à-dire la rupture avec la société capitaliste et la mise en place d'un système plus égalitaire. Pour beaucoup, cependant, l'échec des journées de février 1848 et de la Commune de Paris a expressément montré que les stratégies de confrontation directe avaient toutes les chances d'échouer face à des gouvernements résolus à utiliser la force publique. C'est dans ce contexte qu'un nombre croissant d'intellectuels, de syndicalistes ou de leaders politiques commencent à affirmer que la marche vers le socialisme peut être engagée par les moyens de la réforme légale — même si le prolétariat ne doit jamais perdre de vue l'idéal révolutionnaire, i.e. la nécessité d'instaurer une société nouvelle. Dès lors, les querelles se cristallisent autour de la stratégie d'action révolutionnaire la plus adaptée à la lutte des classes. De façon assez paradoxale, c'est au cours des années 1880-1890, au moment où la doctrine marxiste obtient un succès considérable dans un grand nombre d'organisations ouvrières qu'une partie des dirigeants socialistes, en Europe,

opte pour la ligne réformiste.

Le marxisme orthodoxe

Les socialistes les plus radicaux sont représentés en Allemagne par Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, et en France par Jules Guesde. Ils seront bientôt désignés comme des « marxistes orthodoxes » dans la mesure où ils estiment être les seuls dépositaires d'une lecture rigoureuse du « socialisme scientifique ». Pour la plupart, ils refusent de tendre la main à la bourgeoisie progressiste. Ils défendent aussi l'impératif, pour les ouvriers, de se séparer du reste de la société. Ils dénoncent tous les subterfuges démocratiques dont le but est d'endormir le peuple en le détournant de ses véritables intérêts (p.e. le suffrage universel ou les lois dites « sociales »). Hostiles au réformisme, ils prônent le principe de la confrontation directe. Ils sont favorables, le moment venu, à l'usage de la violence et à l'instauration de la dictature du prolétariat pour anéantir toutes les résistances bourgeoises. Ils entendent enfin faire table rase du passé en mettant un terme à la propriété privée, à l'entreprise capitaliste et à l'État bourgeois.

Le marxisme orthodoxe se trouve confronté, dans les pays industrialisés, à trois principales difficultés. Tout d'abord, sur le plan économique, le capitalisme ne subit pas les crises annoncées par Marx. Au contraire, il se consolide dans l'ensemble de l'Europe occidentale. Il s'étend même géographiquement par le biais de l'impérialisme colonial. De toute évidence, les « contradictions internes » de l'économie capitaliste ne semblent pas déboucher sur l'effondrement naturel de la société bourgeoise. Ensuite, sur le plan politique, le modèle parlementaire s'enracine lentement dans les grands pays européens. Il laisse entrevoir l'instauration de systèmes politiques moins autoritaires, ouverts à la concurrence des partis. L'installation d'une République démocratique en France (à partir de 1875-1879) et l'élargissement du suffrage en Grande-Bretagne (réformes électorales de 1866, 1872 et 1884) ouvrent de réelles possibilités d'intégration politique pour les classes populaires. Enfin, pour contrer la « menace rouge » (la Commune de 1871 est encore dans toutes les mémoires), certains gouvernements engagent d'importantes réformes sociales, en particulier dans le domaine du travail (liberté syndicale, limitation des heures travaillées, protection contre les accidents du travail). L'Allemagne bismarckienne, profitant des progrès de son industrie et d'une croissance économique sans précédent, est la première à mettre en place des mesures

protégeant les travailleurs. Elle entend ainsi freiner l'essor de la social-démocratie.

Le socialisme de réforme

Face aux tenants d'une ligne dure, les partisans d'un socialisme de réforme défendent une idée simple : l'aménagement du système capitaliste peut conduire *graduellement* à éliminer les fondements de l'exploitation capitaliste et, ainsi, améliorer les conditions de vie du prolétariat. Alors qu'en 1875, Marx avait clairement condamné toute forme de compromis avec l'État bourgeois, un nombre croissant de responsables socialistes européens, à l'image des sociaux-démocrates allemands, n'appellent plus à la rupture violente avec le capitalisme et ne condamnent plus aussi unanimement le système parlementaire. Certes, la plupart revendiquent la filiation marxiste (à l'exception des travaillistes anglais). Mais selon eux, certains points du « socialisme scientifique » peuvent être discutés. L'un des principaux socialistes modérés est l'Allemand Eduard Bernstein. Son approche dite « révisionniste » met très tôt en cause certaines conclusions du *Capital* et propose une transition pacifique, « par étapes », du capitalisme vers le socialisme. En France, les « socialistes indépendants » comme Alexandre Millerand, Aristide Briand, René Viviani ou Jean Jaurès ont pour principal souci de faire adopter une législation sociale protégeant la classe ouvrière. Ils ne condamnent ni le suffrage universel ni la participation à la vie parlementaire. Le Russe Georghy Plekhanov, tout en étant l'un des principaux avocats de la doctrine marxiste en Europe, ne se montre pas hostile à des alliances ponctuelles avec les partis bourgeois pour obtenir des avancées sociales, dans l'attente de la grande révolution. En Grande-Bretagne, le choix de participer à l'aménagement du capitalisme est réalisé dès les années 1860. Il est à la base du modèle d'action « travailliste ». Dans l'ensemble, à partir des années 1880-1890, les thèses modérées gagnent du terrain et se déclinent de multiples manières (« révisionnisme », « réformisme », « gradualisme », « légalisme », « possibilisme », « évolutionnisme », « transformisme »). Elles finissent par s'imposer au Danemark, en Allemagne, en Autriche, en Suède et en Finlande, sans pour autant que la rhétorique marxiste soit abandonnée.

Le socialisme réformiste s'appuie sur quatre principaux éléments de justification : l'histoire de l'action ouvrière au XIX^e s. a montré l'impasse des stratégies de révolution immédiate ; les premiers exemples de négociation politique, dans les pays où les ouvriers ont su s'organiser pour opposer un front

uni à la bourgeoisie, montrent que le prolétariat est en passe d'obtenir des réponses concrètes des gouvernements ; le capitalisme a montré qu'il pouvait s'adapter, qu'il savait résister à ses propres contradictions et qu'il n'était pas condamné au dépérissement à court terme ; enfin, des raisons morales incitent à ne plus envisager la lutte politique comme une confrontation guerrière mais comme la recherche d'une conciliation entre des classes aux intérêts opposés. Les réformistes ne renoncent donc pas forcément à l'idée de la lutte des classes, mais ils contestent la violence révolutionnaire. Ils abandonnent notamment l'idée de la dictature du prolétariat. La social-démocratie, écrit Bernstein, « n'est nullement enthousiasmée par l'idée d'une révolution violente dirigée contre la totalité du monde non prolétarien [...]. Comme il ne s'agit en aucune façon d'une expropriation générale, simultanée et violente, mais d'un remplacement graduel au moyen de l'organisation et par la loi, cela ne ferait certainement pas de mal à l'évolution démocratique d'en finir, une fois pour toutes, avec la légende dévoratrice, si réellement démodée » (*Les présupposés du socialisme*, 1899).

L'objectif du réformisme est d'introduire des germes de socialisme dans le capitalisme (renforcement des droits sociaux des travailleurs, redistributions partielles des richesses). Pour cela, les réformistes préconisent une stratégie politique fondée sur la modération et l'opportunisme. Ils acceptent tout d'abord de négocier avec l'État, dès lors que cela peut conduire à des avancées sociales. Ils invitent également à ne pas refuser le jeu de la démocratie parlementaire, car les élections peuvent permettre aux partis ouvriers de peser sur l'adoption de nouvelles réformes. À cet égard, de nombreux socialistes modérés envisagent la possibilité d'élaborer des alliances tactiques avec les partis progressistes bourgeois. Leur objectif affiché est d'élargir l'audience du socialisme au-delà des cercles ouvriers et gagner le soutien des classes moyennes. Certains socialistes, en particulier en France, n'hésitent pas à franchir le Rubicon en défendant le principe de la participation directe à des gouvernements bourgeois.

Les points de discorde entre les sensibilités socialistes de la II^e Internationale traduisent de façon significative l'ambiguïté de la pensée révolutionnaire à la fin du XIX^e s. Dominée par l'imposante social-démocratie allemande, l'Internationale reprend bien les thèmes marxistes de la lutte des classes et de l'appropriation collective des moyens de production. Mais les querelles restent vives sur l'attitude à adopter face à la république parlementaire. Si les conceptions marxistes l'emportent, elles n'aboutissent en fait qu'à un rejet rhétorique du réformisme... que tous les partis socialistes pratiquent en réalité au niveau national. Si le parlementarisme est condamné dans son principe, il n'empêche en aucun cas les candidatures socialistes de se multiplier un peu

partout. En 1899, l'entrée de Millerand dans le « gouvernement bourgeois » de Waldeck-Rousseau provoque un profond trouble parmi les tenants de l'orthodoxie marxiste. Jules Guesde, qui y est résolument hostile, saisit l'occasion du Congrès d'Amsterdam pour soulever la question. Les dirigeants socialistes allemands, pour qui le problème ne s'est jamais posé dans l'Allemagne impériale, font alors approuver une motion (rédigée par Kautsky) qui condamne cette pratique. Une position de principe est ainsi réaffirmée. Elle n'empêchera en rien la marche vers le réformisme de l'emporter un peu partout en Europe.

3. Internationalisme ou patriotisme ? L'introuvable unité européenne du socialisme

« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! ». Le mot d'ordre pour la constitution d'un grand mouvement révolutionnaire international est lancé dès 1848 par Marx et Engels dans leur *Manifeste du parti communiste*. Très tôt, en effet, les deux hommes s'interrogent sur la nécessité de dépasser le cadre national pour accéder au stade du socialisme. Ils sont conscients que les frontières des États font écran aux revendications du prolétariat. Les querelles nationales maintiennent en effet des divisions artificielles qui masquent la contradiction fondamentale de la société industrielle : la domination de classe. Elles n'intéressent donc pas le prolétariat. Pire, elles divisent la classe ouvrière internationale en l'enfermant dans des carcans territoriaux. Elles la détournent de ses intérêts objectifs, en entretenant l'illusion des différences entre les « peuples », ce qui ne peut que retarder le moment de la révolution. Elles ne sont, en définitive, que l'expression des luttes entre des États instrumentalisés par la bourgeoisie. Pour ouvrir l'espace nécessaire à la lutte des classes, il faut donc dépasser le fait national et appeler à l'union de tout le prolétariat.

L'analyse socio-historique de Marx et Engels se double d'une considération stratégique. Face aux gouvernements nationaux, les ouvriers sont isolés et sans moyens. Solidaires au sein d'une même union internationale, ils pourraient renforcer leur capacité d'action. La constitution d'une vaste organisation sans frontières est à cet égard l'une des clés de la réalisation de la révolution. Marx et Engels ne sont pas les premiers à appeler à l'union internationale des prolétaires. La Charbonnerie avait montré l'exemple, dans les années 1820, en montant un réseau clandestin dans plusieurs pays d'Europe pour lutter contre les tentatives de restauration monarchique. Dans les années 1860-1870, blanquistes,

proudhoniens et anarchistes sont également favorables à l'idée d'internationaliser le mouvement révolutionnaire. La I^e Internationale, tiraillée par les luttes entre courants, ne parvient pas à mener le projet à bien. Les inspirateurs de la II^e Internationale, plus modestes dans leurs objectifs, renoncent à créer une organisation centralisée. Ils n'en poursuivent pas moins l'ambition de coordonner les forces « socialistes » à l'échelle européenne.

Internationalisme, anti-impérialisme et pacifisme

L'internationalisme doit ainsi être entendu comme une attitude politique favorable à l'union des peuples par-delà les frontières nationales. Dans la perspective socialiste, il vise le rassemblement de l'ensemble du prolétariat industriel. À la fin du XIX^e s., il n'est plus justifié simplement par la nécessité d'étendre les foyers révolutionnaires à travers le monde. Il s'enrichit de deux nouveaux arguments. L'internationalisme est d'abord considéré comme la stratégie la plus adaptée pour contrer l'impérialisme des grandes nations qui, avant d'être militaire ou culturel, a une origine économique. C'est en effet le capitalisme financier qui est la principale source de l'expansionnisme occidental. Menacé de s'effondrer de l'intérieur, le système capitalisme est tenté de s'étendre à l'extérieur pour trouver de nouveaux débouchés. La conquête militaire n'est ainsi que le moyen, pour les classes bourgeoises, d'étendre leur emprise économique sur des continents éloignés. Face à ce mouvement, l'internationalisme est une exigence révolutionnaire : les forces du prolétariat doivent opposer une résistance mondiale aux puissances du capital. C'est l'une des raisons qui poussent les socialistes européens (à l'exception des Anglais) à se faire les principaux chantres de l'anticolonialisme et de l'antimilitarisme.

Le second argument est d'ordre moral et inaugure une attitude nouvelle : le pacifisme. Pour les socialistes, le principe de l'équilibre des puissances défini à Vienne en 1815 n'a conduit qu'à multiplier les affrontements guerriers. Non seulement les conflits créent des ravages humains inacceptables, mais la principale victime de cette situation est la classe ouvrière (qui sert de « chair à canon »). Il appartient donc de lutter contre les tensions nationalistes. Or, l'Europe est à nouveau en proie à de nouvelles discordes : la Russie tsariste mène une politique internationale « panslaviste », intervient dans le jeu des Balkans et cherche à s'assurer un accès aux détroits méditerranéens ; les tensions entre puissances coloniales s'enveniment en Afrique ; enfin, l'exaltation patriotique sur les deux bords du Rhin fait émerger la menace d'un nouveau

conflit franco-allemand. Le pacifisme implique, dans ce contexte, de mener toutes les actions possibles pour empêcher l'essor de stratégies guerrières en Europe.

Jaurès entre pacifisme et patriotisme

Si l'internationalisme prolétarien est officiellement adopté par la direction de la II^e Internationale, les positions des dirigeants nationaux témoignent d'une profonde ambiguïté sur la question de la guerre et du nationalisme.

Parmi ceux qui entendent tout mettre en œuvre pour faire échec à la guerre, les courants anarcho-syndicalistes sont les plus âpres à agir. Ils restent néanmoins trop peu nombreux pour se faire réellement entendre. Le projet pacifiste est magistralement porté, en revanche, par une figure emblématique du socialisme français : Jean Jaurès. Persuadé que la guerre est le prolongement du capitalisme, il en appelle à la concertation entre tous les socialistes européens pour mettre en échec les tentations bellicistes. Il exhorte ses partenaires à engager une stratégie de la grève générale : lancée de façon concertée au niveau international, l'action aurait pour but d'empêcher la guerre en bloquant les économies nationales. L'internationalisme jaurésien recherche la paix. Il n'est pas incompatible avec le patriotisme. Bien au contraire, selon Jaurès, les deux attitudes sont bien complémentaires. L'attachement affectif des hommes à leur culture et à leurs racines n'empêche en rien le rapprochement des peuples.

Les idées de Jaurès ne parviennent malheureusement pas à convaincre la majorité des sociaux-démocrates allemands sensibles à la défense des intérêts nationaux. Certes, les dirigeants outre-rhin considèrent pour la plupart que la lutte contre le bellicisme et l'impérialisme est une exigence pour les partis ouvriers. Mais ils ne voient pas pour autant dans le pacifisme une priorité du socialisme. Vers 1910, la plupart des leaders socialistes se rangent derrière la position ambiguë de August Bebel et de Jules Guesde qui refusent l'idée de grève internationale, tout en défendant le principe de la lutte contre le bellicisme au niveau de chaque pays. Malgré cela, les socialistes européens ne parviennent pas à adopter une position commune face aux tensions nationales qui s'accroissent à partir de 1910. À la veille de la guerre, ils ne peuvent faire autrement que de se rallier aux « unions sacrées ». L'attentat de Sarajevo (28 juin 1914) fait basculer l'Europe dans la guerre. Un mois plus tard, le dernier symbole du pacifisme, Jean Jaurès, tombe sous les balles du nationaliste Raoul Villain. La II^e Internationale, dont le bureau a tenté jusqu'au bout de défendre la

paix, sombre avec lui.

D. Les expériences nationales du socialisme

L'enracinement du socialisme en Europe s'accompagne du développement d'expériences politiques très différentes d'un pays à l'autre. D'une manière générale, on ne peut pas comprendre la naissance et l'évolution des partis socialistes sans appréhender toute une série de variables propres à chaque système politique national : l'ouverture politique plus ou moins grande du régime, le développement de la bureaucratie d'État, l'avancement de l'industrialisation, le poids démographique du prolétariat, l'importance du syndicalisme ouvrier ou encore les conflits de doctrine entre les chefs des différents mouvements révolutionnaires. Toutes ces données expliquent pour une grande part les écarts et les différences qui distinguent les projets socialistes. On s'arrêtera ici sur les trois grandes expériences allemande, française et britannique, avant d'aborder, pour son originalité, le projet des socialistes autrichiens.

1. La social-démocratie allemande entre orthodoxie marxiste et révisionnisme

Par rapport à l'Angleterre, l'industrialisation de l'Allemagne est relativement tardive. Le capitalisme industriel prend son envol dans le dernier tiers du XIX^e s. Il s'accompagne du développement rapide d'un prolétariat urbain qui aspire très tôt à s'organiser. L'unité du socialisme est réalisée dès 1875 avec la fondation du parti social-démocrate (SPD). Ce dernier naît de la fusion de deux organisations rivales : les socialistes « marxistes » représentés par August Bebel (1840-1913) et Wilhelm Liebknecht (1826-1900) ; le mouvement « lassallien », créé en 1863 par Ferdinand Lassalle (1825-1864), partisan d'un « socialisme d'État » à la fois réformiste et autoritaire (l'État ayant pour tâche d'assurer la redistribution des richesses, contenir les oppositions de classes et renforcer l'unité nationale). Le programme de Gotha (1875) fait du SPD un parti dont la doctrine est officiellement marxiste — alors même que les concessions qui y sont réalisées

en direction des lassalliens sont vivement critiquées par Marx lui-même (*Critique du programme de Gotha*, 1875). Le parti approuve le principe de la lutte des classes. Il prône la révolution. Unitaire et centralisé, il apparaît très tôt comme une menace pour le Reich. Malgré les mesures d'exception adoptées par Bismarck en 1878 (dissolution des associations socialistes, saisie des journaux), le mouvement continue de recruter de nombreux militants. Il élargit rapidement son audience grâce à sa presse diffusée depuis l'étranger. Son interdiction est levée par Guillaume II. Le parti développe alors un impressionnant réseau de propagande (avec près de 78 journaux). Surtout, il décide de participer aux élections. En 1890, il dépasse le million et demi de voix aux élections générales. En 1912, avec 4 millions de suffrages, il devient le premier parti du Reichstag.

Malgré l'unité affichée, le socialisme allemand doit faire face à d'importantes divisions. Jusqu'à la guerre de 1914, les partisans de la révolution ne cessent de lutter contre l'ascension des réformistes, partisans de l'action légale. L'aile révolutionnaire est représentée par Karl Kautsky (1854-1938), gardien de la pureté doctrinale du marxisme et animateur de la II^e Internationale (*La question agraire*, 1899 ; *La doctrine socialiste*, 1900). À partir des années 1890, elle se durcit avec Rosa Luxemburg (1870-1919), jeune Polonaise naturalisée allemande en 1898, incarnation d'un marxisme moins idéologique, mais aussi plus radical par sa confiance dans le spontanéisme des masses et le recours à la violence (*L'accumulation du capital*, 1913). Globalement, les révolutionnaires sont convaincus que les contradictions entre les intérêts de classes sont irréductibles, que toute alliance avec les forces bourgeoises est vouée à l'échec et que seul le renversement brutal du capitalisme peut libérer la classe ouvrière de la servitude. Dans les premiers temps, Kautsky combat avec acharnement les « déviations » lassaliennes (le légalisme, le nationalisme et le paternalisme d'État) qui s'opposent en tout point aux conceptions marxistes (l'action révolutionnaire, l'internationalisme et la dictature du prolétariat). Le congrès d'Erfurt (1891) marque la victoire provisoire de Kautsky et des siens.

Il faut attendre moins d'une décennie pour que l'aile réformiste se reconstitue. Son nouveau visage est incarné par Eduard Bernstein (1850-1923). Celui-ci déclenche une crise interne dans le parti en appelant au respect des lois et à la participation parlementaire (*Les pré-supposés du socialisme*, 1899). Tout en revendiquant la fidélité aux idéaux de Marx, son « révisionnisme » propose une interprétation critique du marxisme justifiée par l'analyse des nouvelles statistiques socio-économiques. Tout d'abord, Bernstein s'élève contre le matérialisme historique de Marx. Loin de cette conception déterministe accordant un rôle démesuré aux intérêts matériels dans la marche de l'Histoire, il

souhaite réhabiliter, dans la continuité du kantisme, le rôle des valeurs. Selon lui, en effet, l'action politique ne doit pas uniquement se focaliser sur les transformations économiques à accomplir. Elle doit être guidée par des impératifs éthiques. Ensuite, pour Bernstein, les deux principales prévisions de Marx sont contredites par l'évolution du capitalisme. D'une part, contrairement à la thèse de la concentration du capital, le capitalisme est marqué par une dispersion croissante de la propriété (par le biais des sociétés par actions) qui contribue à l'extension des classes moyennes et non au renforcement de la masse ouvrière. D'autre part, l'idée de la paupérisation du prolétariat est démentie par les faits : grâce à la législation sociale de Guillaume II et à l'importante baisse des prix (conséquence de la reprise spectaculaire de la production), la situation des travailleurs s'est sensiblement améliorée. En d'autres termes, le capitalisme a non seulement surmonté ses propres contradictions, mais son évolution (déclin de la lutte des classes, diminution des inégalités, renforcement des droits politiques) est plutôt favorable à l'évolution naturelle de la société vers le socialisme.

Malgré les condamnations dont elles font l'objet aux Congrès de Hanovre (1899), de Lübeck (1901) et de Dresde (1903), les thèses de Bernstein séduisent rapidement les cadres du parti. Elles deviennent majoritaires en 1905 et, jusqu'à la guerre, ne cessent de gagner du terrain. Elles accèdent à l'idée que seule une démarche gradualiste peut améliorer la condition de la classe ouvrière. La social-démocratie allemande entre clairement dans l'ère du réformisme démocratique, même si elle se refuse toujours à abandonner la bannière marxiste.

2. La voie française vers le socialisme

Depuis 1789, la France est le pays européen où les sensibilités révolutionnaires se sont exprimées avec le plus de force. Les journées de 1830 et de 1848 ont provoqué l'effondrement des derniers vestiges de l'Ancien régime, sans pour autant parvenir à détruire le système représentatif libéral ou réaménager la société industrielle. Face au bonapartisme autoritaire, la contestation sociale s'est provisoirement éteinte, avant de se réincarner dans l'action ouvrière et le proudhonisme des années 1860. En 1871, l'expérience désastreuse de la Commune de Paris fait prendre conscience des limites des stratégies insurrectionnelles. Elle ne contribue pas pour autant à l'effondrement de l'idéal révolutionnaire.

Guesdistes, possibilistes, blanquistes

Les sensibilités socialistes sont traditionnellement diverses en France. La fin du XIX^e s. traduit nettement la difficulté des différents courants à s'entendre autour d'un projet fédérateur. Le courant marxiste est représenté par Jules Guesde (1845-1902) qui introduit la doctrine dans les milieux ouvriers. En 1879, Guesde fonde avec Paul Lafargue (1842-1911, gendre de Marx) le Parti ouvrier français (POF) qui préconise la dictature du prolétariat, la soumission des syndicats au parti et le refus de toute alliance avec les républicains.

Deux ans plus tard, une scission affaiblit le parti. Elle est opérée par Paul Brousse et deux de ses proches, Jean Allemane et Jules Joffrin, qui défendent une approche originale du socialisme appelée « possibilisme ». Ils fondent en 1884 la Fédération des travailleurs socialistes. Sur le plan de la stratégie, les possibilistes refusent d'agir par la violence. Ils souhaitent exploiter les possibilités de réforme sociale et envisagent pour cela des alliances tactiques avec le camp républicain devenu majoritaire dans les assemblées. Sur le projet socialiste, ils prennent leur distance avec le centralisme autoritaire des marxistes et renouent avec une tradition proudhonienne sensible à l'idée d'une fédération des communes autonomes. Brousse propose de municipaliser les services publics les plus essentiels afin d'en faire des monopoles et fournir à prix coûtant les biens nécessaires à la vie sociale et familiale (*La propriété collective et les services publics*, 1883). Jean Allemane (1843-1935), qui reste hostile au système parlementaire, finit par s'écarter du possibilisme et fonde, en 1891, le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR).

Enfin, le courant « blanquiste » se réorganise autour d'Édouard Vaillant (1840-1915). Ancien élu de la Commune, puis exilé en Angleterre, Vaillant est revenu en France à la faveur de l'amnistie de 1880. Il abandonne alors la stratégie de la conspiration permanente pour mettre en place une action plus durable, à l'image des partis marxistes. Devenu député en 1893, Vaillant entre à la II^e Internationale et se montre déterminé à unifier l'ensemble des courants du socialisme français.

Jaurès et les socialistes indépendants

À côté de tous ces courants sensibles au message marxiste, une seconde sensibilité socialiste apparaît à la fin des années 1890. Moins organisée, elle est aussi plus influente. Elle est représentée par quelques personnalités comme Jean

Jaurès, Alexandre Millerand, Aristide Briand ou René Viviani. Ces brillants intellectuels, pour la plupart professeurs ou avocats, s'efforcent de concilier l'idéal socialiste de la justice sociale et avec une mouvance républicaine sensible à la protection des libertés humaines. Méfiants à l'égard de la rigidité doctrinale des marxistes, ils en appellent à un socialisme réaliste dont le but n'est pas l'effondrement de la société libérale, mais l'approfondissement de son caractère démocratique par des mesures de progrès social. Incontestablement, Jean Jaurès (1859-1914) s'impose comme le chef de file de ces « socialistes indépendants ». Le projet jaurésien tente d'opérer une « synthèse » entre l'ambition redistributive du socialisme et l'idéal de liberté proclamé en 1789 (*Histoire socialiste de la Révolution française*, 1898). Loin de s'opposer, le socialisme et les libertés individuelles (de conscience, d'expression, de vote, de travail, etc.) se complètent harmonieusement. Dans un texte resté fameux, *Socialisme et liberté* (1898), il n'hésite pas à affirmer que l'individu est la « fin suprême » du socialisme. Celui-ci « veut désagrèger tous les systèmes d'idées et tous les systèmes sociaux qui entravent le développement individuel [...]. [Il] est l'individualisme logique et complet. Il continue, en l'agrandissant, l'individualisme révolutionnaire ».

Jaurès ne rejette pas toutes les idées de Marx et Engels. Il reconnaît le caractère fondamentalement inégalitaire du capitalisme. Il admet que la classe ouvrière est asservie et doit entrer en lutte pour obtenir des droits. Il est d'accord avec l'hypothèse de la concentration du capital au profit de la banque et de la grande industrie. Enfin, le but du socialisme est bien d'opérer une « révolution » au sens propre, c'est-à-dire une transformation générale de la société. Jaurès dresse néanmoins une critique féroce des thèses marxistes. Il conteste, comme Bernstein, le matérialisme historique qu'il entend concilier avec une tradition idéaliste héritée des « socialistes français » (Fourier, Blanc, Proudhon...). Il exclut de mettre fin à la propriété privée. Il est favorable à la formation d'un patronat organisé capable de négocier avec le syndicalisme ouvrier. Surtout, Jaurès refuse la violence : il rejette l'idée de conspiration contre les gouvernements, abhorre les théories insurrectionnelles, repousse énergiquement la thèse de la dictature du prolétariat. Il n'admettra le principe de la lutte des classes qu'en 1905, lors de la création de la SFIO, non sans une certaine réserve.

Jaurès entend importer la démocratie dans le monde de l'entreprise. Il souhaite instaurer une « République industrielle » qui s'appuierait sur le suffrage universel, la protection des libertés publiques et la législation sociale. Le 21 novembre 1893, à la tribune de la Chambre des députés, il énonce son projet en ces termes : « c'est parce que le socialisme proclame que la République

politique doit aboutir à la République sociale, c'est parce qu'il veut que la République soit affirmée dans l'atelier comme elle est affirmée ici, c'est parce qu'il veut que la nation soit souveraine dans l'ordre économique pour briser les privilèges du capitalisme oisif comme elle est souveraine dans l'ordre politique, c'est pour cela que le socialisme sort du mouvement républicain ». Jaurès propose ainsi un socialisme équilibré, humaniste, pacifique, réformiste et fidèle à l'héritage républicain, qui le conduit logiquement sur la voie du parlementarisme. Son adhésion aux droits de l'homme l'incite également, au moment de l'affaire Dreyfus (1898), à défendre la République contre le conservatisme moral. Il s'attire alors la critique des guesdistes traditionnellement hostiles à la « république bourgeoise ». Le rapprochement des socialistes indépendants et des républicains s'accroît encore en 1899, lorsque Millerand accepte d'entrer dans le gouvernement de Waldeck-Rousseau.

L'unification du socialisme français

Malgré leurs divisions, les socialistes français progressent sur le plan électoral (ils obtiennent 43 sièges aux élections de 1902). L'affaire Dreyfus et le ministérialisme de Millerand provoquent le ralliement de républicains au socialisme. Jules Guesde s'attache le soutien de l'aile blanquiste d'Édouard Vaillant pour fonder le Parti socialiste de France (1901), qui réaffirme son orientation révolutionnaire. De leur côté, les socialistes indépendants s'unissent aux possibilistes et aux allemanistes pour créer le Parti socialiste français (1902), favorable à l'action parlementaire et au soutien conditionnel aux gouvernements bourgeois. Ce n'est que sous la pression de la II^e Internationale, à force de concessions, que ces deux tendances (guesdiste et indépendante) acceptent de s'unir, en avril 1905, au sein de la SFIO. Comme en Allemagne, le nouveau parti suit officiellement une ligne marxiste. Comme en Allemagne, il passe rapidement sous l'influence des réformistes. L'autorité personnelle de Jaurès y supplante vite la rigidité doctrinale des guesdistes. À la suite de l'assassinat du premier en 1914, la majorité des députés socialistes français votent les crédits militaires. Certains d'entre eux entrent même dans le gouvernement de guerre, comme J. Guesde. La tension entre l'aile révolutionnaire et la tendance réformiste n'en est pas pour autant effacée : elle ressurgira en 1920 dans le sillage de la révolution bolchevique.

3. La Société fabienne et la naissance du travaillisme britannique

Grand pays industriel, terre de refuge pour de nombreux révolutionnaires, société dotée d'un vaste prolétariat représenté par un réseau de syndicats de métiers, l'Angleterre victorienne aurait dû être la terre d'élection du socialisme révolutionnaire. Or, la pensée marxiste y réalise une très faible et brève incursion à travers la petite Fédération social-démocratique (1881) de Henry Hyndman (qui ne parviendra jamais à s'imposer, malgré des soutiens de renom comme John Ruskin et William Morris). La rigidité doctrinale du *Capital* tout comme l'appel à la violence contre l'État s'inscrivent mal, en effet, dans la tradition du pragmatisme philosophique anglais.

La formation de la pensée socialiste est influencée par un groupe d'intellectuels non marxistes qui fondent en 1884 un club de réflexion : la *Fabian society* (en mémoire du général romain Fabius, dit *Cunctator*, le « Temporisateur », connu pour sa prudence et son sens tactique). La Société fabienne a été créée à partir de cercles d'études sociales animés par quelques figures éminentes : les époux Sidney et Beatrice Webb, Herbert George Wells et l'écrivain irlandais George Bernard Shaw qui en rédige le manifeste (1884). Convaincus de l'organisation efficace des coopératives de production et des *trade unions*, les « fabiens » invitent à prolonger l'action syndicale par un engagement politique afin de peser sur les gouvernants et les contraindre à adopter une législation sociale. L'une de leurs grandes idées est d'obliger l'État et les municipalités à prendre en charge des services essentiels aux besoins de tous (l'éducation, les transports, l'adduction d'eau, etc.).

Les propositions fabiennes s'opposent à la pensée marxiste sous divers angles. Elles préconisent tout d'abord une approche politique dite « gradualiste » qui refuse le recours à la force, privilégie la persuasion morale et met l'accent sur les réformes. La lutte des classes ne peut aboutir selon eux qu'à une impasse, car elle divise la société. Aussi, le socialisme ne doit pas se fixer comme objectif de briser le capitalisme ni d'exproprier les propriétaires. Il doit encadrer le libéralisme en limitant ses effets pervers, c'est-à-dire en développant la démocratie dans le monde du travail — ce qui est partiellement réalisé à leurs yeux — et surtout dans la sphère politique. Ensuite, le fabianisme voit dans les institutions publiques des lieux propices à l'extension du socialisme. Sans pour autant prôner un socialisme d'État, ils considèrent que les pouvoirs publics ont une responsabilité centrale dans l'amélioration du bien-être collectif. Enfin, les fabiens n'acceptent pas l'idée du rôle dirigeant de la classe ouvrière. Si le

prolétariat est bien le principal destinataire des politiques sociales, ce sont les élites disposant de la connaissance économique et administrative qui sont invitées à jouer un rôle directeur pour réformer la société. C'est bien la compétence des experts qui doit être privilégiée, non la croyance en une libération spontanée des masses.

Les intellectuels fabiens préféreront rester unis dans un club de pensée. Ils refuseront catégoriquement de se rassembler en parti politique. Les tentatives de fondation de partis ouvriers viendront plutôt de la base syndicale, la plus importante étant celle du mineur Keir Harding qui crée en 1888 un parti travailliste écossais (devenu national en 1892). Le fabianisme n'en sera pas moins influent dans la formation du *Labour party* entre 1900 et 1906. Simple coalition de parlementaires émanant des syndicats à ses débuts, ce dernier ne prend son envol qu'en 1914 grâce à sa participation au gouvernement d'union nationale. En 1918, il obtient 2 millions de voix aux élections législatives. En 1922, il dépasse le parti libéral et devient officiellement le parti de l'opposition. Sa double participation au pouvoir (1924 et 1929), avec le soutien des libéraux, confirme ses options réformistes et l'éloigne définitivement de toute stratégie révolutionnaire. C'est sous son influence que se développera, dans l'entre-deux-guerres, le modèle de l'état-providence.

4. L'austro-marxisme et la question nationale

Les socialistes autrichiens sont les auteurs d'une interprétation marxiste très originale plaçant l'idée de nation au cœur du projet révolutionnaire. Les « austro-marxistes » ne forment certes pas une école unifiée. Mais ils ont pour particularité de s'éloigner de l'internationalisme officiel de la II^e Internationale.

L'essor du socialisme dans l'empire austro-hongrois est marqué à ses débuts par les mêmes débats doctrinaux qu'en Allemagne. Il aboutit, sous l'autorité de Victor Adler, au double choix du légalisme (1889) et du marxisme (1890). Les intellectuels socialistes ne peuvent toutefois ignorer les tensions importantes qui séparent les communautés nationales — notamment Allemands, Tchèques et Hongrois — et les irrédentismes qui guettent, de l'extérieur, l'empire vieillissant. On doit à Karl Renner (1870-1950) et à Otto Bauer (1881-1938) d'avoir consacré leurs efforts à l'édification théorique d'un socialisme s'efforçant de résoudre la question des « nationalités » pour réaliser la société nouvelle.

Les deux intellectuels retiennent du marxisme l'idée que le nationalisme

belliqueux est un obstacle à la mobilisation révolutionnaire. Ils estiment néanmoins illusoire d'écarter les « expressions nationales » dans la marche vers la société socialiste. Leur idée majeure consiste à proposer de séparer la nation et l'État, tout comme d'autres gouvernements ont pu ailleurs séparer l'Église et l'État. La solution consiste à ôter tout référent territorial aux nations et à en faire des communautés ouvertes regroupées par « affinité » culturelle, sociale ou religieuse, mais exemptes de tout critère définitif. Suivant leur théorie de « l'autodétermination » (Renner, *La lutte des nations autrichiennes pour l'État*, 1902 ; Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, 1907), chaque individu aurait en effet la possibilité de choisir sa nation. Celle-ci ne serait pas seulement un lieu de rattachement des êtres humains. Elle serait érigée en véritable personne morale et dotée d'institutions publiques en charge de l'éducation et de la culture. Elle se distinguerait de l'État central, responsable des affaires « politiques » concernant la sécurité, l'économie et la justice. Dans cette organisation, le socialisme consisterait à empêcher simultanément les nivellements de classe et les inégalités entre nationalités.

Au-delà des diversités nationales, le socialisme devient un pôle de rassemblement politique en Allemagne, en Autriche, en Belgique, en France, en Italie et en Espagne. Il se renforce naturellement dans les pays industriels, là où le prolétariat urbain est de plus en plus nombreux et vit de plein fouet la misère sociale. Mais c'est paradoxalement dans la Russie agraire et féodale qu'en octobre 1917, au nom des idéaux marxistes, s'opère un changement brutal de régime. Sous l'influence de Lénine, le bolchevisme concrétise pour la première fois l'appel à la révolution prolétarienne lancée par Marx et Engels en 1848.

Section 4

Le socialisme au xx^e s. : espoirs et désillusions

La révolution de 1917 constitue une étape décisive dans l'histoire du socialisme moderne. Après elle, les socialistes se scindent un peu partout en deux camps bien distincts : d'un côté, les partisans du marxisme-léninisme ; de l'autre, les tenants du socialisme démocratique. Les premiers prennent appui sur l'exemple soviétique. Ils entendent concrétiser l'ambition révolutionnaire et, lorsqu'ils parviennent à s'emparer du pouvoir, se lancent dans l'expérience du communisme d'État. Ils formulent de nouvelles interprétations qui contribuent à la diversification des lectures du marxisme. Les seconds souhaitent préserver les acquis de la société libérale. Ils entendent bien changer la société, mais en respectant le jeu de la compétition électorale. Ils affirment vouloir réaliser une synthèse entre le droit à la liberté et l'aspiration à l'égalité. Au fil des décennies, leur recherche constante de « compromis » entre la recherche de lois sociales et le respect de l'économie du marché les enlève néanmoins peu à peu dans des positions doctrinales ambiguës qui résisteront difficilement, à partir des années 1970, à la montée en puissance des conceptions néo-libérales.

§ 1. LE MARXISME RÉVOLUTIONNAIRE APRÈS 1917

Depuis la fin du XIX^e s., des groupes révolutionnaires tentent de s'organiser dans la Russie tsariste. À côté de l'agitation anti-bourgeoise provoquée par les populistes dans les campagnes et par les anarchistes « nihilistes » dans les villes, la pensée marxiste commence à pénétrer en Russie en 1883 par l'intermédiaire de Gheorghii Plekhanov qui dirige, de son exil suisse, le groupe de « l'Émancipation du travail ». Un parti d'inspiration marxiste est constitué en 1898 : le Parti ouvrier social-démocrate de Russie (POSDR). Dès 1903, celui-ci se scinde en deux courants rivaux, la tendance « menchevique », plutôt modérée,

dirigée par Jouli Martov, puis par Plekhanov, et la fraction « bolchevique », plus radicale, animée par Lénine. Deux ans plus tard, les marxistes participent à la première révolution russe de 1905, aux côtés de plusieurs mouvements séparés (portés par des ouvriers, des paysans, des militaires ou des intellectuels). Les insurgés échouent. Mais la tourmente dans laquelle est plongé le pays pendant près d'un an montre clairement que le pouvoir de Nicolas II n'est plus à l'abri de la contestation sociale. Malgré cela, en Europe, aucun dirigeant socialiste n'ose encore imaginer qu'une révolution prolétarienne puisse gagner la Russie.

A. La révolution bolchevique et l'expérience du marxisme soviétique

La Révolution d'octobre 1917 lève brutalement les doutes. L'effondrement du régime tsariste donne l'occasion à un groupe révolutionnaire, pour la première fois, de mettre en application le projet marxiste. Certes, jusque-là, l'œuvre théorique de Marx a bien incité à la mobilisation révolutionnaire. Elle a concouru à la formation de la conscience ouvrière dans les pays industrialisés. Elle a suscité de nombreux engagements militants. Elle a constitué une source essentielle de réflexion pour tous les dirigeants socialistes et, en ce sens, a joué un rôle décisif dans la formation d'organisations ouvrières de masse. Mais la révolution bolchevique donne au projet marxiste une tout autre ampleur : elle met brutalement fin au système féodal tsariste et porte au pouvoir un parti qui entend réorganiser la société russe sur la base du socialisme scientifique. Elle fait passer le projet de Marx et Engels de la théorie à l'histoire. Elle donne naissance à une expérience originale, le « marxisme soviétique », qui est le produit d'une intense élaboration doctrinale adaptant la théorie marxiste à la situation historique de la Russie, mais aussi le résultat de la formation d'un État bureaucratique et policier qui conduira, à partir des années 1930, au totalitarisme soviétique.

1. La pensée léniniste : l'avant-garde du parti

Vladimir Illich Oulianov, dit Lénine (1870-1924), n'est pas le vulgarisateur de la pensée marxiste dans la Russie des Tsars. Il n'a que deux ans lorsque le

premier tome du *Capital* est traduit en russe et, bien avant lui, Plekhanov s'est chargé de mettre sur pied un mouvement social-démocrate russe. Néanmoins, Lénine est, avec Trotski, l'un des rares marxistes russes à avoir imaginé la possibilité d'une révolution imminente en Russie, en même temps que l'un des acteurs-clés de la Révolution d'octobre. Écrivain et polémiste chevronné, il est l'auteur d'une théorie révolutionnaire d'inspiration marxiste qu'on appellera, après lui, le « marxisme-léninisme ». Sa doctrine a une double visée : elle entend justifier l'action révolutionnaire en Russie et réactualiser la réflexion sur le capitalisme au xx^e s.

La dénonciation de l'opportunisme « petit-bourgeois »

Dès ses premiers écrits, Lénine affiche son volontarisme politique. Il dénonce vigoureusement l'attentisme des « mencheviks » qui estiment, par une lecture orthodoxe du *Capital*, qu'une révolution prolétarienne est improbable dans la Russie agraire du début du siècle. L'absence de lutte des classes entre bourgeoisie et prolétariat industriel justifie, selon eux, de pratiquer le réformisme et de rechercher des appuis dans la paysannerie, en attendant un moment plus propice pour la révolution (qui ne viendra qu'avec la transformation des structures économiques).

À la tête des « bolcheviks », Lénine défend le point de vue opposé. Il affirme la nécessité, pour le prolétariat, de conserver le contrôle du mouvement révolutionnaire. Il condamne toute alliance avec les forces bourgeoises. Il s'en prend violemment à l'opportunisme politique et au réformisme des mencheviks. Pour lui, ce sont là des comportements de chefs politiques « petit-bourgeois » désireux de s'intégrer à la société libérale et qui, à force de rechercher des petits compromis avec les détenteurs du capital, affaiblissent le potentiel révolutionnaire des masses. De tels dirigeants trahissent la révolution. Durant les deux premières décennies du siècle, en particulier lors de ses exils à Genève et à Paris (entre 1907 et 1917), il ne cesse de condamner la tendance au « révisionnisme » des partis sociaux-démocrates. C'est pour lutter contre cette dérive qu'il fonde en 1912 le Parti bolchevique, ainsi qu'un journal de propagande promis à une longue destinée, la *Pravda*.

Convaincu de l'imminence de la révolution en Russie, décidé à lutter contre le marxisme orthodoxe qui attend calmement l'effondrement du capitalisme en vertu des lois de l'histoire, Lénine fonde une doctrine tout entière axée sur les conditions de la prise de pouvoir. S'inspirant des lectures de Blanqui et du jeune

Marx, il accorde une place décisive à la méthode révolutionnaire. Sur ce plan, la contribution du léninisme est fondamentale à trois niveaux. En amont de la révolution, Lénine milite en faveur d'un encadrement étroit — à la fois idéologique et organisationnel — du mouvement révolutionnaire. Au moment de l'insurrection, il en appelle à la mise en place d'une « dictature » capable d'abattre toutes les résistances qui freineront l'élan révolutionnaire. En aval de la révolution, il définit les fondements de l'État socialiste qui préparera la société au communisme.

Le rôle directeur de l'avant-garde révolutionnaire

La phase de préparation de la révolution est décisive pour Lénine. Elle exige selon lui le respect d'une stricte discipline d'action. À cet égard, Lénine s'élève contre le mouvement anarchiste russe qui préconise le harcèlement révolutionnaire par des actes terroristes répétés. Les actions disséminées sont selon lui inefficaces, car elles sont immédiatement réprimées. Lénine condamne également les thèses de l'action spontanée. En effet, malgré la réalité de la lutte des classes, la « conscience de classe » reste selon lui encore trop faible en Europe pour que le prolétariat ne s'engage spontanément dans la révolution. Ces raisons poussent Lénine à définir des principes rigoureux de préparation de la lutte politique, systématisés dans l'opuscule *Que faire ?* (1902).

Lénine y insiste tout d'abord sur le rôle essentiel que doit jouer la théorie pour guider l'action du prolétariat. « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire » résume-t-il dans une formule célèbre. Lénine développe l'idée que la réussite de la révolution n'est pas une affaire d'enthousiasme, d'« idolâtrie » et de « culte du spontané ». Bien au contraire, tout comme la domination bourgeoise s'appuie sur une idéologie structurée, l'action révolutionnaire doit recourir à sa propre théorie : le socialisme. Une telle théorie est un instrument essentiel pour transformer le mouvement ouvrier en force révolutionnaire. Elle doit forger la conscience de classe du prolétariat. Elle n'est toutefois pas à la portée de tous, car elle suppose une connaissance « scientifique » des mécanismes économiques et sociaux qui régulent les rapports entre classes. Elle ne surgit donc pas spontanément du prolétariat lui-même. Elle est l'œuvre d'« intellectuels bourgeois » (comme Marx ou Engels) qui en établissent les fondements, puis la communiquent aux prolétaires les plus doués qui, à leur tour, l'introduisent dans les milieux ouvriers.

Lénine insiste ensuite sur le rôle du parti dans la préparation du « Grand

Soir ». Soulignant les conditions particulières de la Russie (un prolétariat ouvrier encore embryonnaire, la terreur policière exercée par le pouvoir), il est convaincu de la nécessité de mener une action clandestine, organisée et efficace. Condamnant une nouvelle fois l'amateurisme des anarchistes, il puise chez Blanqui l'idée que l'action subversive n'est efficace que si elle est dirigée par des révolutionnaires professionnels. La révolution socialiste ne peut réussir, selon lui, que si elle est menée par « une avant-garde », un groupe solidement structuré qui, par sa maîtrise de l'action insurrectionnelle, est capable de conduire la lutte à son terme. Cette avant-garde a tout intérêt à s'organiser en parti pour mener sa stratégie de conquête du pouvoir. À cet égard, la meilleure organisation politique est tout le contraire du parti de masse. Dans la conception léniniste, un parti révolutionnaire efficace est une organisation restreinte composée exclusivement de militants aguerris qui font de l'action révolutionnaire leur métier. Agissant dans la clandestinité, la discipline et l'unité, le parti travaille sans relâche à préparer les conditions du soulèvement général. Il est à la fois le guide et la conscience du prolétariat.

Cette conception explique la méfiance de Lénine envers les règles de délibération interne appliquées dans la plupart des partis ouvriers en Europe de l'ouest. De telles règles ne peuvent conduire qu'à l'affrontement des opinions et aux divisions stériles. La nécessité d'une grande discipline collective justifie au contraire l'adoption, au sein du parti révolutionnaire, du principe dit du « centralisme démocratique ». Ce principe est censé protéger l'idée démocratique, car il préserve le système de l'élection régulière des dirigeants et le débat avant toute prise de décision. Mais dans la conception de Lénine, il vise surtout à maintenir l'ordre interne et à éviter que le parti ne se transforme en « club de discussion ». Le principe du centralisme atténue en effet sensiblement la règle démocratique : en instituant une forte centralisation au profit d'une direction unique dont les décisions, une fois prises, doivent être appliquées par les militants sans contestation, il interdit de fait la formation de tendances au sein du parti. Au nom de l'efficacité, les courants minoritaires doivent s'effacer devant la décision majoritaire incarnée par la direction. C'est cette règle qui sera adoptée par les bolcheviks lors de la création de leur parti en 1912, puis par tous les partis communistes d'Europe à partir des années 1920.

La révolution et la dictature du prolétariat

La contribution de Lénine au renouvellement de la doctrine marxiste porte

également sur le moment révolutionnaire. Elle approfondit considérablement la question de la « dictature du prolétariat ». Dans ses écrits les plus tardifs, Marx évoque bien cette phase de violence dictatoriale nécessaire à l'éradication de toutes les forces contre-révolutionnaires. Mais depuis le début des années 1890, les marxistes révisionnistes contestent l'interprétation rigide de ce principe, ce qui incite Lénine à exposer une théorie claire sur la question. C'est au cours de l'année troublée de 1917, pressé par la nécessité de s'emparer du pouvoir après l'effondrement du régime tsariste, que l'idéologue russe entreprend de justifier le recours à la violence.

L'idée de la dictature révolutionnaire n'est pas nouvelle. Elle traverse les écrits de Robespierre, de Saint-Just, de Babeuf, de Blanqui et de Marx. Elle consiste à défendre l'idée que toute révolution, pour conquérir la justice et la liberté, implique forcément, lors de son déclenchement, une phase de violence pendant laquelle l'élite révolutionnaire est autorisée à exercer un pouvoir absolu. La dictature est certes injuste dans la mesure où elle est brutale et exclut le plus grand nombre. Mais elle est justifiée au nom des exigences supérieures de la révolution. Elle est censée mettre fin le plus rapidement possible aux résistances de l'ancien système et poser les jalons politiques, économiques et culturels de la nouvelle société. La violence est nécessairement transitoire : elle doit disparaître lorsque le danger du retour à l'ancien système est effacé.

En 1917, Lénine est placé devant la nécessité de justifier la tentative des bolcheviks de prendre le pouvoir par la force en Russie. Depuis le mois de février (au cours duquel les insurrections populaires ont contraint le tsar à abdiquer), un gouvernement provisoire dirigé par le socialiste modéré Kerenski tente de gouverner le pays, alors en guerre contre l'Allemagne. La conquête du pouvoir par les bolcheviks en octobre, à la suite des insurrections lancées dans les grands centres urbains, relève alors clairement du coup de force, de même qu'un peu plus tard, la dissolution de l'assemblée constituante démocratiquement élue. C'est au cours de cette période de troubles que Lénine publie une brochure intitulée *L'État et la Révolution* (1918), préparée durant sa période d'exil. Il y défend l'idée que la révolution ne met pas brutalement fin à la lutte des classes. Elle est au contraire une phase de cristallisation et d'intensification de cette lutte. Elle est l'expression paroxystique de la violence inscrite dans les antagonismes sociaux. Pour cette raison, la bourgeoisie n'étant pas encore désarmée de ses instruments d'exploitation, la dictature du prolétariat est une étape malheureuse mais nécessaire : elle est un « état de guerre exacerbé », un état de terreur destiné à supprimer tous les éléments qui refusent ou freinent le passage au socialisme. Dans le contexte radicalisé de la révolution,

il n'y a d'alternative qu'entre la « terreur blanche, bourgeoise » et la « terreur rouge, prolétarienne ». Ce n'est qu'une fois les forces réactionnaires anéanties et les classes sociales disparues que l'état de dictature pourra être levé.

L'État socialiste et la transition vers le communisme

Lénine est l'auteur d'une réflexion originale sur l'État qui se distingue des idées de Marx. Alors que celui-ci souhaitait la disparition prématurée de l'institution étatique (qui n'a été dans l'histoire qu'un instrument d'asservissement aux mains de la classe dominante), Lénine s'appuie sur la violence révolutionnaire, considérée comme légitime, pour justifier la captation du pouvoir d'État par l'élite du prolétariat. Pour cela, il part d'une critique sévère de la conception « libérale » de l'État. Celle-ci présente l'État comme une puissance publique séparée de la société, capable d'exercer un juste arbitrage pour réguler les conflits sociaux. Cette vision est totalement mystificatrice pour Lénine, car elle laisse supposer que l'État est en mesure de se placer au-dessus des clivages sociaux. Elle occulte volontairement le fait qu'il n'est que le reflet institutionnel des conflits de classes et que son appareil est contrôlé par la classe dominante.

Lénine introduit ici une innovation par rapport à l'interprétation de Marx. Il considère en effet que l'État, en tant qu'instrument de domination, peut être utile pour la destruction du capitalisme. En effet, en s'emparant de l'État, le prolétariat peut disposer d'un remarquable outil de répression contre les forces bourgeoises. La nouveauté du léninisme consiste ainsi à penser que la dictature du prolétariat peut s'exercer par le biais de la violence d'État. Cette idée sera d'ailleurs, sous l'ère stalinienne, la principale source théorique justifiant le développement de la bureaucratie d'État.

Lénine ne conteste pas, toutefois, le principe marxiste du dépérissement de l'État. Mais à la différence de Marx, il identifie deux phases bien distinctes. Durant la phase du « socialisme » (qui marque la disparition de la propriété privée), l'appareil policier de l'État doit être maintenu. Placé sous le contrôle du prolétariat, il est chargé d'éliminer toutes les résurgences de la société bourgeoise. Mais il est déjà un « État de transition » et non plus, comme dans la dictature du prolétariat, « un État au sens strict d'oppression sévère de la minorité exploiteuse par la majorité exploitée ». Ce n'est que dans la seconde phase, celle du « communisme », que l'État doit disparaître totalement. La collectivisation des moyens de production et la disparition des classes rendent

inutile, en effet, le maintien d'un appareil de domination.

L'impérialisme, stade suprême du capitalisme

Lénine propose enfin une analyse originale du capitalisme international. Dans le sillage des premiers écrits marxistes sur le colonialisme — ceux de John Hobson (*Impérialisme*, 1902) et de Rudolf Hilferding (*Le capital financier*, 1910) — il publie durant son exil zurichois un ouvrage, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1916), dans lequel il analyse le capitalisme à la lumière de l'extension de la domination occidentale sur l'ensemble des continents. Il y affirme clairement l'ambition impérialiste du capitalisme, qui voit dans l'expansion géographique une solution aux crises économiques qui le menacent. Depuis la fin du XIX^e s., selon Lénine, « le capitalisme s'est transformé en un système universel d'oppression coloniale et d'asphyxie financière de l'immense majorité de la population du globe par une poignée de pays "avancés" ».

La démonstration de Lénine s'appuie sur une étude approfondie qui n'est pas sans rappeler les travaux de Marx. À l'aide d'indicateurs économiques et statistiques, le révolutionnaire russe montre que la croissance du capitalisme s'est accompagnée de l'extension ininterrompue du système industriel et bancaire. L'industrie est marquée par l'apparition de très grandes entreprises qui, désormais, tendent au monopole dans leur secteur. De la même façon, le milieu bancaire connaît un important phénomène de concentration qui donne tout pouvoir à quelques établissements financiers. Ce double processus est aggravé par le fait que les deux milieux tendent de plus en plus à s'interpénétrer, formant ce qu'il appelle le « capital financier ». Ainsi, d'une manière générale, alors que le capitalisme du XIX^e s. était marqué par la libre concurrence entre agents économiques, le capitalisme moderne est caractérisé par l'apparition d'une économie monopolistique.

Au cours de leur croissance, les grands établissements ont accumulé des « excédents de capitaux » qu'ils doivent investir sur les marchés les plus rentables. Or, c'est dans les pays éloignés que la rentabilité est la plus forte et que les profits sont les plus élevés, « car les capitaux y sont peu nombreux, les prix de la terre relativement bas, les salaires de même, les matières premières à bon marché ». Pour cette raison, la planète devient un vaste marché où se reproduisent les mêmes phénomènes de concentration. Les monopoles nationaux se transforment, à l'échelle internationale, en puissants cartels contrôlant la production, les échanges et les circuits financiers.

Le but de la démonstration est de montrer que la politique impérialiste des grandes nations industrielles a une origine essentiellement économique. Elle est le prolongement du capitalisme. Elle en assure même la survie en préservant le taux de profit des entreprises. Elle est « le capitalisme arrivé à un stade de développement où s'est affirmée la domination des monopoles et du capital financier, où l'exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan, où le partage du monde a commencé entre les trusts internationaux et où s'est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes ».

L'impérialisme capitaliste a des conséquences économiques et sociales désastreuses à l'échelle mondiale : « monopoles, oligarchies, tendances à la domination au lieu des tendances à la liberté, exploitation d'un nombre toujours croissant de nations petites ou faibles par une poignée de nations extrêmement riches ou puissantes : tout cela a donné naissance aux traits distinctifs de l'impérialisme qui le font caractériser comme un capitalisme parasitaire ou pourrissant ». La mondialisation du capitalisme ne peut que déboucher, à terme, sur la formation d'un prolétariat planétaire. Ce qui fait dire à Lénine que l'impérialisme est le prélude à la grande révolution prolétarienne internationale.

L'impérialisme capitaliste a également pour effet de déstabiliser en profondeur l'ordre international. En effet, les États les plus puissants se livrent désormais une concurrence effrénée pour conquérir de nouveaux marchés. Comme ils parviennent rarement à imposer leur domination, ils sont enclins à s'affronter sur le terrain militaire pour éliminer leurs concurrents. C'est de cette manière que l'on peut comprendre le déclenchement de la Première guerre mondiale. Comme Lénine le réaffirmera dans ses fameuses « thèses d'avril » (1917), cette guerre a des motifs essentiellement économiques : elle est une « guerre impérialiste » à laquelle se livrent les États pour se partager le monde. Ces conclusions pousseront Lénine, une fois au pouvoir, à faire le choix du désengagement militaire immédiat de la Russie.

2. Le trotskisme : la théorie de la « révolution permanente »

Léon Trotski (1879-1940) est l'autre grand théoricien de la révolution russe. Sa contribution doctrinale à la formation de la pensée révolutionnaire du ^{xx}e s. est décisive. La clarté de ses positions théoriques, la fidélité à des convictions clairement internationalistes, tout comme la dimension tragique de son assassinat à Mexico par un agent de Staline, en font une figure emblématique du

mouvement révolutionnaire international. Le succès intellectuel remporté par le trotskisme dans divers pays occidentaux, notamment dans les années 1960 et 1970, atteste de la popularité de ses idées à l'extrême gauche de l'échiquier politique.

Lev Davidovitch Bronstein, qui prend le nom de Trotski après son évvasion des geôles sibériennes du Tsar, en 1902, milite très tôt au sein du parti social-démocrate russe. Dans les premières années d'activité révolutionnaire, il s'oppose souvent à Lénine et ne se ralliera au bolchevisme que tardivement, en 1917, pour des raisons politiques plus qu'idéologiques. Acteur de la révolution russe de 1905 (il est élu à 26 ans chef du soviét menchevik de Saint-Pétersbourg), il joue un rôle essentiel aux côtés de Lénine lors de la Révolution d'octobre, puis lors de la période d'installation de l'Union soviétique. Contraint à des exils forcés tout au long de son parcours (il passe plus de 25 années de sa vie en Europe et en Amérique), il ne cessera de dénoncer, dans ses écrits, les erreurs et les injustices dont son pays est victime, tant sous le gouvernement des Tsars d'avant-guerre que sous le régime stalinien des années 1930.

La Russie et les étapes du développement historique

La principale contribution de Trotski à la doctrine marxiste est sa théorie de la « révolution permanente » qu'il entreprend dès 1905 et perfectionnera au gré des évolutions de l'histoire russe. Si l'héritage du trotskisme renvoie bien évidemment à l'idée de la « révolution mondiale », on ne doit pas négliger son interprétation inédite du matérialisme historique, cœur de l'analyse marxiste. L'un de ses apports essentiels au mouvement révolutionnaire est en effet d'avoir montré la possibilité de la révolution prolétarienne en Russie.

Au début du xx^e s., les dirigeants de la II^e Internationale comme les acteurs du parti social-démocrate russe (bolcheviks ou mencheviks) sont dans leur très grande majorité persuadés que la révolution n'est possible que dans les pays ayant atteint le stade du « capitalisme avancé ». Ce stade de l'évolution historique qui, selon Marx, succède à la féodalité et précède l'avènement du socialisme, est caractérisé par deux traits distinctifs. Sur le plan social et politique, il est marqué par la domination de la bourgeoisie libérale et la diffusion du modèle de la démocratie parlementaire. Sur le plan économique, il est caractérisé par le développement de la propriété privée, les progrès de l'industrialisation et l'essor d'un prolétariat de masse. Ces conditions d'évolution sont déterminées par des lois historiques qui gouvernent la marche

des sociétés. Selon cette vision, la grande révolution prolétarienne se déclenchera seulement lorsque les conditions objectives de sa réalisation seront réunies (quand le capitalisme aura commencé à faire face à ses propres contradictions).

Cette lecture orthodoxe de l'œuvre de Marx pousse la plupart des marxistes à rejeter toute idée de révolution en Russie. La société russe est alors gouvernée par un régime autocratique et féodal soutenu par la noblesse impériale. Son économie est essentiellement rurale et contrôlée par de riches propriétaires terriens (les « koulaks »). L'industrialisation n'en est qu'à ses débuts. Il n'existe pas encore de bourgeoisie libérale, à l'exception des villes. Quant au prolétariat industriel, il reste embryonnaire par rapport à la masse des petits paysans. Autant dire que la Russie ne présente guère de critères laissant présager une dynamique révolutionnaire. Sans révolution bourgeoise préalable, la révolution prolétarienne apparaît bien improbable. Pour les tenants de cette interprétation, il convient d'être patient et d'attendre que les effets mécaniques de l'industrialisation concourent à l'entrée dans la phase bourgeoise et démocratique, avant de pouvoir engager une révolution socialiste. En un mot, il faut avoir confiance dans les forces économiques guidant le mouvement de l'histoire russe.

Trotsky est le premier à s'élever contre cette interprétation (il n'est rejoint par Lénine qu'en 1908). Ardent révolutionnaire, convaincu de la nécessité d'abattre au plus tôt la maison des Romanov, il critique la lecture orthodoxe du matérialisme historique, qu'il qualifie de « marxisme vulgaire ». Il reconnaît certes que la Russie se soustrait partiellement aux phases du développement historique imaginé par Marx, dans la mesure où elle n'a connu ni l'essor de l'industrie manufacturière ni la révolution bourgeoise. Mais on ne peut se limiter, selon lui, à une lecture « abstraite » du schéma marxiste. Il convient de l'interpréter à la lumière de l'histoire nationale russe et des particularités économiques qu'elle a engendrées. Ainsi, l'industrialisation tardive de la Russie ne s'est pas faite sur la base d'une transformation socio-économique interne. Elle a été importée de l'Europe occidentale. Elle a ainsi « sauté quelques étapes » du développement économique. Les conséquences sont déterminantes aux yeux de Trotsky : l'histoire nationale n'ayant pas engendré de véritable bourgeoisie libérale, le développement du capitalisme industriel tout comme la révolution démocratique y sont fort improbables. En revanche, il existe bien un prolétariat exploité, certes moins nombreux que dans les pays capitalistes, mais qui peut trouver dans la petite paysannerie un allié précieux pour engager un processus révolutionnaire. Selon Trotsky, on ne peut distinguer pour la Russie deux phases

distinctes de changement, l'une bourgeoise, l'autre prolétarienne. Les deux étapes révolutionnaires doivent se conjuguer si le peuple russe, guidé par le prolétariat urbain, parvient à prendre conscience de sa condition sociale. Trotski affirme ainsi, dès 1905, que la révolution socialiste est possible en Russie. « Il est absurde de dire qu'on ne peut jamais sauter par-dessus les étapes. Le cours vivant des événements historiques saute toujours par-dessus les étapes [...] et, aux moments critiques, il exige le même saut dans la politique révolutionnaire » écrit-t-il dans *La révolution permanente* (1928-1929).

La démonstration de Trotski s'appuie sur l'histoire nationale, mais elle contribue de façon bien plus large au renouvellement de la doctrine marxiste. Elle diffuse en effet l'idée que la révolution socialiste ne se cantonne pas aux seuls pays « avancés » et qu'elle peut réussir dans les pays « économiquement arriérés ». L'argument ne manquera pas d'être repris, dans la seconde moitié du xx^e s., par les mouvements marxistes révolutionnaires en Afrique, en Asie et en Amérique latine. Surtout, l'argumentation de Trotski a une incidence sur l'étendue du mouvement révolutionnaire : tous les pays pouvant accéder au socialisme, même lorsque le capitalisme n'y est pas fortement développé, la révolution prolétarienne doit forcément être mondiale.

L'internationalisme révolutionnaire

La théorie trotskiste de la « révolution permanente » est initialement centrée sur le cas de la Russie. Elle explique que Trotski ait été reconnu comme l'un des inspirateurs de la Révolution de 1917. Rallié au bolchevisme, le théoricien russe devient le principal instigateur des insurrections d'octobre et, une fois le gouvernement modéré abattu, participe à l'édification de la dictature du prolétariat en Union Soviétique. Son action aux côtés de Lénine est décisive, notamment comme négociateur de la paix avec l'Allemagne, puis comme organisateur de l'Armée rouge. Après la mort de Lénine, il s'oppose de plus en plus nettement à Staline dont il critique la politique d'édification du « socialisme dans un seul pays ». Mis en minorité en 1924 par la « troïka » composée de Staline, Kamenev et Zinoviev, il est exclu du parti en 1927, avant d'être déporté puis expulsé d'Union soviétique en 1929. Sa vie en exil est dès lors entièrement consacrée à la dénonciation des dérives du stalinisme et à l'approfondissement théorique de l'idée de « révolution permanente ».

Si Trotski s'attache à édifier sa théorie révolutionnaire dès 1905, il ne la systématise qu'en 1928-1929, peu avant son exil, dans un ouvrage intitulé *La*

Révolution permanente. Pour lui, l'exemple soviétique doit être le prélude à une révolution mondiale. Le rôle principal des acteurs révolutionnaires, à cet égard, est d'instiller dans toutes les nations des dynamiques insurrectionnelles qui, par effet de propagation, se répandront sur l'ensemble de la planète et provoqueront un soulèvement généralisé. « La révolution socialiste commence sur le terrain national, se développe sur l'arène internationale et s'achève sur l'arène mondiale, écrit-il. Ainsi la révolution socialiste devient permanente [...] : elle ne s'achève que dans le triomphe définitif de la nouvelle société sur toute la planète » (*La Révolution...*).

L'argumentation de Trotski est essentiellement d'ordre économique. Si la révolution peut être mondiale, souligne-t-il, c'est parce que l'économie capitaliste s'est elle-même mondialisée. En effet, l'économie d'après-guerre ne peut plus être considérée comme l'addition de systèmes nationaux. Elle est devenue « une puissante réalité indépendante créée par la division internationale du travail et par le marché mondial qui, à notre époque, domine tous les marchés nationaux ». La conséquence directe est un développement sans précédent des forces productives qui, désormais, ont dépassé les frontières des États. Dans ce contexte d'économie mondialisée, les révolutions nationales sont de fausses victoires : en freinant le renforcement des forces productives, elles repoussent le moment du soulèvement général de la planète.

À partir de la publication de la *Révolution permanente*, la doctrine trotskiste prend une tournure résolument polémique. Elle est clairement destinée à dénoncer l'autoritarisme de Staline et les impasses auxquelles conduit le repli national de l'Union soviétique. « Révolution permanente *ou* Socialisme dans un seul pays, cette alternative embrasse les problèmes intérieurs de l'Union soviétique, les perspectives des révolutions en orient et, finalement, le sort de toute l'Internationale communiste ». Néanmoins, face à l'attraction qu'exerce l'URSS sur la plupart des partis ou cellules révolutionnaires, Trotski ne parvient pas, de son exil, à unifier un véritable mouvement international. Très isolé, il est contraint de multiplier ses destinations (Turquie, France, Norvège), avant de s'installer au Mexique. Il ne cessera dès lors de lutter, tout au long des années 1930, contre le modèle stalinien qui, selon lui, s'impose par le biais d'une bureaucratie autoritaire et conservatrice (*La révolution trahie*, 1937). Trotski tentera bien, en 1938, de fonder une IV^e Internationale pour combattre la III^e Internationale pilotée par le Kremlin. Mais dans le contexte de crise économique internationale, son influence demeurera faible. Jusqu'au coup de piolet qui aura raison de sa vie.

La postérité du trotskisme

Le faible succès politique du trotskisme en URSS et dans les « démocraties populaires » de l'après-guerre, sera probablement compensé par une diffusion assez large de sa théorie dans la seconde moitié du xx^e s. D'une part, la dénonciation du stalinisme et de ses crimes, après le décès du dictateur (1953), redonnera à la critique trotskiste ses lettres de noblesse au cours des années 1960-1970. D'autre part, les succès rencontrés par la pensée marxiste hors des frontières des pays « avancés » (Chine, Vietnam, Corée du Nord, Angola, Mozambique, Cuba, Chili, Nicaragua), notamment au sein des mouvements de libération nationale pendant la décolonisation, donneront partiellement raison au chantre de la révolution permanente. Ces succès laisseront alors penser que des mouvements révolutionnaires de type prolétarien peuvent se développer dans des pays où le processus d'accumulation du capital est loin d'être pleinement réalisé.

Le succès intellectuel posthume du trotskisme se confirmera dans plusieurs démocraties libérales. Bien qu'éclatées en de multiples courants (pablistes, lambertiste-healyistes, posadistes...), les organisations trotskistes, qui participeront en 1963 à la réunification mondiale de la IV^e Internationale, développeront des activités en France (surtout après 1968), en Grande-Bretagne, en Belgique, en Allemagne et au Japon, où elles alimentent les courants de la gauche radicale. Mais elles s'entredéchireront régulièrement sur des querelles de doctrine. Beaucoup d'organisations rompront avec la IV^e Internationale. Souvent dans la semi-clandestinité à leur origine, certaines d'entre elles s'institutionnalisent aujourd'hui, en particulier en France où la *Ligue communiste révolutionnaire* et *Lutte ouvrière* présentent régulièrement des candidatures aux élections locales et nationales. D'une manière générale, le trotskisme retrouve depuis le début des années 2000 une certaine vigueur au sein des mouvements associatifs « alter-mondialistes » hostiles à la libéralisation des marchés économiques et financiers.

3. Staline et Khrouchtchev : le recentrage doctrinal sur l'État soviétique

À la différence de Lénine et de Trotski, Staline et Khrouchtchev ne sont pas des idéologues. Mais leur passage à la tête de l'État soviétique a contribué à l'évolution de la doctrine marxiste-léniniste.

Le stalinisme, le « socialisme dans un seul pays » et la revalorisation du pouvoir d'État

À la mort de Lénine, Joseph Vissiaronovitch Djougatchvili dit Staline (1879-1953) est déjà secrétaire général du parti communiste de l'Union soviétique (PCUS). Ce fils de cordonnier géorgien, acquis aux thèses marxistes depuis l'âge de 20 ans, s'est affirmé dans l'ombre de Lénine. En 1904, il a adhéré à l'aile bolchevique du parti social-démocrate russe, avant d'entrer au comité central du parti bolchevique indépendant en 1912. Ses activités révolutionnaires, ses exils et ses évasions, lui ont permis d'acquérir une solide réputation. En 1913, il se donne lui-même son surnom : Staline (« l'homme d'acier »). À différence de son mentor, Lénine, ou de son rival, Trotski, il est peu enclin à la réflexion doctrinale. Il est avant tout un homme d'appareil soucieux d'accroître son influence personnelle. C'est au cours des années 1920 qu'il affirme son autorité. En rivalité avec Trotski dont il critique l'intellectualisme, il parvient en 1927, avec l'aide de l'aile droite du parti, à écarter celui-ci en même temps que Zinoviev et Kamenev, deux dirigeants historiques du mouvement bolchevique, autrefois ses alliés. Deux ans plus tard, par un renversement d'alliance, il se débarrasse de Boukharine et de Rykov. Désormais maître du parti, dont il élimine systématiquement les éléments qui freinent son action, Staline établit un pouvoir autocratique en recourant de plus en plus à l'appareil répressif de l'État.

À la fin des années 1920, l'Union soviétique bascule dans une phase de répression sans précédent. La vie politique est désormais jalonnée par les « purges », les assas-sinats politiques, les déportations de masse en Sibérie et les condamnations à mort. Koulaks, commerçants enrichis, intelligentsia bourgeoise, cadres « réfractaires » de l'administration, paysans et ouvriers hostiles à la discipline du collectivisme subissent tour à tour la répression du pouvoir. Au sein du parti, Staline recrute massivement de jeunes paysans dont le niveau d'éducation est très faible et qui sont étroitement surveillés par des cadres fidèles au maître du Kremlin. En 1934, Staline se saisit d'un prétexte (l'assassinat de Kirov, l'un de ses lieutenants) pour liquider physiquement tous ses opposants. Au cours des procès de Moscou (1935-1938), le « Petit père des peuples » envoie à la mort tous les hiérarques du parti et de l'Armée rouge, pour la plupart des anciens compagnons de Lénine (à l'exception de Trotski, alors en exil). Durant cette période, près d'un million de membres du PCUS sont éliminés, accusés de « déviationnisme », de « fractionnisme » ou « d'activités antirévolutionnaires ».

Staline n'a laissé aucune œuvre théorique majeure. Sa contribution à la

doctrine marxiste ne peut néanmoins être ignorée tant l'expérience du stalinisme a pesé sur l'évolution du marxisme soviétique. Il exprime ses premières positions entre 1924 et 1929, au moment où il lutte pour conquérir le pouvoir au sein du parti. Dans les années 1930 et 1940, il fait de nombreux discours officiels lors des événements commémoratifs et des congrès du PCUS où il fixe la « ligne » du parti. Ses principales idées sont exprimées dans ses allocutions, ses rapports politiques, ses écrits polémiques rédigés à l'adresse de ses adversaires ainsi que quelques textes de vulgarisation du marxisme-léninisme.

C'est au cours de ses démêlés avec Trotski (1924-1926) que Staline établit les bases de sa politique révolutionnaire. Contestant l'ambition de son rival d'exporter la révolution en Europe, Staline fait alors prévaloir sa thèse du « socialisme dans un seul pays ». L'échec de plusieurs révoltes communistes au début des années 1920 (en Allemagne, en Estonie et en Bulgarie) le convainc de la capacité de « résistance » du capitalisme. Pour cette raison, l'Union soviétique doit avant tout approfondir l'expérience interne du socialisme et se protéger des assauts des États capitalistes. La lutte prolétarienne internationale, certes, est légitime. Elle est un objectif que doit se fixer le mouvement communiste, notamment par la création de partis communistes nationaux placés sous le contrôle de la III^e Internationale (ou *Komintern*) créée à Moscou en 1919. Mais toute action intempestive à l'extérieur risque selon lui de sacrifier l'expérience engagée en Union Soviétique. Le pays doit attendre que les contradictions internes du capitalisme affaiblissent l'économie des nations industrielles et renforcent un peu partout la lutte des classes. Le moment venu, l'Union soviétique se jettera de tout son poids dans la bataille pour faire triompher les idéaux du socialisme. Cette conviction pousse Staline, en politique extérieure, à défendre les principes de la « coexistence pacifique », justifiant l'établissement d'une paix provisoire entre les « deux mondes » qui subsistent en Europe (celui du socialisme et celui de l'impérialisme). Cette coexistence, pour Staline, n'est pas un objectif en soi. Elle est la condition de la victoire finale.

Le choix de la consolidation de l'Union soviétique ne peut se faire, selon Staline, qu'au moyen d'un renforcement de l'appareil d'État. Ce deuxième trait de la doctrine stalinienne s'affirme dès les années 1930. La réflexion sur le rôle de l'État post-révolutionnaire avait été négligée par Marx. Elle avait été engagée par Lénine pour des raisons de circonstance lors de la révolution d'octobre. Elle est réinterprétée quelques années plus tard par Staline. Celui-ci est en effet très vite confronté à une contradiction entre la théorie léniniste et l'évolution de l'État soviétique. D'un côté, le léninisme rappelle le caractère provisoire de l'institution étatique (limitée à la période de la dictature du prolétariat). De

l'autre, l'URSS est marquée, au début des années 1930, par la bureaucratisation de l'administration, le développement de la planification autoritaire, le renforcement des instruments de répression ou encore l'intégration du parti unique et des rouages de l'État. Sur ce point, la théorie stalinienne de l'État reflète bien plus l'évolution concrète du système soviétique vers le totalitarisme qu'un réel projet de réalisation du socialisme.

Staline ne met pas directement en cause le caractère transitoire de l'État. Mais il s'emploie à revaloriser son rôle directeur au nom de la dictature du prolétariat. Il défend l'idée que l'État est la seule institution disposant de l'autorité nécessaire pour assurer la sécurité à l'extérieur, combattre les traces de la culture bourgeoise à l'intérieur et, surtout, poursuivre les réformes économiques nécessaires à la politique révolutionnaire. Pour cette raison, l'État soviétique doit être développé dans l'immédiat. Il doit s'imposer comme une force directrice pour l'ensemble des secteurs de la société : l'économie, la culture, l'éducation, la sécurité, la justice, etc.

La période du « dépérissement de l'État » est tout simplement remise à plus tard, lorsque la société sera prête à passer au communisme. Néanmoins, Staline apporte une nuance qui a toute son importance : il affirme que l'État pourrait subsister dans la société communiste, alors même que l'économie socialiste serait en place et que la lutte des classes aurait totalement disparu. En contradiction absolue avec les thèses de Marx et de Lénine, cet argument est justifié selon lui par l'environnement international des années 1930. En effet, la résistance de l'économie capitaliste (malgré la crise de 1929), l'enracinement de la démocratie en Europe occidentale, l'affirmation de la puissance des États-Unis et surtout le développement des totalitarismes bruns (fascisme et nazisme) constituent à ses yeux autant de menaces extérieures justifiant, lors du passage au communisme, le maintien d'un appareil d'État.

Khrouchtchev et la thèse de « l'État du peuple tout entier »

Il faut attendre la mort du dictateur géorgien, en 1953, pour que la critique du stalinisme soit amorcée. C'est en 1956, lors du xx^e congrès du PCUS, que les crimes du passé sont dénoncés par le nouveau secrétaire général du parti, Nikita Khrouchtchev (1894-1971). Ainsi, s'ouvre la période dite de « déstalinisation ». Khrouchtchev impute les fourvoiements de la politique stalinienne au caractère impérieux et autocratique du maître du Kremlin, ce qui n'entame pas, selon lui, la légitimité de la cause socialiste. Ce n'est qu'en 1961 qu'une nouvelle doctrine

officielle, élaborée par les cadres du parti, réévalue le rôle de l'État dans la marche vers le communisme : la théorie de « l'État du peuple tout entier ». Celle-ci établit que la phase de la dictature du prolétariat touche à sa fin dans la mesure où les résistances à la révolution se sont considérablement affaiblies. Les traces de la culture bourgeoise ont pratiquement disparu, la collectivisation des moyens de production a réduit la mentalité capitaliste et les anciennes classes exploiteuses ont été chassées. La lutte des classes tend donc à disparaître en Union Soviétique, même si l'on observe encore une division entre ouvriers et paysans. Le système soviétique entre dans l'étape du socialisme, phase transitoire qui préfigure le passage au communisme.

Dans ce nouveau contexte, l'État perd une grande part de sa légitimité. L'appareil étatique est voué à dépérir lentement. Son maintien, néanmoins, se justifie provisoirement pour achever les réformes industrielles nécessaires à l'entrée dans le communisme et protéger le pays contre les menaces que fait peser le bloc occidental. Durant cette phase transitoire, l'État ne doit plus être exclusivement l'instrument du prolétariat. Il incarne désormais les intérêts du peuple tout entier. Les instruments de répression doivent disparaître progressivement et certaines activités antérieurement placées sous le contrôle des fonctionnaires doivent bientôt être confiées à des organisations de citoyens.

Les tentatives de réforme de Khrouchtchev susciteront le mécontentement des « apparatchiks » du PCUS. Elles auront raison du secrétaire général qui, en 1964, sera contraint de démissionner. Sa doctrine, qui laissait anticiper un assouplissement du régime, n'aura pas de suite concrète. Elle sera certes reprise par le successeur de Khrouchtchev, Leonid Brejnev (1906-1982) pour justifier l'idée que la société soviétique est désormais entrée dans la phase du « socialisme avancé ». Elle inspirera également la rédaction de la Constitution soviétique de 1977 (dont la portée est essentiellement symbolique). Mais elle ne conduira pas, en tout état de cause, à des réformes de grande ampleur. Le régime s'enfoncera peu à peu dans la sclérose. Mikhaïl Gorbatchev, secrétaire général du parti entre 1985 et 1991, tentera bien d'assouplir le système collectiviste (reconnaissance de la propriété privée) et de libéraliser la vie politique (organisation d'élections libres). Mais le régime soviétique disparaîtra définitivement en 1991, victime du chaos économique, des tensions nationalistes internes et de l'effondrement des « démocraties populaires » en Europe de l'Est.

B. Les adaptations de la pensée

marxiste au XX^e s.

La victoire du bolchevisme en Russie contribue très rapidement à la radicalisation de la pensée révolutionnaire. À la veille de la guerre, le marxisme triomphait comme référence idéologique, mais il inspirait de plus en plus un « socialisme démocratique » de tendance réformiste dominant au sein de la II^e Internationale. La plupart des socialistes se prononçaient en faveur d'une stratégie « gradualiste » impliquant l'acceptation du parlementarisme et une collaboration avec les partis progressistes bourgeois. Le processus révolutionnaire n'était pas abandonné, mais reporté à une échéance ultérieure, dans l'attente d'un changement des rapports de force au sein de l'État.

Avec la Révolution d'octobre, les idées révolutionnaires de Marx retrouvent toute leur force. Les Bolcheviks prouvent tout d'abord que le soulèvement général est possible, dès lors qu'il est guidé par une avant-garde suffisamment organisée pour rallier les masses à la cause du socialisme. Mais surtout, ils montrent que la révolution peut réussir dans un pays où le capitalisme est peu développé. L'argument social-démocrate, selon lequel il convenait d'attendre l'effondrement interne du capitalisme pour envisager la rupture avec l'ordre bourgeois, perd subitement sa légitimité. La III^e Internationale se donne d'ailleurs pour objectif de propager la révolution en Europe et dans le monde. À son II^e congrès, Lénine et Zinoviev imposent « 21 conditions » strictes aux partis socialistes nationaux qui souhaitent y adhérer. Les partis doivent notamment opter pour l'action révolutionnaire par toutes les voies légales et illégales, se doter d'une direction clandestine et imposer une stricte discipline dans leurs rangs (fonctionnement hiérarchisé, lutte contre tout « fractionnisme » et exclusion des contestataires).

En Europe, la création de la III^e Internationale provoque des débats particulièrement houleux au sein des divers partis socialistes et syndicats ouvriers. Dans la plupart des pays, la scission est inévitable et, le plus souvent, les partisans de l'action révolutionnaire créent de nouvelles structures ralliées au marxisme-léninisme. En France, par exemple, les deux tiers des délégués de la SFIO se prononcent au congrès de Tours (déc. 1920) en faveur de l'adhésion au *Komintern*. Peu de temps après, ils fondent le Parti communiste français. Sous l'effet de la propagande soviétique, le thème de la révolution gagne également les pays non industrialisés, ceux dont l'économie est encore essentiellement agricole et dont le pouvoir, généralement autoritaire, est sous l'influence —

voire la tutelle directe — des grandes puissances coloniales. De jeunes intellectuels s'initient à la lecture des thèses de Marx, de Lénine et de Trotski, traduites dans les langues nationales. De nombreux partis communistes sont créés. Pour la plupart clandestins, ils rassemblent tous ceux qui désirent propager la révolution prolétarienne. Leurs dirigeants sont nombreux à mêler à la lutte contre les élites économiques locales un combat nationaliste contre l'impérialisme des puissances occidentales.

En même temps que le marxisme-léninisme connaît une extension mondiale, il est soumis à de nouvelles interprétations. À l'instar de Lénine dont l'ambition était d'adapter la doctrine marxiste au contexte particulier de la Russie afin d'y faire triompher la révolution, de nombreux intellectuels tentent d'adapter la pensée révolutionnaire aux spécificités de leur pays, tout en prônant leur fidélité au marxisme-léninisme. D'autres sont décidés à aller plus loin et à développer des interprétations inédites du *Capital*, afin de l'enrichir de nouvelles thèses et de renforcer les possibilités de conquête du pouvoir par le prolétariat. Parmi les nombreux interprètes de la pensée marxiste, on retiendra ici Gramsci et Mao, le premier parce qu'il a forgé des idées inédites sur la révolution et le capitalisme, le second parce que sa doctrine a donné naissance à l'une des plus longues expériences politiques du communisme marxiste.

1. Gramsci : le rôle des idéologies et la lutte pour l'hégémonie politique

La pensée de l'Italien Antonio Gramsci (1891-1937) est l'une des contributions les plus originales à la réflexion sur la domination bourgeoise dans les sociétés industrielles avancées. Étudiant en linguistique, lecteur assidu de Marx et jeune intellectuel militant, Gramsci est convaincu de la légitimité de la révolution prolétarienne. C'est en 1914, alors que la guerre est imminente, qu'il s'engage dans le mouvement ouvrier et participe, en Italie, à l'organisation de manifestations. En 1917, il est fasciné par le succès de la Révolution bolchevique. Critique à l'égard du socialisme et du syndicalisme italiens, dont les responsables trahissent selon lui la cause ouvrière en tentant de prendre pied dans les institutions bourgeoises, il participe en 1921 à la création du parti communiste italien (PCI). Il en devient le secrétaire général en 1924, puis se fait élire au parlement. Adversaire acharné du fascisme, il est arrêté par Mussolini en 1926. Il restera dans les geôles fascistes jusqu'à sa mort en 1937, dans des conditions particulièrement difficiles, sans jamais renier ses engagements. Son

œuvre politique, les *Cahiers (Quaderni)*, rédigée durant sa captivité, reste incomplète. Mais en proposant une réflexion sur le rôle de l'idéologie dans la consolidation de la société bourgeoise, elle renouvelle de façon particulièrement originale l'interprétation matérialiste marxiste.

Le marxisme, une « philosophie de la praxis »

L'approche gramscienne du marxisme part d'une critique sévère des nombreux interprètes de Marx. Selon lui, les défenseurs de la cause révolutionnaire, au début du xx^e s., ont fait une analyse réductrice de la philosophie du *Capital*, en se limitant à une lecture strictement matérialiste de l'histoire. Selon Gramsci, l'erreur consiste à considérer que Marx aurait défendu, contre l'idéalisme hégélien, une philosophie faisant des structures matérielles le déterminant exclusif du devenir historique. Cette interprétation « caricaturale » du marxisme, que l'on retrouve chez Plekhanov ou chez Boukharine, conduit à une conception déterministe de l'histoire qui ignore totalement la subtilité des thèses du *Capital*. À la manière de la théologie — qui rapporte l'évolution de la nature et de la vie humaine à une cause unique : la volonté de Dieu —, le marxisme caricatural propose une « métaphysique matérialiste » qui renvoie l'explication de la transformation des sociétés à un déterminant unique, absolu et éternel : la « matière ». Une telle interprétation fait des « superstructures » (l'État, la religion, le droit, la culture...) la traduction immédiate des forces matérielles à l'œuvre dans la société. En opérant de la sorte, les intellectuels marxistes déforment la pensée de Marx. Ils opèrent un « réductionnisme épistémologique » en érigeant le principe du matérialisme en « loi » de l'Histoire. Ils défendent, en un mot, un « marxisme vulgaire », simplificateur, qui a oublié que Marx n'a jamais voulu réduire l'histoire des sociétés à un mécanisme unique.

Contre ces erreurs d'interprétation, Gramsci souhaite redonner toute sa mesure à l'analyse des pratiques sociales. Pour lui, le marxisme est une « philosophie de la *praxis* » : il n'a de valeur que s'il repose sur une analyse de la réalité historique de chaque société. Il est une connaissance réflexive qui doit tenir compte de l'expérience concrète de chaque nation. De même, il n'a de portée que s'il vise à agir directement sur le monde. Gramsci affirme ainsi, à propos du marxisme : « s'il est vrai que toute philosophie est l'expression d'une société, elle devrait réagir sur la société, [...] ; la mesure où elle réagit est précisément la mesure de sa portée historique, la preuve qu'elle n'est pas une

“élucubration” individuelle, mais un “fait historique” » (*Cahiers*). Cette posture philosophique est importante, car elle conduit Gramsci à prôner la flexibilité doctrinale contre toutes les approches révolutionnaires dogmatiques. C’est là, selon lui, une condition décisive pour faire triompher les idéaux de la révolution prolétarienne dans chaque société. À cet égard, c’est l’une des qualités du léninisme d’avoir su adapter la théorie marxiste aux conditions propres de l’histoire de « l’Orient » russe. En tenant compte des faits nationaux, il a fait entrer la théorie dans une phase de réalisation politique.

L’hégémonie de la classe bourgeoise en Occident

Gramsci dresse dans ses *Cahiers* un constat amer : si la révolution a triomphé en Russie, elle a échoué en Europe de l’ouest et en Amérique du nord. Face à la puissance de la classe dominante, bien mieux organisée qu’à l’est, le prolétariat industriel y est incapable de faire triompher ses vues. Les forces révolutionnaires sont même de plus en plus absorbées par l’État bourgeois, comme l’atteste l’intégration des partis sociaux-démocrates aux systèmes parlementaires. Aussi, pour relancer l’activité révolutionnaire, Gramsci décide de se lancer dans une analyse minutieuse des caractéristiques socio-historiques de « l’Occident ». En recherchant les éléments spécifiques qui ont progressivement anesthésié les mouvements révolutionnaires, il entend mieux comprendre ce qui fait la force de la société bourgeoise et, plus avant, trouver les solutions pour la combattre.

L’étude de la complexité historique de l’Occident conduit Gramsci à formuler une lecture inédite de la société capitaliste. Pour l’activiste italien, les « idéologies » y jouent un rôle essentiel : elles ne sont pas simplement le « reflet » des rapports de production ; elles interviennent au contraire activement dans le renforcement des structures économiques. La force de la société bourgeoise réside en effet dans l’importance qu’y ont pris les mythes et les idées de la bourgeoisie qui, en valorisant le mérite individuel, cherchent à justifier aussi les inégalités sociales et la misère des ouvriers. Gramsci, à ce titre, est convaincu que l’État bourgeois, sans recours à l’idéologie, ne serait pas en mesure de contenir l’aspiration révolutionnaire des masses. Certes, comme l’a souligné Lénine, l’appareil répressif de l’État joue un rôle essentiel dans la lutte des classes. Il est un formidable instrument de domination que la nouvelle classe bourgeoise a su conquérir par la voie révolutionnaire à la fin du XVIII^e s. Mais il ne saurait assurer à lui seul la suprématie d’une classe sociale sur une autre. La maîtrise durable du pouvoir est largement liée à la force des idéologies qui

entretiennent la légitimité de la société en place.

Comme l'avait déjà entrevu Marx, Gramsci estime que l'idéologie est un ensemble de valeurs et de représentations de la société qui servent essentiellement à légitimer les intérêts de classe. Elle est un système d'idées qui justifie les inégalités économiques, sociales et politiques. Elle se manifeste dans toutes les activités de la vie individuelle et collective : l'art, la religion, le droit, la littérature, l'activité économique, les sciences, etc. Mais à la différence de Marx qui considérait l'idéologie comme le système de valeurs de la classe dominante, Gramsci souligne que le prolétariat est lui-même imprégné par une idéologie qui lui est spécifique. Et surtout, il va plus loin que le philosophe allemand en affirmant que l'idéologie est l'instrument *principal* par lequel la bourgeoisie, en Occident, parvient à maintenir sa suprématie politique.

Pour bâtir sa démonstration, Gramsci développe un concept qui devient vite central dans son analyse : « l'hégémonie ». Celle-ci désigne le pouvoir qu'exerce la classe dominante grâce aux croyances et aux valeurs qu'elle parvient à imposer à l'ensemble de la société. Ainsi, dans le schéma gramscien, la bourgeoisie se maintient au pouvoir parce qu'elle a réussi, après avoir pris le contrôle des appareils répressifs de l'État, à « prendre la direction intellectuelle et morale » de la société. Elle a su, dans la sphère privée, s'assurer le contrôle des consciences en disséminant son idéologie dans toutes les activités sociales, même les plus ordinaires. L'hégémonie bourgeoise est d'autant mieux établie que les représentants de la classe dominante occupent tous les postes d'influence dans les organes culturels (écoles, université, académies, journaux, éditions, musées...). En cherchant à faire de l'individualisme le socle de toutes les autres valeurs, elle parvient peu à peu à homogénéiser la société civile et à annihiler toute conscience de groupe dans le prolétariat. Elle étouffe ainsi toutes les velléités révolutionnaires.

La nouvelle stratégie du prolétariat et l'action des intellectuels

Gramsci ne se contente pas de condamner le marxisme vulgaire et de montrer la force propre de l'idéologie dans la perpétuation du capitalisme. La théorie étant indissociable de la *praxis*, elle n'a de sens, pour lui, que si elle oriente la stratégie révolutionnaire. Son idée est simple : si la bourgeoisie fait reposer son pouvoir sur deux piliers — la domination étatique et l'hégémonie culturelle —, vouloir abattre le système capitaliste en cherchant à conquérir l'appareil d'État, comme l'ont fait les bolcheviks en Russie, est une erreur. Dans les pays

occidentaux, le combat révolutionnaire ne pourra être efficace que si les ouvriers utilisent les mêmes armes que la classe bourgeoise et mènent une intense lutte idéologique. Pour cela, il convient de prendre le contrôle de tous les lieux où s'exerce l'influence culturelle ou spirituelle dans la société. L'action incessante de persuasion auprès des masses pourra alors permettre l'émergence de la « conscience de classe » du prolétariat. À terme, il s'agit d'imposer « l'hégémonie du prolétariat » à la société civile. C'est lorsque l'idéologie prolétarienne se transformera progressivement en idéologie « national-populaire », c'est-à-dire en idéologie « totale » rassemblant l'ensemble de la société, que les forces révolutionnaires pourront s'emparer des commandes de l'État et se lancer sur la voie du socialisme.

Dans cette « lutte d'hégémonies », un groupe constitue pour Gramsci le fer de lance de l'activité révolutionnaire : les « intellectuels ». Au XIX^e s., ceux-ci ont beaucoup œuvré à la construction de l'hégémonie bourgeoise. Ils n'ont cessé d'épauler les classes dirigeantes. Aussi, le rôle des intellectuels révolutionnaires est bien de lutter sur le même terrain en élaborant une « réforme intellectuelle et morale » capable de mobiliser les masses (le prolétariat, mais aussi l'ensemble des classes subalternes susceptibles de se rallier à la cause révolutionnaire). Leur intervention est essentielle pour que la masse dispersée, dont la conscience s'est dissoute dans l'idéologie bourgeoise, distingue ses intérêts de classe, acquiert son « autonomie morale » et s'organise collectivement en groupe hégémonique. « L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action [...]. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action » écrit-t-il dans les *Cahiers*. Plus généralement, « une masse humaine ne se “distingue” pas et ne devient pas indépendante “d'elle-même”, sans s'organiser ». Or, « il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans organisateurs et dirigeants » chargée d'élaborer « une conception du monde cohérente et unitaire ».

L'héritage de Gramsci

Au total, le « gramscisme » introduit une césure importante dans la pensée marxiste. Tout en assurant sa fidélité à Marx et à Lénine, il est l'un des rares membres de la III^e Internationale à relativiser avec la lecture matérialiste de l'histoire. Il est le premier à concevoir la domination sociale comme un phénomène à la fois matériel et culturel. Sa postérité intellectuelle est double. En France, dans les années 1960-1970, plusieurs philosophes marxistes dans

l'entourage de Louis Althusser (*Pour Marx*, 1966), reprendront les arguments des *Cahiers* pour dénoncer, sous le gaullisme flamboyant, le contrôle exercé sur les consciences par les « appareils idéologiques d'État » (l'école, l'armée de conscription, les institutions culturelles, etc.). Dans son pays d'origine où il jouit d'une grande notoriété, Gramsci influencera, d'une façon toute différente, le communisme de l'après-guerre. Le PCI reprendra notamment ses thèses sur la flexibilité doctrinale (qui découle de sa philosophie de la *praxis*) pour justifier son tournant idéologique des années 1970. À cette époque, les communistes choisissent en effet, alors que les horreurs du stalinisme sont dénoncées, une voie « nationale » d'accès au socialisme, appelée « eurocommunisme ». Celui-ci opère un revirement idéologique fort en rompant avec l'alignement du PCI sur Moscou et en provoquant le ralliement inconditionnel du communisme italien aux règles et aux principes de la démocratie libérale.

2. Le maoïsme : la réflexion sur la société agraire et la théorie de la guerre révolutionnaire

L'expérience maoïste dans la Chine continentale est l'un des avatars les plus importants de la pensée marxiste-léniniste. Non seulement elle prend appui sur une doctrine inédite plaçant le monde paysan au cœur de la révolution anti-bourgeoise, mais elle débouche, au sortir de la Seconde guerre mondiale, sur l'une des plus grandes expériences historiques d'application du communisme révolutionnaire.

Le principal théoricien et chef incontesté du mouvement communiste chinois, Mao Zedong (1893-1976), naît dans une famille paysanne aisée du Hunan. Au début des années 1920, il se lie avec un groupe d'intellectuels de gauche fascinés par la révolution bolchevique et qui, comme Li Dazhao, l'initient à la lecture de Marx. Sensibles à l'activisme international du *Komintern*, douze d'entre eux décident, en 1921, de créer le Parti communiste chinois (PCC). Réunissant quelques dizaines de membres, celui-ci n'est alors qu'une cellule clandestine d'étudiants cultivés partageant des convictions marxistes et anarchistes favorables au prolétariat ouvrier. En 1924, le PCC s'allie au parti nationaliste de Tchang Kaï-Chek, le Guomindang. Les communistes s'impliquent alors dans la lutte ouvrière urbaine et participent à la répression de mouvements paysans. Grâce à leur activisme incessant et leur organisation disciplinée, ils exercent un rôle décisif aux côtés des nationalistes dans la lutte contre les seigneurs locaux. Leurs effectifs s'accroissent sensiblement (58 000 membres en 1927). La force

révolutionnaire grandissante du PCC inquiète alors Tchang Kai-Chek qui décide d'éliminer ses éléments les plus actifs et organise une répression sanglante.

Les paysans et le mouvement révolutionnaire en Chine

C'est à cette période que Mao, entré dans la clandestinité, retiré dans les provinces du sud du pays, s'intéresse à la question paysanne. Dès 1926, il affirme que la seule voie possible pour mener la révolution est d'adapter les thèses marxistes à l'expérience propre de la Chine (*Analyse des classes de la société chinoise*, 1926). C'est en 1927, dans un *Rapport sur le mouvement paysan du Hunan*, qu'il soutient pour la première fois, sans ambiguïté, l'idée que le potentiel révolutionnaire de la paysannerie pauvre est largement supérieur à celle des autres classes opprimées (les ouvriers ne représentent alors que 0,5 % de la population). Selon Mao, « l'essor actuel du mouvement paysan est un événement d'une extrême importance. Dans peu de temps, on verra [en] Chine des centaines de millions de paysans se dresser, impétueux, invincibles, tel l'ouragan, et aucune force ne pourra les retenir. Ils briseront toutes leurs chaînes et s'élanceront sur la voie de la libération. Ils creuseront le tombeau de tous les impérialismes, seigneurs de guerre, fonctionnaires corrompus et concussionnaires, despotes locaux et mauvais hobereaux ». Douze ans plus tard, son opinion s'est renforcée : « dans la société féodale chinoise, les luttes de la classe de la paysannerie, les insurrections et les guerres paysannes ont seules été les véritables forces motrices dans le développement de l'histoire » (*La Révolution chinoise et le Parti communiste chinois*, 1939).

La théorie de la guerre révolutionnaire

Hérault de la révolution paysanne, Mao est l'un des rares théoriciens à s'intéresser attentivement aux conditions de réalisation de la lutte armée. Entre 1927 et 1931, il trouve refuge dans les montagnes de la Chine du sud et du centre. Désormais éloigné du prolétariat urbain, il déclenche des insurrections dans les régions paysannes qu'il tente de contrôler. Il entreprend alors une vaste réforme agraire et met en place des « soviets ruraux » dans les campagnes inaccessibles. Il y constitue l'Armée rouge chinoise qui, forte de 70 000 hommes, mène une action de guérilla contre toutes les forces « contre-révolutionnaires ». En 1931, il fonde une « République soviétique chinoise » dans le Jiangxi. Son existence est éphémère (1931-1934), mais elle constitue

pour Mao une première expérience d'exercice du pouvoir.

La période du Jiangxi est déterminante dans la construction de la doctrine maoïste. C'est à cette époque, en effet, que le chef de la résistance communiste développe sa théorie de la guerre révolutionnaire. Depuis longtemps, Mao est convaincu de la nécessité de l'usage de la violence : « La révolution n'est pas un dîner de gala ; elle ne se fait pas comme une œuvre littéraire, un dessin ou une broderie [...]. La révolution, c'est un soulèvement, un acte de violence par lequel une classe en renverse une autre » écrit-t-il déjà en 1927 (*Rapport sur le mouvement...*). La stratégie préconisée est fondée essentiellement sur l'action de guérilla et le déclenchement de la guerre civile. Elle implique d'enrôler chaque jour des hommes, de les armer et d'en faire des combattants capables de se battre partout et à tout moment. Néanmoins, pour être efficace, la guérilla populaire doit être soutenue et encadrée par l'Armée rouge dont l'autorité et la discipline sont nécessaires à l'organisation de la lutte. Progressivement, cette stratégie associant guérilla et armée doit permettre, à partir des campagnes, de réaliser « l'encercllement des villes » qui sont le cœur névralgique de la domination bourgeoise. À terme, celles-ci plieront sous le poids de la révolte et les forces révolutionnaires pourront alors s'emparer du pouvoir.

Dans cette conquête, le mouvement paysan joue certes un rôle central, puisqu'il doit former l'ossature de l'armée du peuple. Mais la guerre ne peut être gagnée sans le soutien du peuple tout entier. Aussi, Mao préconise-t-il le principe de la « ligne de masse » qui consiste à rechercher le soutien de toutes les classes en s'adaptant le mieux possible à leurs attentes et à leurs besoins. Ce principe « implique que la discipline ne tolère pas la moindre atteinte aux intérêts des masses, que l'armée fasse de la propagande parmi elles, qu'elle les organise et les arme, qu'elle allège leurs charges financières et qu'elle châtie les traîtres à la nation [...] ; ainsi elle est unie au peuple et partout bien accueillie » (*Entretien avec le journaliste anglais J. Bertram* », 1937).

Malgré leur campagne d'action militaire, les communistes échouent face aux nationalistes de Tchang Kaï-Chek. La « campagne d'annihilation des bandits communistes », lancée par ce dernier en 1930, parvient à mettre en déroute les forces communistes. En 1934, Mao et les siens sont contraints à la fuite. Ils entament la « Longue marche » (1934-1936) de 12 000 km qui les conduira du sud-est au nord-ouest de la Chine. La remontée laisse les forces communistes exsangues (10 000 hommes parviennent à l'arrivée sur les 90 000 partis du Jiangxi). Elle permet néanmoins à Mao, dont le pouvoir était contesté dans ses propres rangs, de s'imposer comme le chef incontesté du PCC et de l'Armée rouge. La période de 1935 à 1945, marquée par la guerre sino-japonaise, permet

au mouvement communiste de se reconstituer. Le PCC tire profit de son engagement dans la lutte contre l'ennemi nippon. Rallié au gouvernement de Tchang Kaï-Chek en 1937, il sort renforcé du conflit en 1945, alors que le Guomindang, affaibli par la corruption de ses cadres, est de plus en plus discrédité. Contrôlant de nombreuses régions en Chine du nord et du centre, soutenu par les masses paysannes, il est considéré par beaucoup comme un mouvement nationaliste, démocratique et agraire. À la tête d'une armée d'un million de soldats, les communistes peuvent alors envisager la prise du pouvoir. En 1949, Mao devient le chef de la toute nouvelle République populaire de Chine.

La lutte contre la corruption des esprits et des mœurs

Dans les premières années de pouvoir, Mao suit l'exemple de l'URSS. Mais à partir de 1958, il devient de plus en plus critique à l'égard du « grand frère », avec qui il rompra deux ans plus tard. C'est durant ces années qu'il entreprend de mettre en œuvre une politique révolutionnaire propre à la Chine. Entre 1958 et 1960, sa politique du « Grand bond en avant », censée accélérer la marche vers le communisme, se solde par un désastre économique. Durant les années 1960, le « Grand timonier » continue d'exalter les valeurs du monde paysan. Il célèbre la communauté, le travail manuel, la discipline, le patriotisme et l'héroïsme du peuple.

Dans le même temps, malgré de courtes périodes de libéralisation du régime, la rhétorique maoïste développe le fantasme du complot. La lutte contre l'ennemi intérieur y joue un rôle de premier plan. En effet, afin de mater toute résistance, Mao soutient que la victoire de 1949 n'a pas éliminé les risques de « réaction contre-révolutionnaire ». Bien au contraire, le danger de « contamination par les poussières et les microbes politiques » est bien réel, car les antagonismes de classes se maintiennent malgré la vigilance du parti. L'exigence du communisme est donc de combattre toutes les menaces contre-révolutionnaires en luttant contre les « déviations » ou les « dissidences » qui freinent, au sein même de la société chinoise, la marche vers le communisme. Cette thèse justifie, pour Mao, de continuer la lutte des classes et de combattre avec acharnement le « révisionnisme ». Toutes les manifestations de résurgence de la culture bourgeoise dans la société doivent ainsi être traquées et éliminées par le parti. De même, tout communiste doit être capable de pratiquer l'autocritique. Grâce à cette « pratique consciencieuse » qui consiste en un

examen critique de ses propres actes afin d'y déceler des « erreurs » et des « fautes », chaque homme peut éviter d'être corrompu et rester ainsi dans la voie éclairée du socialisme. L'autocritique est en fait, selon Mao, l'un des instruments les plus efficaces pour « éliminer les conceptions erronées » véhiculées dans la société.

Dans la lutte contre le révisionnisme, Mao va plus loin. Sa doctrine insiste sur la nécessité de combattre les forces bourgeoises partout où elles sévissent, en particulier là où on les attend le moins, dans le Parti et l'administration. Mao est à cet égard sans ambiguïté : « si [...] on laissait se déchaîner les propriétaires fonciers, les paysans riches, les contre-révolutionnaires, les mauvais éléments et les génies malfaisants, [...] si nos cadres étaient ainsi entraînés dans le camp ennemi ou si l'ennemi parvenait à s'infiltrer dans nos rangs [...], alors il se passerait peu de temps [...] avant qu'une restauration contre-révolutionnaire n'ait inévitablement lieu à l'échelle nationale, que le parti marxiste-léniniste ne devienne un parti révisionniste, un parti fasciste, et que toute la Chine ne change de couleur » (*Le pseudo-communisme de Khrouchtchev et les leçons qu'il donne au monde* », 1964).

Cette doctrine de la « lutte idéologique » avait déjà justifié, à la fin des années 1950, la « campagne de rectification » destinées à éradiquer les oppositions intellectuelles qui s'étaient exprimées lors de la « campagne des Cent Fleurs » (période de libéralisation culturelle de 1956-1957). C'est également au nom de cette doctrine que Mao réalise des purges régulières au sein du Parti et que le pouvoir organise des « procès révolutionnaires » pour éliminer les adversaires supposés du régime. La lutte contre les comportements bourgeois culmine avec la « Révolution culturelle » (1966-1969). Sous prétexte de relancer le processus révolutionnaire, une vaste campagne de répression est lancée à travers tout le pays. Elle est le signal d'une grande épuration au sein du Parti. Les arrestations et les procès expéditifs se multiplient. De nombreuses personnalités du monde intellectuel — la « bande noire » selon Mao — sont emprisonnées. Les « gardes rouges » sèment la terreur dans toute la Chine, jusque dans les villages reculés. La délation publique est encouragée, en particulier au sein des familles. Elle est depuis longtemps présentée par Mao comme un acte de civisme (« nul n'est coupable pour avoir parlé, à celui qui écoute de tirer les leçons » écrivait-il en 1945). Elle est l'arme qui vient compléter l'autocritique.

L'après-Mao : libéralisation économique et autoritarisme politique

La Révolution culturelle laisse des traces indélébiles au sein du PCC. Des divergences apparaissent désormais, en particulier entre la ligne dure de Lin Biao et le groupe modéré de Zhou Enlai. En 1974, Mao Zedong ne contrôle plus tous les organes de l'État et du Parti. Il meurt en 1976. L'arrestation, la même année, du groupe de dirigeants le plus extrémiste (la « Bande des quatre ») contribue à la victoire des modérés et annonce le déclin irrémédiable du maoïsme orthodoxe. Dans les années 1980, Deng Xiaoping s'impose comme le véritable chef du parti même si d'autres hiérarques (Zhao Ziyang, Li Peng, Jiang Zemin) occupent officiellement les positions les plus éminentes. Elle conduit le régime à une progressive libéralisation économique (abandon progressif du collectivisme et réhabilitation partielle de la liberté du commerce). Mais la répression à l'égard du mouvement étudiant de 1989, durement écrasé lors du massacre de la place Tien Anmen (plusieurs milliers de morts, des dizaines de milliers d'arrestations), rappelle que la gérontocratie à la tête du parti demeure fondamentalement hostile à l'ouverture démocratique. Sur le plan idéologique, la Chine ne porte aujourd'hui plus de message fort. Sa sensibilité croissante aux modèles étrangers, son ouverture économique et son intégration au commerce mondial rendent difficile les adaptations idéologiques au plan interne. Le régime s'engage dans le nouveau siècle sur la base d'un credo ambigu — « un pays, deux systèmes » — qui prétend distinguer libéralisation économique et autoritarisme confucéen.

§ 2. LA SYNTHÈSE SOCIAL-DÉMOCRATE

Jusqu'en 1914, les termes « socialisme » et « social-démocratie » sont associés à des mouvements politiques qui s'identifient à la classe ouvrière et combattent le système capitaliste par l'appel à la révolution. À partir de 1917, les deux notions évoluent : face au rayonnement exercé par le modèle soviétique, elles désignent bientôt toutes les tendances politiques de gauche qui, sans forcément abandonner la rhétorique marxiste, refusent d'adhérer aux principes du marxisme-léninisme et ne s'identifient plus aussi clairement au prolétariat ouvrier. Distincts des communistes fidèles à la III^e Internationale, socialistes et sociaux-démocrates défendent des projets modérés dont le but est d'introduire les objectifs du socialisme dans la législation démocratique. Depuis les années 1920, l'histoire de la pensée socialiste est l'histoire d'une mise à distance progressive de la référence à Marx et à l'idéologie révolutionnaire.

On peut formuler trois remarques générales sur cette évolution. Tout d'abord, si les partis pratiquent très tôt le réformisme, le changement doctrinal se fait beaucoup plus lentement. L'objectif « révolutionnaire » n'est pas abandonné par les dirigeants socialistes, car il reste l'un des fondements de l'identité de la gauche depuis 1848. Il a en revanche bien du mal à résister : non seulement les formations socialistes deviennent des partis de gouvernement (années 1920-1930), mais les systèmes libéraux s'ouvrent à la question des droits sociaux (années 1940) et la croissance permet une réduction sensible des inégalités sociales (années 1950-1960). Ensuite, l'acceptation de la démocratie parlementaire et l'ouverture à l'économie de marché suivent des temporalités distinctes. L'adaptation des sociaux-démocrates allemands ou scandinaves est relativement rapide. Celle des socialistes français ou italiens, néanmoins, ne se fait pas sans heurs ni sans ambiguïtés. Enfin, l'évolution doctrinale a un coût pour les partis socialistes : non seulement ceux-ci sont écartelés entre le désir de conserver leur ancrage ouvrier et la nécessité de s'ouvrir aux classes moyennes, mais l'originalité de leur doctrine politique tend inévitablement à se dissoudre au fur et à mesure de l'abandon des principes fondateurs du socialisme.

A. Le socialisme face au défi communiste

La Révolution d'octobre 1917 est le premier grand défi pour les socialistes issus de la II^e Internationale. La victoire du bolchevisme en Russie oblige en effet tous les dirigeants socialistes à se prononcer sur le léninisme qui condamne sans équivoques tout rapprochement avec les forces bourgeoises.

1. La condamnation du bolchevisme

Autrefois confiné dans la minorité du parti social-démocrate russe, le mouvement bolchevique acquiert un grand prestige en Europe à l'issue de sa prise de pouvoir en Russie. Jusque-là ignorées ou contestées, les thèses de Lénine se révèlent soudainement être adaptées à la conquête du pouvoir par la violence. Elles décrédibilisent « l'attentisme » des marxistes modérés. Dès 1918, Moscou exerce un véritable attrait sur les militants socialistes dans les pays européens. Un an plus tard, lors de la création de la III^e Internationale, Lénine impose à tous les dirigeants de clarifier leurs positions doctrinales. Il y met brusquement en cause la légitimité de la II^e Internationale. Il en appelle au ralliement derrière Moscou en posant des conditions préalables strictes. À l'exception du travaillisme anglais resté en marge des controverses, des débats houleux s'engagent alors dans l'ensemble des partis socialistes. Un peu partout, des désaccords profonds séparent tenants du socialisme modéré et partisans du communisme (Allemagne, France, Italie, Espagne, Norvège, Belgique). En France, la SFIO ne fait pas exception : au congrès de Tours (1920), la majorité des militants votent l'adhésion à la III^e Internationale et créent le Parti communiste français (PCF). Ils emportent avec eux le journal *L'Humanité* fondé par Jaurès. La minorité se range derrière Léon Blum. Elle entend respecter les principes socialistes définis par la II^e Internationale et conserve le sigle SFIO. Partout en Europe, la révolution d'octobre ouvre ainsi une brèche dans le socialisme européen.

Paradoxalement, le socialiste le plus virulent à l'égard du bolchevisme est celui qui a incarné le plus longtemps l'orthodoxie marxiste : Karl Kautsky. Dès 1919, celui-ci dénonce le recours systématique à la violence pour parvenir au socialisme (*Terrorisme et communisme*, 1919 ; *La Révolution prolétarienne et*

son programme, 1922). Il ne renonce certes pas à l'idée révolutionnaire ni à la dictature du prolétariat ni à l'objectif d'appropriation collective des moyens de production. Mais le « renégat » (comme le qualifie Lénine) révisé ses propres positions d'avant-guerre en annonçant que la révolution peut être engagée par la démocratie. Selon lui, le terrorisme bolchevique a abouti à la constitution d'un nouvel État répressif et aveugle, contrôlé par une petite caste d'individus dont le seul but est d'anéantir tous ceux qui s'opposent à leurs volontés. Or, si la coercition est bien nécessaire pour transformer la société, elle ne doit pas forcément emprunter le chemin de la violence arbitraire. Pour Kautsky, le suffrage universel, autrefois condamné par tous les socialistes, est devenu une opportunité pour le prolétariat : en obtenant la majorité aux élections, les représentants de la classe ouvrière ont la possibilité de s'emparer de la direction de l'État et, sans détruire ce dernier ni engager de lutte armée contre la minorité, de mettre en œuvre une authentique politique révolutionnaire. Le SPD allemand adoptera cette position et s'affirmera dès les années 1920 comme un parti réformiste et légaliste. Il donnera à la République de Weimar son premier président (F. Ebert) et plusieurs chanceliers (P. Scheidemann, G. Bauer, H. Müller). Il prend également la tête de plusieurs *länder*. Il est stoppé dans son ascension par Hitler, qui l'interdit en 1933.

En France, la légitimité du socialisme parlementaire est défendue dans les années 1920-1930 par la SFIO. On doit essentiellement à Léon Blum (1872-1950), chef du parti, d'avoir contribué à rapprocher la pensée socialiste et la théorie du parlementarisme, non sans ambiguïtés doctrinales. Sur les principes, Blum ne dévie pas du marxisme classique. Il insiste essentiellement sur les exigences de portée économique (en particulier la transformation de la propriété). L'objectif du socialisme est bien la destruction du capitalisme et seul ce but doit guider l'action du prolétariat. Blum condamne également à plusieurs reprises l'opportunisme de ceux qui souhaitent participer à l'action ministérielle. Plus largement, il refuse de laisser le socialisme s'enfermer dans le légalisme. Tout au plus les socialistes peuvent-ils apporter un soutien aux gouvernements réformateurs, mais sans se fourvoyer dans la participation au pouvoir. Dans les années 1930, Léon Blum adopte néanmoins une attitude conciliante à l'égard du système représentatif. Il introduit une distinction sibylline entre la « conquête du pouvoir », objectif final des socialistes, moment révolutionnaire ouvrant la voie à la propriété collective, et « l'exercice du pouvoir », expérience provisoire permettant de préparer le passage au socialisme en accélérant le rythme des réformes. Autrement dit, si l'objectif révolutionnaire ne doit pas être abandonné, l'exercice des responsabilités gouvernementales et le respect de la légalité

peuvent aider à la victoire finale. Cet opportunisme de méthode se concrétise en 1936, au moment où l'URSS, menacée par la montée du fascisme en Europe, incite les partis communistes occidentaux à s'engager dans la stratégie des « fronts populaires » (alliances entre socialistes et communistes). Avec le « soutien sans participation » du PCF de Maurice Thorez, Léon Blum prend la tête du gouvernement avec pour mot d'ordre de préparer la société française au socialisme.

2. Le ralliement à la démocratie libérale

Dans l'entre-deux-guerres, les dirigeants socialistes expérimentent la participation au pouvoir dans tous les pays européens où la démocratie parvient à s'installer (Allemagne, 1918-1920 ; Autriche, 1919-1920 ; Suède, 1920-1923 et 1932-1939 ; Danemark, 1924-1926 et 1929-1942 ; Belgique, 1925-1926 et 1935-1939 ; Finlande, 1927-1929 et 1937-1939 ; Espagne, 1931-1933 ; Norvège, 1935-1939 ; France, 1936-1937 et 1938). Tous ces dirigeants ne le font qu'à la faveur d'une très grande souplesse de discours. La plupart assurent respecter les thèses du marxisme. Beaucoup revendiquent encore la dictature du prolétariat dans une interprétation théorique n'aspirant plus à la violence (K. Kautsky, O. Bauer, L. Blum). Tous affichent le même objectif que les communistes : la rupture avec le capitalisme. Les socialistes réformistes ne critiquent guère d'ailleurs le régime soviétique après 1922, encore moins l'enracinement violent du stalinisme (que beaucoup voient comme un rempart contre les tentations fascistes ou dictatoriales en Europe). « L'antifascisme » est, du reste, l'occasion de rapprochements spectaculaires (le Front populaire de 1936 en est la principale manifestation politique). Sur le plan rhétorique, les divisions entre communistes et socialistes ne portent alors que sur les moyens pour atteindre le socialisme, non sur les fins : les marxistes-léninistes exhortent à la révolution par la violence et en appellent au rôle directeur du parti unique ; les sociaux-démocrates allemands prônent le légalisme, l'intégration à la société libérale et le changement par la réforme ; les socialistes français adoptent une voie moyenne fidèle à l'idée de révolution, mais teintée d'un humanisme jaurésien qui les incitent à s'ouvrir au jeu électoral. Seul le travaillisme britannique, résolument légaliste, rejette ouvertement le marxisme.

Après 1945, le durcissement des relations Est-Ouest achève d'ancrer le socialisme européen dans le camp des démocraties parlementaires. Le contexte de « guerre froide » pèse lourdement dans la reconnaissance définitive de la

légitimité de l'État et de ses institutions représentatives. La menace que fait peser l'URSS sur les frontières de l'Ouest dès 1949, le renforcement des liens « atlantiques » et bientôt l'équilibre de la terreur (course à l'armement nucléaire) obligent en effet la gauche à se ranger clairement du côté de la démocratie libérale (du moins là où elle ne l'avait pas encore explicitement fait). Dans le même sens, à la fin des années 1950 et dans les années 1960, la diffusion d'informations sur le totalitarisme stalinien (terreur policière, procès truqués, existence du goulag, etc.) conduira la plupart des socialistes occidentaux à condamner avec la plus grande fermeté le communisme soviétique.

Sur le plan national, les partis socialistes réformistes s'imposent un peu partout comme la principale force politique capable de proposer une alternative aux partis conservateurs (à l'exception notable de la France et de l'Italie où le communisme remporte d'importants succès). Ils n'hésitent plus à participer aux gouvernements, seuls ou en coalition avec des partis centristes ou libéraux. Ils mettent en œuvre d'importantes réformes sociales. Devenus des forces essentielles de la démocratie parlementaire, ils se dépouillent progressivement de leurs derniers oripeaux idéologiques marxistes. Le SPD est le premier à franchir le Rubicon en 1959, au congrès de Bad-Godesberg : adopté dans l'unanimité, le nouveau programme social-démocrate proscrit l'idée de révolution, bannit les références à l'œuvre de Marx et renoue avec des traditions philosophiques jusque-là combattues (l'inspiration chrétienne et l'humanisme universaliste). Sans pour autant effectuer de tels actes de contrition, les partis sociaux-démocrates en Scandinavie, en Autriche et aux Pays-Bas, devenus des artisans de la concertation sociale par leurs liens étroits avec le syndicalisme, oublient ostensiblement toute idée d'opposition à l'État bourgeois. En Belgique, le parti socialiste, acquis depuis longtemps au réformisme, se fait même l'artisan d'une politique européenne qui renforcerait l'unité du « monde libre » tout en évitant de s'inféoder à la puissance américaine. Au début des années 1960, le socialisme démocratique, pacifique et parlementaire est largement dominant en Europe.

Les résistances observées en Italie et en France tiennent pour une grande part à des facteurs politiques nationaux. Dans la péninsule italienne, les socialistes modérés restent divisés et se révèlent incapables d'incarner une gauche unie. Paradoxalement, c'est au sein du parti communiste (PCI), lassé d'être exclu du jeu politique, que s'opère une prise de distance explicite avec la pensée révolutionnaire dans les années 1970. « L'eurocommunisme » signe la rupture avec Moscou en refusant tout recours à la violence. Il marque le ralliement des communistes italiens à la démocratie libérale.

En France, les querelles doctrinales prolongent les luttes électorales entre

partis de gauche. À l'issue de la guerre, le « parti des 100 000 fusillés » (tel que s'autoproclament les communistes) jouit d'un grand prestige. Dans les années 1950, il réunit derrière lui plus du quart des voix lors des élections nationales. Sa forte implantation locale et le développement de réseaux associatifs dans les milieux populaires en font la principale force d'opposition à la droite. De son côté, la SFIO de Guy Mollet s'enfoncé lentement dans la crise : participant régulièrement au pouvoir (sauf de 1951 à 1956), elle ne renonce pas pour autant au marxisme et à la révolution. Enfermée dans ses contradictions, devenue une formation strictement parlementaire, elle ne parvient pas à concurrencer le PCF sur le terrain de la contestation sociale.

Au Congrès d'Epinais (1971) où plusieurs tendances socialistes acceptent de s'unifier, François Mitterrand (1916-1996) s'empare de la direction du nouveau Parti socialiste. Les années 1970 ouvrent une période marquée par une nouvelle radicalisation du socialisme français. L'adhésion au parlementarisme est certes rappelée, mais la référence à Marx est réaffirmée et le réformisme clairement condamné. Ce durcissement doctrinal est gouverné par des exigences stratégiques : la nouvelle direction socialiste entend concurrencer le PCF, renouer avec l'électorat populaire et redevenir le premier parti de gauche. C'est dans cette optique qu'est élaborée la stratégie d'« Union de la gauche » (1971) et qu'est signée, avec les communistes, un Programme commun de gouvernement (1972). La stratégie réussit : elle permet au PS de devancer le PCF en 1978 et de remporter les élections présidentielles trois ans plus tard. Mais l'expérience mitterrandienne, après 1981, se révèle fatale aux dernières amphibologies syntaxiques des années 1970. De nombreux électeurs attendent de la victoire un véritable changement de société. Deux ans suffiront à ruiner cet espoir : l'exercice du pouvoir et l'acceptation des institutions de la V^e République d'une part, l'échec manifeste du programme de relance économique d'autre part, lèvent *de facto* les dernières ambiguïtés du socialisme français. Depuis ce moment, aucune ligne d'action doctrinale n'a fermement été tracée : la victoire électorale du socialisme a définitivement effacé l'ombre de la révolution.

B. Socialisme et capitalisme : du keynésianisme triomphant au socialisme libéral

La théorie du *Capital* doit une grande partie de son succès politique à son ambition « scientifique ». Elle conduit Marx à identifier des lois de l'évolution historique qui anticipent l'avenir du capitalisme. À cet égard, la validité de la théorie marxiste repose sur la réalisation de deux de ses principales hypothèses : le renforcement des contradictions de classe d'une part et l'effondrement interne du capitalisme d'autre part. Or, toute l'histoire du xx^e s. est marquée par l'invalidation progressive de ces deux hypothèses.

Tout d'abord, contrairement aux prévisions de Marx, le modèle capitaliste surmonte ses crises. Après 1945, l'économie de marché se développe dans un contexte d'expansion économique rapide qui facilite le progrès de l'industrie et la croissance de la consommation. Elle parvient à s'étendre à l'échelle de la planète. Dans ce contexte favorable, les organisations syndicales et politiques de gauche obtiennent par des voies légales d'importantes concessions (législation du travail et protection sociale) qui réduisent sensiblement les inégalités de richesse dans la société. Au total, le niveau de vie des ouvriers s'améliore globalement et l'hypothèse marxiste de la paupérisation du prolétariat devient vite contestable. Dès lors, une part croissante des élites socialistes commence à réviser leurs objectifs politiques. Ils sont de plus en plus nombreux à soutenir que le capitalisme n'étant pas condamnable dans son efficacité, il n'a pas vocation à être forcément détruit. Il doit simplement être mieux organisé de façon à répartir équitablement les richesses parmi toutes les couches sociales.

Ensuite, le clivage entre la classe révolutionnaire et la bourgeoisie est loin de s'accroître après 1945. Il semble même plutôt se brouiller avec l'émergence de « classes moyennes » (techniciens, ingénieurs, cadres), l'apparition de catégories d'ouvriers plus qualifiés et l'extension du nombre d'employés (conséquence de la tertiairisation de l'économie). Du coup, l'aspiration à « l'unité de la classe ouvrière » se transforme de plus en plus en mythe instrumentalisé par les élites communistes pour construire un sentiment d'appartenance chez les militants. La réalité sociologique est bien différente : elle montre non seulement la diversification du monde ouvrier en de multiples composantes, mais aussi le rapprochement de leur mode de vie avec celui des couches favorisées.

Enfin, dans toutes les grandes démocraties, les formes de la contestation sociale évoluent avec une grande rapidité. Des années 1860 jusqu'aux années 1960, les ouvriers constituent la principale force de protestation dans la société industrielle. Ils apparaissent bien, pour tous les socialistes, comme le « fer de lance » de la révolution. La lutte sociale est alors centrée sur la question de la répartition des richesses et oppose des classes qui s'estiment clairement séparées. À partir des années 1960-1970, les formes de la contestation

commencent à se diversifier. Elles expriment des attentes plus ciblées (écologisme, féminisme, régionalisme, antiracisme, lutte contre le chômage ou pour l'habitat social...). Dans la « société post-industrielle » en formation, elles portent tout autant sur des fins morales que sur le problème des inégalités matérielles. Si la mobilisation « alter-mondialiste » des années 1990-2000 dénonce bien le creusement des inégalités entre pays riches et pauvres, elle ne s'apparente plus à une confrontation entre deux classes sociales bien identifiées. Face à cette multiplication des foyers de contestation, le monde ouvrier n'apparaît plus comme la « classe révolutionnaire » évoquée par Marx et Engels. Il décline lentement pour ne composer, à la fin du xx^e s., qu'une des composantes du mouvement social.

Toutes ces mutations ont contribué à faire évoluer les doctrines socialistes. Celles-ci tendent de plus en plus à récuser l'idée d'un basculement brutal de l'économie libérale vers le socialisme. Elles ambitionnent désormais d'aménager le capitalisme et de lui donner un visage plus humain.

1. Pour un « capitalisme organisé »

Dès l'entre-deux-guerres, des voix modérées s'élèvent pour réformer le système capitaliste, sans pour autant abolir la propriété privée ni la liberté des échanges. Le plus souvent, le discours reste bien révolutionnaire dans les principes. Mais l'objectif concret n'est plus de détruire le capitalisme : il est de le « corriger » de façon à répartir plus justement les richesses et les droits sociaux. Pour suivre cet objectif, quelques auteurs n'hésitent pas à critiquer les positions des socialistes qui, par fidélité à la théorie marxiste, continuent de considérer l'État comme une institution nuisible (car soumise aux intérêts de la classe dominante). Ils émettent l'idée que ce dernier peut être mis au service du changement social, dans la mesure où il est la seule institution capable, par sa puissance, de stabiliser le marché et d'imposer des règles limitant ses excès. Marginales dans les années 1930, ces thèses n'en préfigurent pas moins le principe de l'« économie mixte » (système économique associant l'État et le marché) qui s'imposera en 1945, à la faveur des idées keynésiennes, dans la plupart des démocraties libérales.

La réflexion sur le rôle économique de l'État : Bauer, Hilferding et de Man

Les austro-marxistes sont les premiers, dans les années 1920, à envisager un système économique de transition qui ne prône pas la collectivisation brutale des moyens de production. Sans abandonner l'objectif révolutionnaire, les auteurs voient l'intervention de l'État comme une étape nécessaire pour parvenir au socialisme. Dans son projet, Otto Bauer propose de « nationaliser » les secteurs économiques dont la production couvre les besoins essentiels de l'ensemble de la société. Les entreprises publiques d'État, soutenues par les salariés et les consommateurs, cohabiteraient pendant un certain temps avec le capitalisme industriel, avant de s'imposer naturellement à l'ensemble de l'économie.

C'est néanmoins en Allemagne, au sein du SPD, qu'est exposée pour la première fois une réflexion originale accordant à l'État une responsabilité centrale dans la nouvelle économie productive. La doctrine est exposée en 1927, au congrès de Kiel, par Rudolf Hilferding (1877-1941). La marche vers le socialisme implique selon lui la réalisation d'une « démocratie économique ». Les principes démocratiques étant en passe d'être acquis dans la vie politique, la principale priorité des sociaux-démocrates est désormais de les étendre à l'économie. Or, cette évolution n'a aucune chance d'être réalisée sans l'intervention vigoureuse d'une autorité extérieure au marché, suffisamment forte pour en modifier les règles dans le sens de l'intérêt général. Pour surmonter l'obstacle, Hilferding invite à substituer à l'économie de marché un « capitalisme organisé » autorisant l'intervention de l'État dans la production et les échanges. Son projet ne met en question ni la propriété privée ni le principe de la libre concurrence, mais il entend « corriger » les dérives naturelles de l'économie libérale (notamment la concentration des richesses) par un interventionnisme public capable de diffuser les méthodes démocratiques dans le monde de l'entreprise. Il prône en particulier l'idée de la concertation entre patrons de l'industrie et syndicats.

Mis en échec par l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler (1933), le projet social-démocrate trouve néanmoins des prolongements en Belgique dans le programme légaliste défendu par Henri de Man (1886-1953). Cet ancien journaliste, fidèle à l'orthodoxie marxiste jusqu'en 1914, est connu initialement pour sa critique sévère du matérialisme historique après la guerre (*Au-delà du marxisme*, 1922). Selon lui, le déterminisme économique de Marx et sa volonté d'établir des lois de l'évolution des sociétés ont détourné la pensée socialiste de ses aspirations éthiques. Pour retrouver toute la force de la volonté humaine oubliée par le positivisme marxiste, le socialisme doit tenir compte de la « psychologie », c'est-à-dire de la diversité des croyances humaines, des convictions morales et des instincts qui portent chaque individu. Ce « socialisme éthique » est sans

doute la critique la plus originale du marxisme depuis Bernstein, mais elle ne débouche alors sur aucun projet concret.

Dix ans plus tard, Henri de Man, inspiré par les positions du SPD, propose de jeter les bases d'une nouvelle organisation de l'économie (*Le socialisme constructif*, 1933). L'État, par le biais de la planification, dirigerait un secteur nationalisé (couvrant le crédit, les industries de base et les transports). Là où le libre jeu de la concurrence serait maintenu, l'État surveillerait le marché par une législation préservant l'intérêt général. Le « socialisme constructif » ne sera pas appliqué comme tel. Il inspirera toutefois quelques réformes en Belgique et il séduira l'aile la plus réformiste de la SFIO française. Il sera largement discrédité par les déclarations de sympathie d'Henri de Man à l'égard du nouvel ordre européen de 1940.

À la veille de la guerre de 1939-1945, l'interventionnisme public apparaît pour beaucoup de socialistes comme la voie la plus raisonnable entre le collectivisme autoritaire prôné par le marxisme-léninisme et l'anarchie économique engendrée par le libre jeu du marché. Certes, à l'exception de la Suède (qui entreprend dès 1938 une expérience originale fondée sur la concertation entre patronat et syndicat sous le contrôle direct de l'État), l'idée d'un capitalisme organisé ne parvient pas immédiatement à convaincre les gouvernements réformistes. Mais elle constitue désormais un courant idéologique fort qui trouvera sa postérité dans le keynésianisme d'après-guerre.

Social-démocratie et keynésianisme dans l'après-guerre

La diffusion en Europe, après 1945, d'un modèle social-démocrate cherchant à dépasser les antagonismes de classe traduit de façon manifeste la recherche de cette voie intermédiaire esquissée dans les années 1920-1930. Désormais, la notion de social-démocratie ne renvoie plus simplement à la tradition socialiste qui a pris sa source en Allemagne : elle désigne un système institutionnel qui, dans le cadre de la démocratie parlementaire, cherche à faire reposer le consensus social sur la concertation organisée entre l'État, le patronat et les syndicats. Dans plusieurs pays (République fédérale d'Allemagne, Autriche, Suède, Danemark, Norvège, Finlande, Grande-Bretagne), les partis sociaux-démocrates (ou travaillistes) entendent faire progresser leurs idées par les voies légales. Ils acceptent de participer au pouvoir. Mais surtout, ils se résolvent à un « compromis » que leurs aînés avaient rejeté : ils acceptent l'économie de marché dès lors que les institutions politiques et économiques incitent le patronat

et les syndicats à la recherche permanente d'accords sociaux et autorisent la présence arbitrale de l'État. En d'autres termes, ces partis renoncent à édifier une voie économique proprement socialiste à partir du moment où le système permet la protection des droits des travailleurs et assure une répartition plus égalitaire des richesses. Le SPD allemand est le premier à reconnaître cette évolution sur le plan théorique, lors de son congrès de Bad-Godesberg (1959) : la libre initiative, la concurrence et la propriété privée y sont reconnues comme des éléments essentiels de la vie économique, au même titre que la planification et la propriété collective. Durant les décennies suivantes, tous les partis réformistes se résigneront peu à peu à accepter la nouvelle donne économique.

L'idée d'associer l'État et le marché ne doit pas son seul succès, néanmoins, au réalisme politique des élites socialistes d'après-guerre. Elle est popularisée grâce à la diffusion posthume des idées de l'économiste britannique John Maynard Keynes (1883-1946). Sa *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, publiée en 1936, est l'une des plus importantes contributions à la théorie économique du xx^e s. Elle devient l'une des principales sources d'inspiration des gouvernements occidentaux durant l'expansion des « trente glorieuses » (1945-1975). Keynes n'est ni socialiste ni antilibéral. Il est favorable à la propriété privée et hostile à la planification centralisée. Il se déclare lui-même « libéral » en 1925. Mais alors que la Grande-Bretagne est dans la tourmente financière, il adresse une critique cinglante aux théories économiques de l'école « classique » en montrant que le capitalisme du « laissez faire, laissez aller », en limitant le pouvoir d'achat et en favorisant l'épargne improductive, est l'une des principales causes du chômage. La lutte contre le sous-emploi implique pour lui de faire appel à l'intervention de l'État. En recourant au déficit budgétaire, celui-ci peut encourager l'investissement, engager de grands travaux et surtout, grâce à une politique de redistribution des revenus, accroître la demande par la relance de la consommation.

Après la guerre, s'inspirant de Keynes, les gouvernements s'appliquent à mettre en œuvre des politiques économiques plus volontaristes. Le keynésiarisme apporte alors une caution scientifique rigoureuse à l'interventionnisme étatique, aux nationalisations des grandes entreprises, aux politiques de déficit budgétaire et aux mesures de redistribution des richesses. Il permet de justifier le nouveau rôle d'assistance joué par « l'état-providence » (fourniture de biens collectifs et aide aux classes les plus défavorisées). Il contribue à légitimer les deux piliers des régimes sociaux-démocrates : la négociation institutionnelle entre l'État et les représentants du monde économique d'une part, la mise en œuvre de politiques protégeant les droits

sociaux d'autre part. Son influence s'étend même aux États-Unis (où la crainte de l'État omnipotent est pourtant assez forte) et à la France (où l'interventionnisme planificateur emprunte une voie plus autoritaire et plus technocratique). Au total, c'est bien à l'aune de Keynes que se développent les nouvelles formules « libérales-étatiques » de l'après-guerre.

Le contexte des années 1950-1960, marqué par la guerre froide entre les deux « blocs » et la vitalité de l'économie occidentale, est propice au ralliement des partis socialistes à la démocratie parlementaire et au marché. L'ampleur de la croissance autorise d'importantes réformes sociales et la surveillance étroite des marchés par les autorités de l'État. Elle semble alors donner raison au socialisme modéré contre les théories néo-classiques. Mais l'entrée de l'économie mondiale dans l'ère de la récession, au milieu des années 1970, met brutalement en question le rôle économique de l'État. Le socialisme réformateur d'après-guerre, qui s'était appuyé sur la puissance publique pour justifier les politiques sociales redistributives en direction des classes modestes, apparaît subitement condamné à trouver un nouveau modèle.

2. De la crise du modèle interventionniste à la « troisième voie »

Depuis la fin des années 1970, la crise économique puis la mondialisation ont fait clairement apparaître les limites des compromis des années de croissance. Face au triomphe du modèle de marché, les partis de gauche ne disposent plus désormais de contreprojet à opposer aux thèses néo-libérales. Hier divisés par les querelles de doctrine, les socialistes souffrent aujourd'hui de ne plus avoir de doctrine.

Récession et mondialisation : la fin du modèle social-démocrate

Le socialisme de réforme est mis à mal une première fois dans les années 1970. Avec le premier choc pétrolier, la social-démocratie qui visait à associer l'efficacité du marché et l'intervention de l'État est confrontée à d'insurmontables obstacles. L'incapacité de l'État-providence à mobiliser des leviers financiers suffisants — donc à assumer les tâches d'impulsion et de redistribution qu'il s'était fixé — met brutalement fin à l'ambition d'une régulation politique de l'économie.

À partir de la fin des années 1970, la plupart des gouvernements mettent un

terme aux politiques nationales keynésiennes. Les thèses « néo-libérales », que peu d'économistes persistaient à défendre (Milton Friedman, Friedrich Hayek), ressurgissent avec force au point de devenir en quelques années la nouvelle orthodoxie économique. Elles incitent un peu partout les dirigeants à alléger l'intervention publique par la privatisation des entreprises publiques, la réduction des déficits publics, le transfert de la gestion de certains biens collectifs vers le privé (santé, éducation, transports...) et la limitation de la pression fiscale. Ronald Reagan aux États-Unis, Margaret Thatcher en Grande-Bretagne se font les nouveaux hérauts de ce grand tournant néolibéral. Ailleurs, lorsque les gouvernements persistent à pratiquer des politiques keynésiennes, ils subissent immédiatement les « sanctions du marché » (inflation des prix, fuite des capitaux, chute de l'investissement, affaiblissement de la monnaie, creusement des déficits publics).

L'internationalisation des marchés et des systèmes de communication condamne, une deuxième fois, toute idée de régulation de l'économie par l'État. Certes, la « mondialisation » économique n'est pas un phénomène nouveau (elle est observée par les historiens comme un phénomène multiséculaire). Mais son intensification dans les années 1990-2000 réduit considérablement la capacité d'intervention des gouvernements dans le secteur économique. D'une manière générale, le développement des échanges à l'échelle internationale renforce l'interdépendance des marchés. Il favorise les processus de concentration des entreprises en de grandes multinationales. Il contribue également à l'essor d'un capitalisme financier international qui, aujourd'hui, dépasse largement en valeur le capitalisme industriel et bancaire. Les grandes entreprises ne sont désormais plus liées à des marchés nationaux et sont placées sous la dépendance d'un actionnariat mondialisé, tandis que les mouvements de capitaux échappent largement au contrôle des banques centrales. Toutes ces évolutions conjuguées dessaisissent les gouvernements nationaux des deux leviers qui leur permettaient d'intervenir dans l'économie : le contrôle du secteur bancaire et l'influence sur les grandes entreprises nationalisées. Face aux marchés, notamment aux comportements erratiques des milieux boursiers, leurs pouvoirs semblent aujourd'hui dérisoires.

Dans ce contexte marqué par la disparition des économies dirigées, les socialistes n'ont plus de grand modèle alternatif à défendre. Ils se retrouvent contraints de rechercher de nouveaux terrains de revendications sous peine de perdre une partie de leur électorat.

Le socialisme à la recherche d'une « troisième voie »

Il faut attendre le tournant des années 1990 — et notamment l'effondrement du modèle soviétique — pour que l'adaptation à l'économie de marché amorcée dans l'entre-deux-guerres gagne définitivement l'ensemble des partis socialistes européens. À la veille du troisième millénaire, tous les partis ont révisé leur édifice doctrinal et, lorsqu'ils ne l'ont pas fait, ont épuré leur discours. C'est le Parti travailliste (renommé en 1997 *New Labour*) qui a accompli la révision idéologique la plus substantielle, rejoint par le SPD en 1999. Tout en condamnant la politique ultralibérale des années thatchériennes, le parti de Tony Blair a en effet décrété publiquement, sous l'impulsion de son aile « modernisatrice », que la lutte des classes était terminée et qu'il n'existait plus de conflit entre le socialisme et le libéralisme.

Le *New Labour* entend rechercher une « troisième voie », celle d'un « socialisme libéral » qui se dissocie nettement de la social-démocratie d'après-guerre. Son principal théoricien est Anthony Giddens. Ce dernier est l'auteur d'un projet dont l'ambition de dépasser à la fois le socialisme interventionniste et l'ultralibéralisme conservateur (*Beyond left and right*, 1994 ; *The third way*, 2000). Selon lui, la vocation de l'état-providence à organiser la solidarité n'est plus envisageable dans une société marquée par l'accroissement des coûts et la multiplication des risques collectifs. Le sociologue anglais propose de limiter le rôle des institutions publiques (allègement des administrations, réduction des budgets) et de recourir aux organismes privés pour réaliser des missions de service public (lorsque leur action est plus efficace). Il souhaite, dans le domaine économique, restaurer une éthique de responsabilité qui laisse place aux initiatives individuelles et accepte le jeu de la libre concurrence. Enfin, dans le domaine du travail, il reconnaît l'intérêt de la flexibilité et milite pour l'allègement des contraintes juridiques pesant sur l'emploi. D'une manière générale, les partisans de la troisième voie prétendent suivre une démarche essentiellement pragmatique, refusant les partis pris idéologiques. Ils n'ont pas pour objectif de proposer une alternative sociétale. Ils considèrent seulement que le libéralisme est le seul système capable de protéger la liberté et, en ce sens, le moins mauvais des systèmes. Leur différence avec les néo-libéraux réside dans leur volonté de veiller à l'égalité des chances et à la protection des droits sociaux.

Le « socialisme libéral » britannique a le mérite de tenter d'assumer intellectuellement un tournant idéologique accepté en pratique par la plupart des dirigeants socialistes européens. Mais il s'écarte dans le même temps de

revendications qui demeurent au cœur du débat public. Dans un monde où les intérêts des détenteurs de capitaux — majoritairement représentés aujourd’hui par l’actionnariat institutionnel et populaire — peuvent se révéler en contradiction avec les intérêts des salariés (multiplication des licenciements pour motifs boursiers, développement de la précarité de l’emploi), les socialistes libéraux s’abstiennent de se prononcer sur la hiérarchie entre le travail et le capital. Surtout, ils ne placent plus la question de l’égalité au cœur de leur projet, si ce n’est l’égalité des chances. Enfin, répondant désormais essentiellement aux attentes des classes moyennes, ils ont de plus en plus de mal à maintenir un lien de proximité avec les catégories sociales les plus démunies. Le nouveau travaillisme a pu susciter des réactions et des critiques assez fortes en France et en Italie. Il est toutefois l’expression d’une sensibilité aujourd’hui présente dans la plupart des partis socialistes européens.

En définitive, le ralliement à la société de marché et l’expérience de la gestion gouvernementale, auxquels s’ajoute une désaffection générale des électeurs à l’égard des partis politiques traditionnels, rendent les partis de gauche de moins en moins attractifs pour l’électorat protestataire. Ayant perdu à la fois leur fonction tribunitienne (la captation du vote contestataire), leur originalité idéologique (l’alternative au libéralisme économique) et une grande partie de leurs relais associatifs dans les milieux populaires, ces partis ont aujourd’hui une identité brouillée. Ils laissent vacant un espace électoral dans lequel s’engouffrent, outre divers partis populistes, les mouvements de la gauche radicale.

Les nouveaux mouvements protestataires : éclatement ou recomposition idéologique de la gauche ?

« Gauche radicale », « nouvelle gauche », « gauche associative », toutes ces dénominations n’évoquent pas des mouvements idéologiques ou politiques particuliers. Par ces expressions, journalistes et philosophes désignent une nébuleuse d’associations, de mouvements syndicaux et de petits groupes à structure lâche qui, depuis le milieu des années 1990, dénoncent les déséquilibres et les inégalités engendrés par la mondialisation de l’économie libérale. Leur message protestataire, leur refus de s’engager sur la scène électorale, leur succès médiatique, leur investissement dans les réseaux associatifs locaux et leur activisme sur la scène internationale en font les principaux acteurs du mouvement social contemporain. Occupant le champ libre

laissé par les partis de gouvernement et les grandes centrales syndicales, ces mouvements renouent avec trois orientations fondatrices du socialisme : la critique globale de l'ordre économique libéral et de ses dérivés ; le souhait d'aménager les règles du marché et d'opérer une redistribution équitable des richesses ; la préférence pour les stratégies d'action directe plutôt que la participation au jeu parlementaire.

Néanmoins, les nouvelles mobilisations ne sauraient être confondues avec les mouvements ouvriers d'hier, pour trois raisons. Tout d'abord, l'engagement de la gauche radicale n'est pas limité à la question de la répartition des richesses, mais associe des revendications nouvelles, comme la protection de l'environnement et de la santé, le respect de la dignité humaine, le droit à la diversité culturelle ou à l'autonomie régionale, la protection des minorités ou plus simplement le droit à l'épanouissement individuel. Ensuite, contrairement aux partis de gauche traditionnels, les mouvements contemporains de la gauche protestataire sont généralement hostiles à toute forme de contrôle hiérarchisé et entendent faire fonctionner la démocratie directe, ce qui se traduit, sur le plan interne, par une forte décentralisation et l'absence d'organisation pyramidale. Enfin, ces mouvements ne s'identifient plus à une « classe sociale » séparée luttant contre une autre pour la défense de ses intérêts. D'une manière générale, ces mouvements restent pour le moment confinés dans un rôle de protestation anti-libérale et, pour cette raison, ont du mal à trouver la cohérence politique et intellectuelle qui pourrait les transformer en véritables contre-pouvoirs.

Bibliographie

Œuvres citées

- BAKOUNINE Michel, *Étatisme et anarchie* [1873], Leiden, E.J. Brill, 1967.
- BERNSTEIN Eduard, *Les présupposés du socialisme* [1899], Paris, Le Seuil, 1974.
- BLUM Léon, *Le socialisme démocratique. Scission et unité de la gauche (discours 1921-1946)*, Paris, Denöel/Gonthier, 1972.
- COMTE Auguste, *Système de politique positive* [1851-1854], Paris, Vrin, 1996.
- COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif* [1844], Paris, Vrin, 1995.
- FOURIER Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1967.
- GIDDENS Anthony, BLAIR Tony, *La troisième voie. Le renouveau de la social-démocratie*, Paris, Seuil, 2002.
- GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996.
- JURÈS Jean, *Textes choisis*, Paris, B. Leprince, 2003.
- KROPOTKINE Pierre, *La science moderne et l'anarchie* [1913], Antony, Tops – H. Trinquier, 2015.

LÉNINE, *Que faire ?* [1903], Paris, Le Seuil, 1966.

MAO, Ze dong, *Citations*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1967.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Flammarion, 1998.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt* [1875 et 1891], Paris, Éditions sociales, 1966.

MARX Karl, *Œuvres*, Paris, Gallimard éditions, 1963.

NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, LGF, 2000.

PROUDHON Pierre-Joseph, *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967.

SAINT-SIMON, *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1969.

STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, Paris, Table ronde, 2000.

TROTSKI Léon, *La révolution permanente* [1931], Paris, Gallimard, 1963.

Pour aller plus loin

ABENDROTH Wolfgang, *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*, Paris, Maspero, 1978.

Annales du monde anglophone, « Changements institutionnels : sous le nouveau travaillisme », Paris, L'Harmattan, 2000.

ANSART Pierre, *Naissance de l'anarchisme. Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, PUF, 1970.

ARVON Henri, *L'anarchisme*, Paris, PUF, 1995.

BALIBAR Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.

BARBIER Maurice, *La pensée politique de Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1992.

BEAUD Michel, *Le socialisme à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Seuil, 1982.

BECKER Jean-Jacques, CANDAR Gilles, *Histoire des gauches en France* (2 vol.), Paris, La Découverte, 2005.

BÉNICHOU Paul, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1995.

BENSAÏD Daniel, *Les trotskysmes*, Paris, PUF, 2002.

BENSUSSAN G. et LABICA G., *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999.

BERGOUNIOUX Alain et MANIN Bernard, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979.

BERGOUNIOUX Alain, GRUNBERG Gérard, *L'ambition et le remord : les socialistes français et le pouvoir, 1905-2005*, Paris, Fayard, 2005.

BERGOUNIOUX Alain, GRUNBERG Gérard, *L'utopie à l'épreuve. Le socialisme européen au XX^e siècle*, Paris, Éditions de Fallois, 1996.

BRAUDEL Fernand, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2014.

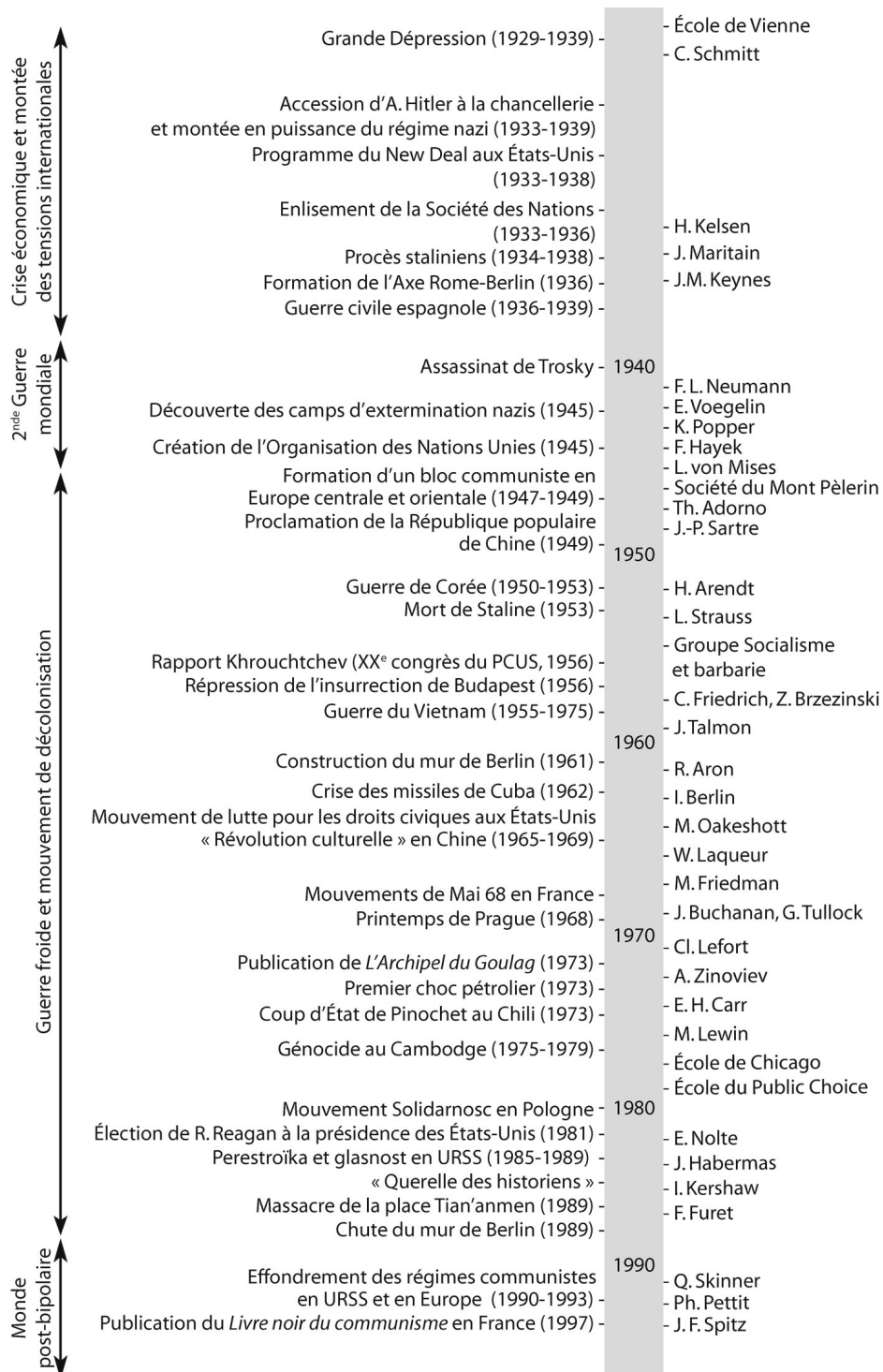
BRAVO Gian Mario, *Les socialistes avant Marx*, Paris, Maspero, 1979.

CASTAGNEZ-RUGGIU Noëlline, *Histoire des idées socialistes*, Paris, La Découverte, 1997.

CHANSON Paul, *L'organisation du travail selon L. Blanc membre du gouvernement provisoire en 1848*, Paris, Éd. de l'IECS, 1943.

COLAS Dominique, *Le léninisme. Philosophie et sociologie politique*, Paris, PUF, 1982.

- DROZ Jacques, *Histoire générale du socialisme* (4 vol.), Paris, PUF, 1997.
- EAGLETON Terry, *Marx et la liberté*, Paris, Seuil, Points-Essais, 2000.
- ELLEINSTEIN Jean, *Histoire mondiale des socialismes* (6 vol.), Paris, Armand Colin, 1984.
- GOLFIN Jean, *La pensée de Mao-Tsé-Tong*, Paris, Privat, 1971.
- GOUHIER Henri, *La philosophie d'Auguste Comte : esquisses*, Paris, Vrin, 1987.
- HALÉVY Élie, *Histoire du socialisme européen*, Paris, Gallimard, 2006.
- HAUPT Georges, *L'historien et le mouvement social*, Paris, Maspero, 1980.
- HOBBSAWM Éric, *L'Ère des révolutions, 1789-1848*, Bruxelles, Complexe, 1988.
- HOBBSAWM Éric, *L'Ère du capital, 1848-1875*, Paris, Hachette, 2002.
- JULLIARD Jacques, *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe*, Paris, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1988.
- KRIEGEL Annie, *Le Pain et les roses. Jalons pour une histoire des socialismes*, Paris, UGE, 10/18, 1973.
- LABICA Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999.
- LAZAR Marc (dir.), *La gauche en Europe depuis 1945. Invariants et mutations du socialisme européen*, Paris, PUF, Politique aujourd'hui, 1996.
- LEFEBVRE Henri, *Le marxisme* [1948], Paris, PUF, 2012.
- LEFEBVRE Henri, *La pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1977.
- Le Magazine Littéraire*, « Marx après le marxisme », 324, sept. 1994.
- LIGOU Daniel, *Histoire du socialisme en France, 1864-1960*, Paris, PUF, 1962.
- MAITRON Jean, *Le mouvement anarchiste en France*, Paris, Maspero, 1983.
- MAITRON Jean, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* (44 vol.), Paris, Éditions de l'Atelier, 1964-2002.
- MOSCHONAS Gerassimos, *La social-démocratie de 1945 à nos jours*, Paris, Montchrestien, 1994.
- PEIGNOT Jérôme, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988.
- PIOTTE Jean-Marc, *La pensée de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970.
- ROSANVALLON Pierre, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989.
- RUSS Jacqueline, *Le Socialisme utopique français*, Paris, Bordas, 1988.
- SMITH David, EVANS Phil, *Le Capital de Marx pour débutants*, Montréal, Boréal Express, 1982.



Chapitre 7

Les sentinelles de la liberté :

critiques du totalitarisme, éloge de la société libérale

De la Première Guerre mondiale jusqu'à l'effondrement du système soviétique, le xx^e s. est à bien des égards un siècle des désillusions. Traversé par deux guerres mondiales et par les expériences totalitaires, il apparaît comme l'« âge des extrêmes » pour reprendre la formule de l'historien E. Hobsbawm. Les progrès techniques considérables, la naissance de la société industrielle, l'affirmation du principe des nationalités, le développement du parlementarisme et du constitutionnalisme, de même que les premières heures de la conquête coloniale au xix^e s. n'ont pu empêcher la montée des tensions nationalistes sur le continent. La guerre de 1914-1918 inaugure la guerre de masse. Elle dévaste les populations et se traduit par le reflux de l'influence de l'Europe. La guerre de 1939-1945 débouche sur le plus grand programme d'extermination humaine jamais imaginé dans l'histoire. Entre les deux conflits, la crise économique des années 1930 a révélé l'incapacité du système capitaliste à garantir un système de production et d'échange stable et équitable. Elle a plongé les populations dans la pauvreté, engendré une incertitude incitant aux replis protectionnistes et nourri les nationalismes. Enfin, le basculement de nombreux pays dans la dictature traduit l'échec du nouvel ordre européen imposé par les vainqueurs de la Première Guerre mondiale. Il montre la très grande fragilité des valeurs démocratiques et libérales dans les pays où celles-ci n'ont pas eu le temps de prendre racine. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la découverte des « camps de la mort » révèle un niveau de cruauté jamais atteint dans l'histoire de

l'humanité. Le caractère monstrueux des guerres mondiales achève de briser les illusions de la modernité : la « civilisation européenne », lieu de la barbarie poussée à son extrême, ne peut plus incarner le mouvement universel de l'humanité guidé par l'idéal de progrès. « Penser après Auschwitz » implique de fouiller dans ses décombres et d'en questionner l'ensemble de l'héritage philosophique.

Il serait bien contestable de ramener la diversité des réflexions des décennies d'après-guerre à un grand paradigme de la pensée. La vie intellectuelle se déploie très différemment selon les pays et, lorsque les idées circulent, elles font souvent l'objet de nouvelles interprétations en fonction des contextes politiques nationaux et des controverses propres aux milieux académiques. Néanmoins, en Europe, l'heure est à la fin des certitudes. En Allemagne, la mémoire des crimes du nazisme, mêlée à la tradition critique de l'École de Francfort, explique le succès des nouvelles théories fustigeant les dérives de la modernité, l'enfermement de l'individu dans la société de masse et la soumission du corps social à la rationalité technique. En France, si l'existentialisme sartrien domine le débat intellectuel d'après-guerre, une critique radicale de la tradition humaniste européenne est engagée à partir des années 1960, donnant naissance aux philosophies de la postmodernité. Parallèlement, la pensée marxiste gagne en influence dans des sciences sociales en pleine ébullition dans les universités, principalement en France et au Royaume-Uni. Aux États-Unis, la réflexion intellectuelle sur la barbarie nazie et, surtout, la peur du communisme dans le nouveau contexte de « guerre froide » alimentent une réflexion théorique sur le totalitarisme, dont les hypothèses sont rapidement mises en débat par les historiens. C'est dans l'ombre de la critique du totalitarisme que se forment les nouveaux plaidoyers pour la liberté, le pluralisme des valeurs et le modèle du marché. Minoritaires dans les universités états-uniennes et britanniques pendant les années de croissance, les théoriciens de la liberté connaîtront un succès grandissant avec le reflux des idées keynésiennes et le déclin des théories socio-économiques d'inspiration marxiste dans les sciences sociales.

Section 1

Penser les expériences totalitaires : idéologie, terreur et déshumanisation

Dans l'Europe de la fin du XIX^e s., marquée par la montée des idées libérales et la confiance inébranlable dans le progrès scientifique, la plupart des hommes de lettres, savants, juristes et philosophes ont un regard résolument optimiste sur la capacité des États-nations à garantir la liberté, la paix et la prospérité. L'idée que les sociétés européennes sont engagées dans un vaste processus de civilisation marqué par l'affirmation de la liberté et l'amélioration globale des conditions sociales d'existence n'est guère remise en question. Certes, la marche vers une société humaine plus ouverte et moins autoritaire apparaît chaotique. En Europe, tout particulièrement, les tentatives de restauration de l'ordre monarchique, le renforcement des empires centraux et l'apparition des tensions nationalistes semblent ralentir le mouvement des sociétés vers la liberté. La naissance d'un mouvement ouvrier montre également que l'industrialisation s'accompagne de nouvelles formes d'inégalité entre des « classes sociales » structurées par les rapports économiques. Néanmoins, la reconnaissance des peuples, la revendication croissante d'égalité et la lente marche vers le suffrage universel masculin semblent attester du progrès des idées démocratiques et libérales.

Loin de ces espoirs, le XX^e s. s'ouvre avec l'attentat de Sarajevo (28 juin 1914). L'Europe tombe dans le chaos d'une guerre de masse qui, en quatre ans, fait de plus de 21 millions de morts. Le traumatisme est profond. Certes, au début des années 1920, la victoire des Alliés sur les Empires centraux (Allemagne impériale, Autriche-Hongrie, Empire ottoman, Royaume de Bulgarie) permet d'imaginer les conditions d'une paix internationale durable, fondée sur le droit des peuples à l'autodétermination, l'affirmation du modèle

démocratique et la recherche sécurité collective (défendue dans les fameux « quatorze points » énoncés par W. Wilson en 1918). Les traités de paix prévoient des garanties militaires, économiques et financières censées protéger l'intégrité territoriale des pays vainqueurs et empêcher l'Europe de sombrer de nouveau dans la guerre. La nouvelle organisation diplomatique adossée à la Société des Nations (SDN) entend substituer le droit à la puissance dans les relations internationales, mais aussi promouvoir le socle des valeurs libérales partagées par les vainqueurs. C'est un peu vite oublier que la perception des effets de la guerre est différente dans les pays vaincus, en particulier en Allemagne où la population subit le poids des réparations de guerre et doit faire face à une crise financière d'une ampleur considérable. C'est également sous-estimer les effets de l'insurrection bolchevique d'octobre 1917 qui plonge l'ancienne Russie tsariste dans la guerre civile et débouche sur la formation d'un régime révolutionnaire, collectiviste et autoritaire suscitant des craintes dans toute l'Europe. Enfin, le système capitaliste entre en 1929 dans un cycle de récession économique remettant brutalement en question le modèle du marché sur lequel se sont construites les sociétés industrielles.

La formation des nouvelles dictatures européennes

L'entre-deux-guerres est marqué par la désagrégation du nouvel ordre international imaginé lors de la Conférence de la paix de Paris (1919). Alors que la démocratie parlementaire se consolide en Amérique du Nord, l'Europe voit s'installer des régimes autoritaires (Horthy en Hongrie, Pilsudski en Pologne, Dollfuss en Autriche, Primo de Rivera en Espagne, Salazar au Portugal, Metaxás en Grèce). Elle voit surtout naître des dictatures présentant des caractéristiques inédites. En Allemagne, les institutions démocratiques de Weimar résistent certes quelque temps à la montée du national-socialisme, mais elles s'effondrent en quelques mois après l'arrivée d'Hitler à la chancellerie (1933). La proclamation du Troisième Reich conduit rapidement à l'installation d'une dictature reposant sur un projet clairement antidémocratique, nationaliste et antisémite. En recourant à la terreur sur le territoire national et en s'engageant dans une stratégie expansionniste en Europe, Hitler détruit tous les espoirs de paix. À partir de 1941, le régime s'engage sur la voie de l'extermination systématique des juifs d'Europe.

En URSS, la révolution d'Octobre ne débouche pas sur la « société sans classe » promise par les bolcheviks. Après la période du « communisme de

guerre », la stabilisation du régime s'accompagne de violentes répressions et du développement de la bureaucratie d'État. Nouant habilement des alliances au sein du parti unique, Staline s'empare du pouvoir entre 1924 et 1929, après avoir pris soin d'exclure tous ses concurrents, en particulier Léon Trotski. La collectivisation des terres (1929-1933) est l'occasion d'une campagne de « dékoulakisation » qui provoque d'innombrables arrestations, plus de deux millions de déportations et la mort de centaines de milliers de paysans, principalement par la famine. Staline est certes critiqué au sein du parti, mais après l'assassinat de Kirov (1934), il achève d'installer son pouvoir par la terreur. Les « grandes purges » organisées entre 1934 et 1938 permettent l'élimination de tous les ennemis réels ou imaginaires du régime. Au cours des procès de Moscou (1936-1938), les principales figures du parti sont condamnées puis exécutées (comme Kamenev et Zinoviev en 1936 ou Boukharine et Rykov en 1938). Les élites du parti, de l'administration et de l'armée sont décimées au cours de ces purges massives. Au total, la politique de meurtre de masse, mise en place de façon rationnelle par Staline, fait près de deux millions de victimes en quatre années, dont plus de 700 000 exécutions.

Enfin, l'Italie évolue dès les années 1920 vers une dictature de type nationaliste et corporatiste, placée sous le contrôle du parti fasciste. La terreur n'y atteint en aucun cas celle des expériences nazie et soviétique. Mais Mussolini y consolide une dictature à parti unique, fortement personnalisée, grâce à la suppression de toute forme de pluralisme politique et à une politique dirigiste dans le domaine économique. L'idéologie du régime peut se résumer à la formule lancée en 1927 par Mussolini à la tribune de la Chambre des députés : « Tout par l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État ! ».

Le nazisme, le stalinisme et le fascisme incarnent, aux yeux de nombreux observateurs, des dictatures d'un nouveau type. Ces régimes reposent en effet sur des mécanismes de domination particuliers : le contrôle exercé par le parti unique sur les institutions, le culte du chef, la constitution d'une imposante bureaucratie d'État, le recours systématique aux techniques modernes de propagande, l'embrigadement des masses, le rôle central de l'appareil policier, le dirigisme en matière économique, l'encadrement strict des activités sociales et une hostilité radicale à la démocratie parlementaire. Enfin, en Allemagne et en URSS, l'intensité de la répression (persécutions, emprisonnements, déportations, assassinats politiques et massacres de populations) révèle un degré de terreur jamais atteint jusque-là.

Ces nouvelles expériences dictatoriales et les violences extrêmes qui leur sont associées suscitent, après 1945, une abondante réflexion théorique et

philosophique sur le phénomène nouveau du « totalitarisme ». Elles mobilisent également l'attention de toutes les sciences sociales dont les travaux tentent de comprendre les dynamiques politiques et sociales qui ont accompagné le développement des institutions répressives. Durant plus d'un demi-siècle, d'intenses débats divisent les intellectuels sur la définition et les caractéristiques du phénomène totalitaire, sur le rapport entre le totalitarisme et la modernité occidentale, ou encore sur la singularité du nazisme par rapport à l'expérience du stalinisme. Une partie importante des controverses se concentre notamment sur le communisme en Union soviétique qui, durant toute la période de la « guerre froide », représente une menace pour le camp des démocraties libérales.

Le totalitarisme : naissance d'un concept

On aurait tort de croire que la réflexion sur les expériences totalitaires naît après le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale. Le mot « totalitarisme » circule déjà, en effet, dans les milieux intellectuels de l'entre-deux-guerres. Il n'a pas encore de sens stabilisé : ses migrations aléatoires parmi des auteurs aux conceptions très diverses brouillent sa définition.

Le terme est utilisé pour la première fois en Italie en 1923 par Giovanni Amendola, journaliste et homme politique libéral qui entend dénoncer la mainmise du mouvement fasciste sur l'administration locale. Il est détourné en 1925 par l'idéologue Giovanni Gentile qui lui donne une connotation positive. Il désigne alors le nouveau régime « fasciste » dont Mussolini a pris la tête et qui promeut la puissance impérieuse de l'État, institution suprême s'imposant à tous les individus et à tous les corps sociaux. La notion ressurgit en Allemagne, quelques années plus tard, où elle est utilisée par des intellectuels conservateurs et nationalistes qui plaident pour un sursaut révolutionnaire capable de mettre fin à la « décadence » de la société allemande. Ces intellectuels, bien que ne recherchant pas l'unité, forment ce que l'on a pu appeler rétrospectivement la « révolution conservatrice » allemande. Parmi eux figure Carl Schmitt, constitutionnaliste et philosophe proche des milieux catholiques, connu pour ses travaux sur le droit canon et sur la dictature. Schmitt met le terme au service d'une rhétorique antilibérale et autoritaire, associant l'« État total » à l'institution qui s'attribue les « moyens de la puissance ». Il interprète à cet égard le succès du bolchevisme et du fascisme comme le reflet des faiblesses des démocraties représentatives, notamment sous la forme du parlementarisme weimarien.

Au cours des années 1930, la notion évolue en même temps qu'elle se diffuse

en Europe. Elle est reprise par des intellectuels antifascistes dénonçant les convergences entre les dictatures rouges et brunes (par exemple l'écrivain révolutionnaire d'origine russe Victor Serge ou le militant social-démocrate allemand Otto Rühle). Elle entre également dans le vocabulaire savant. Des philosophes (L. Sturzo, J. Maritain, J. Benda, K. Loewenstein), des juristes (H. Kelsen, G. Leibholz, R. Cassin, H. Kantorowicz, R. Capitant, J. Chapsal), des historiens (F. Borkenau, G. Ferrero, C. J. H. Hayes) et des économistes (H. Laufenburger) tentent d'identifier les traits distinctifs des nouvelles dictatures européennes qui semblent échapper aux classifications habituelles. Le concept « totalitarisme » devient ainsi lentement une catégorie analytique. Il nourrit une abondante réflexion dont l'objectif n'est pas seulement de décrire les caractéristiques institutionnelles inédites de ces nouveaux régimes, mais aussi d'en dénoncer les formes antidémocratiques.

Le contexte international de l'après-guerre ne facilite pas la stabilisation de la notion. Utilisée principalement à l'Ouest, elle entre dans le langage ordinaire et son sens se relâche. Alors qu'il était d'une acception principalement antifasciste en Europe, le mot « totalitarisme » est repris aux États-Unis où il se confond désormais largement avec les appels à la lutte anticomuniste. Il y devient une notion de combat associée à la défense du « monde libre ». Le terme y est principalement utilisé par les philosophes libéraux et, inversement, abandonné par les intellectuels classés à gauche. Le contraste est saisissant avec la situation en Europe. Le nazisme y est perçu comme l'expression la plus terrifiante de la barbarie totalitaire, tant le traumatisme de la Shoah hante la nouvelle pensée philosophique. La prise de conscience du caractère criminel des expériences communistes y est, en revanche, bien plus lente. Non seulement la pensée marxiste exerce un attrait croissant sur les intellectuels de l'après-guerre, mais, en France et en Italie, les partis communistes, devenus des forces électorales majeures, contribuent à fausser les perceptions sur la réalité du monde soviétique. À l'exception de quelques philosophes (Herbert Marcuse aux États-Unis, Claude Lefort et Cornélius Castoriadis en France), il est rare que des intellectuels de gauche associent le stalinisme à une expérience totalitaire. La critique du monde soviétique n'émerge que progressivement, au fur et à mesure de la découverte de la violence pratiquée dans les pays communistes, à partir de la fin des années 1950 (révélations du rapport Khrouchtchev en 1956, répression de l'insurrection de Budapest la même année) et surtout des années 1960 (printemps de Prague en 1968, campagne de la « révolution culturelle » chinoise 1965-1969, révélations d'A. Soljenitsyne sur la réalité du goulag en 1973, génocide commis par les Khmers rouges au Cambodge entre 1975 et 1979, fuite

des boat people du Viet Nam).

En dépit de ces perceptions très différentes selon les périodes et selon les pays, les systèmes totalitaires font l'objet d'une réflexion théorique approfondie dès les années 1950, suivie de nombreux débats historiographiques au cours des décennies suivantes.

§1. L'EXPÉRIENCE TOTALITAIRE, UNE TYRANNIE D'UN GENRE NOUVEAU

L'ensemble des philosophes et historiens s'accordent à définir les totalitarismes comme des systèmes politiques dans lesquels l'État exerce une domination « totale » sur la société, domination rendue possible par l'exercice de la terreur policière, le recours à une idéologie forte, le rôle directeur du parti unique, le culte du chef et la reconnaissance du primat de la collectivité sur les individus. Les systèmes totalitaires enserment la totalité de la vie humaine dans un monisme politique.

Deux perspectives dominantes peuvent être dégagées des études sur le totalitarisme. La première est celle de la théorie politique. Elle se donne pour objet de décrire les traits institutionnels des systèmes totalitaires, mais aussi d'analyser les mécanismes collectifs qui participent à la mise en place de la terreur. La seconde propose une interprétation historique sur la longue durée. Elle tente de replacer les expériences du nazisme et du communisme dans la continuité des transformations sociales, politiques, intellectuelles et juridiques qui ont accompagné la naissance de la société moderne.

A. Le pouvoir totalitaire : rationalité de la violence et banalité du mal

Les théories de l'après-guerre font le choix d'étudier les mécanismes de puissance qui contribuent à l'affirmation d'une domination totale du pouvoir sur le corps social dans les deux expériences politiques les plus brutales du xx^e s. : le nazisme et le stalinisme. Elles présentent les dérives du totalitarisme comme le résultat de mécanismes de déshumanisation et d'une violence rationnellement mis en place dans le cadre de l'État.

1. L'essence du totalitarisme selon Arendt : puissance de l'idéologie, violence extrême et asservissement des masses

En 1951, Hannah Arendt (1906-1975) publie *Les Origines du totalitarisme*, trilogie qui s'impose immédiatement comme l'œuvre de référence sur la question. Philosophe d'origine allemande, naturalisée américaine en 1951, elle expose une réflexion singulière qui mêle des considérations philosophiques à la description des évolutions sociales et institutionnelles à l'origine des expériences totalitaires. Pour elle, seules l'Allemagne de 1939 à 1945 et l'URSS stalinienne (jusqu'à la mort du dictateur en 1953) ont engendré le totalitarisme. Arendt considère qu'il existe une différence de nature entre les systèmes totalitaires et les autres expériences dictatoriales observées en Europe. En effet, les idées qui fondent le nazisme et le stalinisme, tout autant que les actions qu'elles ont inspirées, ont détruit la totalité des critères de jugement moral et des fondements politiques de la société moderne. Le totalitarisme « diffère par essence des autres formes d'oppression politique que nous connaissons, tels le despotisme, la tyrannie et la dictature. Partout où celui-ci s'est hissé au pouvoir, il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles » note-t-elle dans *Le système totalitaire*, troisième tome des *Origines*. Le totalitarisme est donc un phénomène politique sans précédent, inclassable selon les critères habituels. Sa compréhension implique de renouveler nos cadres de pensée.

Pour la philosophe américaine, la naissance du totalitarisme doit être interprétée comme le résultat d'une conjonction d'évolutions historiques. La dégradation de l'État-nation conçu comme communauté de destin, l'essor de l'antisémitisme et d'une conception renouvelée du corps politique fondée sur l'idée de « race », associé à la montée de l'impérialisme comme projet de domination extérieure (justifié au nom de la nation et de la race), ont créé les conditions sociales et morales permettant l'avènement du totalitarisme. Toutefois, dans l'esprit de la philosophe, les systèmes totalitaires ne sont le résultat d'aucune nécessité historique : ils doivent être étudiés comme des

expériences sociales et politiques nées dans le contexte spécifique du xx^e s.

Idéologie, terreur et atomisation sociale

H. Arendt soutient que le totalitarisme présente des singularités tout à fait remarquables. Il se caractérise par quatre traits principaux. Il repose tout d'abord sur l'idéologie, que l'on doit entendre comme un système d'idées expliquant la totalité du mouvement historique (passé, présent et futur). La force de l'idéologie est d'être un cadre d'interprétation global. Elle impose la « logique d'une idée », en ce sens qu'elle intègre toutes les contradictions du monde dans une lecture de l'histoire à la fois univoque et irréfutable. Elle énonce ce que le politique doit faire pour s'accorder à la vision du monde qu'elle prescrit ; par conséquent, elle s'émancipe de la réalité des faits. Sa force tient à son caractère prophétique qui lui permet de manipuler les consciences et de susciter l'adhésion du plus grand nombre. Elle représente un puissant instrument d'assujettissement du corps social.

La terreur constitue un autre trait majeur des systèmes totalitaires. Elle permet aux dirigeants d'éliminer systématiquement les opposants réels et les ennemis supposés de la société. Sa particularité n'est pas simplement d'instaurer une violence extrême et généralisée mais aussi de s'étendre dans la société sans poursuivre aucune finalité politique particulière. Alors que, dans les régimes classiques de la tyrannie ou de la dictature, le chef recourt à la force dans le but de conserver son pouvoir, dans le système totalitaire, la brutalité se répand en échappant à toute logique pragmatique. Arendt n'hésite pas à affirmer que la terreur constitue l'« essence » du phénomène totalitaire.

L'atomisation du corps social et l'individualisation extrême de la société représentent un troisième trait singulier du totalitarisme. Selon Arendt, le xx^e s. est caractérisé par l'apparition des « masses ». Celles-ci tendent à remplacer les classes formées dans le cadre de la société industrielle. Les masses sont caractérisées par la disparition des communautés d'appartenance, le délitement des rapports sociaux et l'isolement croissant des individus. Dans ce contexte de désagrégation sociale, les systèmes totalitaires proposent un principe unificateur qui procure à la masse des individus affaiblis, déracinés et inutiles, des éléments d'identification qui les intègrent dans un ensemble unifié et homogène. Ces systèmes ont en commun la mobilisation des masses : ils intègrent ces dernières dans des structures d'encadrement totalement nouvelles, mises en place par l'État, d'où sont exclues toutes les institutions sociales et culturelles qui

existaient auparavant. « Les mouvements totalitaires sont des organisations massives d'individus atomisés et isolés », note H. Arendt. Mais le pire est que le totalitarisme n'offre pas de réponse sociale ou morale à la question de la désolation humaine. Bien au contraire, par l'idéologie et la terreur, il contribue à la destruction de l'individualité de l'homme, à la négation de sa personne morale, à l'anéantissement définitif de sa capacité de penser, d'agir, de produire et de créer.

D'une manière plus générale, contrairement aux despotismes classiques, le totalitarisme s'accompagne d'un effondrement des rapports sociaux, de la disparition de toutes les distinctions et hiérarchies, et de la destruction systématique de toutes les traditions sociales, juridiques et politiques. Il conduit notamment à la suppression des principes moraux qui participaient à la constitution du lien social, comme l'autorité, la justice ou la liberté. Par exemple, alors que les dictatures classiques s'attaquent souvent aux libertés publiques tout en préservant une partie des libertés privées, le totalitarisme pénètre dans la sphère privée où il ruine toute forme d'autonomie et de dignité de l'individu.

L'État totalitaire

Arendt propose une analyse originale de l'État totalitaire. Loin de considérer le totalitarisme comme un système de domination marqué par l'extension ininterrompue de la puissance publique dans toutes les sphères de l'activité humaine, elle note que l'État n'est qu'un instrument participant au développement du « mouvement totalitaire ». De même, contrairement aux dictatures classiques dans lesquelles le parti unique n'est qu'un outil de contrôle social aux mains des élites d'État et des militaires, dans les systèmes totalitaires, c'est le parti et surtout la police secrète qui sont les lieux de concentration du pouvoir. La bureaucratie et l'armée sont assujetties aux dirigeants qui contrôlent le mouvement en s'appuyant sur les masses. L'État n'a d'ailleurs pas d'autonomie : les rouages du gouvernement sont dédoublés par le parti et l'administration est contrôlée par la police politique.

Les travaux d'Arendt développent des hypothèses essentielles pour comprendre les nouvelles expériences dictatoriales du xx^e s. Son approche philosophique prend néanmoins le risque d'enfermer des phénomènes aussi singuliers que le nazisme et le stalinisme dans une perspective théorique qui ne prend pas toujours le temps de la description empirique. La réflexion sur l'« essence » du totalitarisme ne permet pas de saisir ce qui fait la spécificité et

la complexité de chaque expérience historique. En construisant des catégories globales, elle ne permet pas de penser les différences importantes qui caractérisent les idéologies, la place du parti, la personnalité des dirigeants ou le rôle des groupes sociaux dans la formation des institutions totalitaires. Par exemple, Arendt sous-estime l'effet de la personnalité des dictateurs dans l'évolution des systèmes hitlérien et stalinien. De même, des études historiques ultérieures ont montré que la mobilisation des masses en Allemagne impliquait des réseaux communautaires relativement bien structurés, dans les régions rurales comme dans les milieux industriels, loin de l'hypothèse de l'atomisation de la société.

2. Les traits constitutifs du totalitarisme (Friedrich, Brzezinski, Aron)

Carl J. Friedrich (1901-1984) et Raymond Aron (1905-1983) tentent de construire un cadre analytique inspiré des sciences sociales. Leur analyse met l'accent sur la structuration des systèmes politiques, notamment sur les dispositifs et les instruments de la domination totalitaire. Friedrich, politiste d'origine allemande, et son assistant Zbigniew Brzezinski publient *Totalitarisme, dictature et autocratie* en 1956. Si leur analyse entend dégager des critères objectifs du totalitarisme, elle se concentre principalement sur l'Union soviétique. Elle est publiée dans un contexte politique marqué aux États-Unis par un anticommunisme virulent, attisé par quatre années de maccarthysme (1950-1954).

Selon les deux théoriciens, le totalitarisme réunit six traits caractéristiques : une idéologie officielle décrivant le devenir historique de la société et à laquelle tout individu est tenu d'adhérer ; un parti unique de masse, fortement hiérarchisé, placé sous l'autorité d'un chef et exerçant un contrôle étroit sur l'administration ; un système policier recourant à la terreur et exerçant une surveillance étroite de la société ; un monopole du pouvoir sur les moyens de communication de masse ; le contrôle total de l'État sur les forces armées ; un contrôle centralisé des activités économiques par le biais de la planification d'État. Si Friedrich et Brzezinski accordent une attention soutenue à la terreur pour expliquer l'assujettissement des masses, le fondement de la domination totalitaire réside, selon eux, dans « le contrôle total de la vie quotidienne des individus, et plus particulièrement de leurs pensées, attitudes et activités », par le biais d'un instrument particulièrement puissant, l'idéologie.

L'étude proposée a le mérite d'offrir une perspective analytique soucieuse de l'observation empirique. Néanmoins, elle présente un caractère excessivement statique et formel. Le raisonnement typologique échoue en effet à rendre compte de la dynamique des régimes, notamment le caractère processuel et profondément révolutionnaire des expériences nazie et soviétique. Centrée sur les institutions du gouvernement central, elle ne permet pas non plus de réfléchir à la diversité des composantes sociales sur lesquels ont reposé ces expériences (le rôle des élites, des groupes d'intérêts et des classes sociales), ni d'interroger l'implication des individus et des groupes, à l'échelon local, dans l'expérience totalitaire.

En France, R. Aron intervient dans un environnement politique et universitaire très différent. De nombreux intellectuels de gauche expriment alors leur sympathie pour le Parti communiste français et, à l'exception de quelques-uns, tardent à prendre leurs distances avec l'expérience soviétique malgré l'écrasement de l'insurrection de Budapest et la déstalinisation engagée en URSS. Son itinéraire intellectuel l'a conduit, dès 1938-1939, à prendre parti pour une philosophie d'inspiration libérale. Face à la menace représentée par l'extension du modèle soviétique en Europe, il combat publiquement la vulgate communiste, à l'origine de la publication de *L'Opium des intellectuels* (1955), un essai particulièrement corrosif sur l'aliénation des intellectuels de gauche. Issu d'un cours professé en Sorbonne en 1957-1958, *Démocratie et totalitarisme* (1965) défend une approche sociohistorique renonçant à la lecture essentialiste du totalitarisme proposée par Arendt, dont le tort fut d'insister sur l'originalité du phénomène sans tenir compte de son inscription dans la société et dans l'histoire. De surcroît, à la différence de l'étude de Friedrich, il construit une interprétation plus nuancée cherchant à rendre compte du caractère évolutif des régimes totalitaires.

Aron retient cinq caractéristiques du totalitarisme : l'existence d'un parti qui exerce un monopole de l'activité politique ; une idéologie à laquelle est reconnue une autorité absolue et érigée en vérité officielle de l'État ; le double monopole de l'État sur l'usage de la force et l'utilisation des outils de persuasion comme moyens d'asseoir l'obéissance ; la soumission des activités économiques à l'État et à ses principes idéologiques ; l'exercice d'une terreur à la fois policière et idéologique destinée à sanctionner les fautes commises par les individus, considérées comme des atteintes à la vérité du régime.

Aron reconnaît, comme Arendt, que ces conditions n'ont été qu'exceptionnellement réunies dans l'histoire, notamment en URSS lors des grandes purges de 1934-1938 et des procès staliniens entre 1948 et 1952. Il

affirme également que le « pouvoir total » résulte de la combinaison d'une politique de la terreur et du recours à l'idéologie. Cette dernière, notamment, doit être vue dans toute son amplitude, à la fois comme le socle du régime, sa finalité historique et un instrument au service du pouvoir exercé par le parti sur la société. Mais, à la différence de la philosophe américaine, Aron ne considère pas le totalitarisme comme un moment de rupture dans l'histoire européenne. Bien au contraire, il souligne que le régime soviétique s'est toujours inscrit dans une filiation avec certains principes démocratiques, certes profondément dévoyés, mais agissant toujours comme une fiction juridique au service du régime.

B. Le totalitarisme, miroir brisé de la modernité

La montée en puissance des systèmes totalitaires au xx^e s. exprime-t-elle un rejet de la société démocratique et libérale ? À première vue, toutes les caractéristiques des systèmes totalitaires semblent s'opposer aux valeurs et aux institutions sur lesquelles s'appuient les démocraties modernes : l'éloge de la société contre l'individualisme égoïste, la défense de l'autorité contre la liberté et les droits, l'affirmation du pouvoir absolu de l'État contre l'expression pluraliste de la société, le culte du chef contre le principe de la représentation parlementaire, le rôle dévolu à l'idéologie face à la liberté de penser, ou encore la direction centralisée de l'économie contre le recours aux marchés dans le système capitaliste. Cette vision dualiste domine largement la réflexion politique aux États-Unis à l'heure de la guerre froide : la menace exercée par l'Union soviétique et la crainte de la propagation du communisme à l'Ouest incitent alors une partie des analystes à présenter le totalitarisme comme l'exact envers de la modernité démocratique et libérale. Pourtant, un certain nombre de philosophes font le choix de penser le totalitarisme comme un produit de l'histoire européenne. Selon eux, les expériences totalitaires ne sont pas la négation de la civilisation occidentale ; elles apparaissent au contraire comme un prolongement dévoyé, barbare et inhumain, des idées philosophiques et des aspirations politiques laissées en héritage par la pensée européenne moderne.

1. Le totalitarisme comme incarnation décadente de la raison moderne (Popper, Strauss, Voegelin)

La thèse liant totalitarisme et modernité doit beaucoup à Karl Popper (1902-1994). Le philosophe d'origine autrichienne est le premier à étudier l'évolution des dictatures des années 1930-1940 à partir des traditions intellectuelles européennes. Dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), il prend explicitement la défense de la démocratie à partir d'une intense critique de Platon, Hegel et Marx dont les idées, largement diffusées dans la philosophie européenne, ont contribué selon lui au déclin de la pensée humaniste. En effet, l'inclination de ces philosophes à placer le monde sous l'emprise d'hypothétiques lois naturelles (la décadence des choses réelles chez Platon, le développement de l'Esprit chez Hegel, la lutte des classes chez Marx) a conduit à l'affirmation d'une lecture déterministe de la société, fatale pour la liberté démocratique. Popper condamne en particulier le prophétisme hégélien qui, selon lui, rend possible l'émergence des grandes idéologies totalitaires en Europe. L'épistémologie poppérienne pose les bases d'une pensée de l'indétermination, résolument libérale, particulièrement critique à l'égard de l'« historicisme » des grands projets philosophiques. Elle n'est toutefois pas sans faiblesse. La tentation de réduire l'analyse de la société moderne à l'histoire de la philosophie, en particulier, est pour le moins contestable. Non seulement elle conduit à une lecture anachronique de la pensée antique, mais elle ignore fondamentalement l'importance du changement des structures économiques et sociales, tout comme le rôle des acteurs sociaux dans la dynamique historique des totalitarismes.

Leo Strauss (1899-1973) et Eric Voegelin (1901-1985), deux philosophes allemands émigrés aux États-Unis, souhaitent également mettre en perspective le totalitarisme à partir d'une réflexion sur les valeurs modernes. Leurs projets philosophiques sont singulièrement différents. Leo Strauss est un penseur libéral ayant pour ambition d'ancrer les lois humaines dans une philosophie du droit naturel, c'est-à-dire un droit qui transcende toutes les conventions sociales. Eric Voegelin est un intellectuel conservateur qui puise son inspiration dans un christianisme assumé. Il voit dans la communauté le creuset sans lequel l'existence humaine ne peut avoir de sens. Tous deux se rejoignent néanmoins dans leur analyse des expériences totalitaires qu'ils considèrent comme l'expression la plus détestable de la « crise de la modernité ».

Leo Strauss ne conteste pas la nouveauté du totalitarisme qui, à la différence des autres dictatures, recourt à la technologie et à l'idéologie comme outils de

domination. Il considère toutefois que le totalitarisme trouve son origine dans l'ambition illusoire du positivisme moderne de s'affranchir des valeurs (*Droit naturel et histoire*, 1949). Pour Strauss, la philosophie politique évolue, depuis Machiavel, vers un positivisme juridique cherchant à distinguer les « faits » des « valeurs ». Elle a tendance à valoriser le « droit positif » – c'est-à-dire l'ensemble des lois conventionnelles, et donc contingentes, d'une société donnée – au détriment du « droit naturel » – c'est-à-dire l'ensemble des principes universels et stables touchant la nature humaine et adossés à une vision du bien commun. Le développement de la pensée moderne conduit ainsi, selon Strauss, à un « relativisme » des valeurs, à une indistinction du juste et de l'injuste, à un nihilisme moral qui ignore le droit naturel comme étalon universel de la justice. La rationalité scientifique n'a fait par la suite qu'accentuer cette évolution en centrant la réflexion sur la « sphère des faits » – objet d'un entendement scientifique qui revendique une hypothétique neutralité – plutôt que sur la « sphère des valeurs ». De surcroît, la science moderne porte le rêve d'une maîtrise absolue de l'histoire. Pour Strauss, cette tendance de la pensée européenne à renoncer à toute signification morale se retrouve dans les systèmes totalitaires. Pour Strauss, par exemple, le nazisme, comme expérience de destruction de la « civilisation moderne », est la forme la plus vile, la plus honteuse et la plus bornée du nihilisme allemand (*Sur le nihilisme allemand*, 1941).

Eric Voegelin, quant à lui, estime que le processus de « sécularisation » qui a contribué à l'avènement de la société moderne a rendu possible les idéologies nouvelles sur lesquelles ont fructifié les systèmes totalitaires. Selon lui, le déclin des religions spirituelles s'est accompagné d'un transfert progressif des marques du sacré vers la société et, plus avant, de l'affirmation de « religions politiques » proposant aux hommes la réalisation de leur salut sur terre. La disparition du religieux s'accompagne ainsi d'un « immanentisme radical », un transfert de la sacralité vers le politique. Elle se traduit par une perte du réel et par l'émergence de nouvelles idéologies qui détournent la philosophie de ses fins et la transforme en « gnose », en système de pensée absolu et définitif, terreau sur lequel croît le sectarisme. Pour Voegelin, le romantisme allemand du XIX^e s., par exemple, a joué un rôle important dans l'affirmation du nazisme en Allemagne et du fascisme en Italie, en contribuant à la glorification d'une nouvelle croyance quasi religieuse, celle de l'« esprit du peuple » (*Volksgeist*). L'interprétation de Voegelin, livrée dès 1938 dans *Les religions politiques*, inspirera largement des auteurs de l'après-guerre, comme Waldemar Gurian – qui forge en 1953 le concept d'« idéocratie » pour qualifier le nazisme et le stalinisme –, R. Aron –

pour qui les idéologies totalitaires constituent des « religions de salut collectif » – ou encore, plus près de nous, Alain Besançon et Marcel Gauchet.

2. Le totalitarisme comme reflet déliquescent de l'histoire démocratique (Talmon, Aron)

Il apparaît particulièrement délicat d'établir un lien historique entre le mouvement de formation des sociétés démocratiques et l'apparition des systèmes totalitaires. En effet, du point de vue des valeurs, des représentations et des fins, tout semble opposer démocratie et totalitarisme. Toutefois, certains penseurs libéraux se risquent à cette analyse, estimant que l'expérience totalitaire en URSS, conduite au nom d'un égalitarisme niveleur, peut être considérée à certains égards comme une incarnation dévoyée du projet démocratique, dont elle s'approprierait les visées égalitaires et sociales, tout en les détournant dans un sens proprement autoritaire.

Jacob L. Talmon (1916-1980) est le premier à tenter cette démonstration. Résolument antimarxiste, il estime que la théorie politique doit être mise au service de la défense du « monde libre ». Dans *Les Origines de la démocratie totalitaire* (1952), l'historien soutient que l'avènement du stalinisme puise sa source dans une conception radicale de la démocratie inspirée par la philosophie politique de Rousseau et celle de ses épigones. La « démocratie totalitaire » est selon lui l'expression pathologique de la « démocratie libérale ». Au nom de la suprématie de la volonté générale, le rousseauisme impose une vérité absolue, impérieuse et irrécusable, supérieure à la vie humaine. Il ne reconnaît qu'un domaine de l'existence, le domaine politique. Il fait de l'État l'instrument d'un changement révolutionnaire visant l'établissement d'un ordre social égalitaire. Il assume l'idée de contrôler tous les êtres et toutes les choses. Il revendique l'élimination de tous les obstacles pouvant entraver la réalisation des fins collectives fixées à la société. Il justifie, au nom de l'égalité, les pires atteintes à la liberté individuelle. Talmon estime que la dictature jacobine, sous la Révolution française, en fut la première expression politique. Le totalitarisme soviétique constitue ainsi un héritage de l'élan révolutionnaire de la fin du XVIII^e s. ; il en est aussi un dévoiement absolu puisque l'idéal de liberté a été sacrifié au nom d'une conception unitaire de la société.

Pour Talmon, la démocratie totalitaire est rendue possible, en Occident, par le triomphe du « messianisme politique », c'est-à-dire de la victoire d'idéologies millénaristes invitant à une régénération complète de la société par le biais de

l'action révolutionnaire. Incarné par des auteurs tels que Saint-Simon, Fourier, Marx, Engels ou Lénine, ce messianisme vise la réalisation d'un illusoire bien commun adossé à la pensée des Lumières, au principe de la raison, à la philosophie de l'Histoire et à une doctrine économique collectiviste. Il substitue à la religion chrétienne un projet politique radical, porteur d'une vision transcendante de la société. R. Aron reprendra cette idée dès 1955, en évoquant l'importance jouée au xx^e s. par les « religions séculières » proposant un idéal terrestre et anthropocentrique, servant de substitut à la religion proprement dite (*L'Opium des intellectuels*, 1955).

D'autres intellectuels libéraux poursuivent la réflexion sur les liens entre totalitarisme et démocratie. En 1965, R. Aron revient sur l'homologie des règles constitutionnelles du régime soviétique et des démocraties libérales, estimant que les références aux principes démocratiques dans la Constitution soviétique de 1936 ne sont pas une simple manipulation idéologique destinée à tromper le peuple, mais un élément symbolique central dans la construction de la légitimité du régime soviétique. Plus tard, François Furet analysera le communisme soviétique comme une digression de l'histoire démocratique, un système dans lequel le despotisme s'appuie sur la revendication de l'égalité absolue et revendique la volonté du peuple comme la source du changement politique (*Le passé d'une illusion*, 1995).

3. Le pouvoir totalitaire comme substance indivisible (Lefort)

Claude Lefort (1924-2010) est l'un des rares intellectuels de gauche à avoir forgé un lien entre démocratie et totalitarisme. Son éphémère engagement trotskyste, puis son rôle actif au sein du groupe Socialisme ou barbarie (groupe d'intellectuels révolutionnaires dénonçant le stalinisme) l'ont très tôt conduit à réfléchir aux conditions de développement de la bureaucratie soviétique, en collaboration avec Cornelius Castoriadis. Il appartient à la frange minoritaire d'intellectuels qui condamnent les errements de l'URSS dès les années 1950, tout en assumant une part de l'héritage de la pensée marxiste. Élève de Merleau-Ponty, il puise son inspiration dans la phénoménologie, ce qui le rapproche d'Arendt : pour lui, la compréhension du politique suppose d'appréhender l'expérience vécue, la relation subjective que l'homme entretient avec le monde qui l'entoure. Mais il accorde également à la production littéraire une place essentielle dans sa réflexion, tout particulièrement les œuvres de G. Orwell et d'A. Soljenitsyne.

Si Lefort oriente initialement sa critique sur la bureaucratie soviétique, il ne cesse de s'interroger, par la suite, sur les jeux de miroir entre les démocraties modernes et les systèmes totalitaires (*Un homme en trop*, 1976 ; *L'Invention démocratique*, 1981 ; *La Complication*, 1999). Il conteste les théories libérales qui examinent l'expérience en URSS comme le prolongement dégradé de la démocratie. Le totalitarisme soviétique, selon lui, s'enracine dans la continuité de l'« autocratie » russe, de sa bureaucratie d'État et de sa tradition d'asservissement des hommes. En revanche, pour le philosophe français, il est possible de comparer la démocratie et le totalitarisme à partir d'une lecture de la substance du pouvoir. Dans *L'Invention démocratique* (ouvrage réunissant des articles écrits entre 1957 et 1980), Lefort soutient que toute société s'institue et s'actualise dans un ordre symbolique, un système de représentations qui lui permet de prendre conscience d'elle-même, c'est-à-dire d'assumer à la fois ses divisions internes et les principes grâce auxquels elle construit son unité. À cet égard, la société s'incarne dans le politique : c'est en effet le pouvoir qui constitue le « lieu symbolique » donnant sens à la coexistence sociale et permettant d'accepter la pluralité de ses composantes.

Dans la démocratie, ce lieu est « vide » : non seulement il ne peut être approprié durablement par quiconque, puisqu'il fait l'objet d'une compétition permanente et pacifique entre tous ceux qui souhaitent l'occuper, mais il oblige à un travail de « réélaboration symbolique » permanent dans la mesure où il ne renvoie à aucune identité stabilisée ou à une seule instance de vérité. La concurrence entre les partis, l'alternance au pouvoir, la multiplicité des lois, le pluralisme des valeurs, la délibération permanente y sont les expressions diverses d'un ordre politique jamais achevé. Aucun pouvoir supérieur ne parvient à s'y imposer. En d'autres termes, la démocratie réside dans sa capacité à assumer ses propres divisions, à permettre l'expression des conflits et à institutionnaliser la concurrence. Elle repose sur un ordre assumant pleinement l'indétermination du politique.

À l'inverse, dans les régimes totalitaires, l'ordre symbolique repose sur le fantasme d'une vision unitaire de la société. Le politique s'appuie sur une « matrice idéologique » refusant l'hétérogénéité sociale, ainsi que tout ce qui peut contredire le régime de vérité unique auquel est censé adhérer le peuple tout entier. Il tend à incorporer et condenser toutes les expressions du corps social. Considéré comme une figure pleine et harmonieuse, le pouvoir totalitaire incarne l'unité substantielle de la société : il conçoit le peuple, le prolétariat, la société et l'État comme les formes indivisibles d'une seule et même substance. Il abolit toute frontière entre le politique et le social. Le chef suprême et le parti unique,

en concentrant les pouvoirs de dire la vérité, d'incarner la volonté commune et de faire la loi, jouent un rôle décisif dans ce processus d'identification, d'imbrication et de confusion de toutes les réalités politiques et sociales. Enfin, souligne Lefort, le totalitarisme tend naturellement à supprimer toutes les expressions de pluralité dans la société, considérées comme des menaces pour le maintien de la cohésion du système. Ne supportant ni les divisions ni les différences, il tente systématiquement d'effacer les opinions dissidentes et de réduire à néant toutes les résistances qui fragilisent l'unité du corps social. Pour cette raison, son idéologie a tendance à construire un « Autre » condensant toutes les figures du mal. La désignation de l'ennemi est constitutive de l'identité de la société totalitaire.

4. Totalitarisme et modernité

La découverte des camps d'extermination nazis, puis l'entrée dans la guerre froide sont à l'origine d'analyses du totalitarisme qui participent à la critique des dérives de la civilisation moderne. Un grand nombre d'intellectuels (comme Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Primo Levi, Gunther Anders), estiment que l'Holocauste doit être considéré dans la continuité de l'histoire européenne. Plus largement, la barbarie totalitaire est pensée comme la manifestation historique de la « crise » de la raison occidentale. La disparition de la métaphysique ancienne, puis le triomphe de la pensée humaniste, soulignent ces intellectuels, n'ont pas conduit à la réalisation de la liberté humaine ; ils ont mené à son exact contraire : la violence la plus brutale et la déshumanisation de l'homme.

Il reste que la critique du totalitarisme comme dérive de la raison moderne ne débouche pas sur une dénonciation des valeurs de la société libérale. À l'exception de l'École de Francfort, la plupart des penseurs du totalitarisme se refusent à remettre en question les fondements de la philosophie moderne. Ils ne sont en rien à l'origine de la pensée de la postmodernité qui, à partir des années 1960, se déploie avec force dans le champ de la philosophie et des sciences sociales. Bien au contraire, la plupart d'entre eux prennent la défense des valeurs fondatrices de l'humanisme moderne, comme la liberté, le droit naturel, l'idéal démocratique et l'individu comme sujet.

Pourquoi cette absence de mise en cause ? Une première raison est à rechercher dans les projets politiques des systèmes totalitaires. Les régimes nazi et soviétique se posent en alternative à la société libérale. Ils cherchent à en

détruire les fondements institutionnels (la démocratie parlementaire, l'État de droit, le marché et la propriété privée) et les conceptions éthiques et politiques (la liberté, l'individualisme moral, l'idée républicaine). Cet antagonisme entre les nouveaux régimes autoritaires, d'un côté, et les démocraties libérales, de l'autre, est mis en avant dès les années 1930 par les mouvements antifascistes qui voient dans le national-socialisme et le fascisme italien les plus grands périls contre la démocratie. Le contexte de guerre froide, dans l'après-guerre, maintient cette opposition de principe, alors même que les théories sur le totalitarisme se concentrent désormais sur l'URSS. Durant près de quatre décennies, en effet, la critique du totalitarisme est largement utilisée – et même parfois forgée – pour dénoncer la menace communiste. Les principaux théoriciens sont en même temps des défenseurs de la société libérale et de ses valeurs. Ainsi se dessine la double nature de la pensée des années 1950-1970 sur le totalitarisme : elle est à la fois une critique de la crise des sociétés modernes et une défense des valeurs de la modernité.

§2. LE DÉBAT SUR L'IDENTITÉ DU NAZISME ET DU COMMUNISME

L'analyse des expériences totalitaires a connu d'importants renouvellements dans le dernier tiers du xx^e s. Aux interprétations théoriques forgées durant la guerre froide, particulièrement attentives au rôle des institutions dans la construction de la domination totalitaire (l'État, le parti, l'appareil policier, l'idéologie, le chef), se sont substituées des analyses historiques fouillées proposant des études de la vie sociale dans l'Allemagne du Troisième Reich et l'URSS de Staline. L'approfondissement des connaissances a conduit une partie des historiens à remettre en question la pertinence des modèles interprétatifs privilégiant l'étude des formes du pouvoir, les mécanismes de la terreur et les dispositifs d'endoctrinement des masses. De nombreux universitaires se sont plutôt attachés à démontrer, désormais, la singularité des expériences du nazisme et du communisme. Le débat sur la comparaison des deux systèmes a cependant été relancé dans les années 1990, ouvrant l'une des plus vives controverses intellectuelles de l'histoire contemporaine.

A. Les sociétés totalitaires à l'aune de leur histoire

La question historiographique de la comparaison des totalitarismes est ancienne. Dès les années 1930, des universitaires s'interrogent sur la parenté de l'Italie fasciste, de l'Allemagne nazie et de l'URSS. La référence au peuple comme source de la légitimité politique, le caractère révolutionnaire des projets politiques, le culte du chef, le rôle central de l'idéologie et de la propagande, les liens entre l'État et le parti unique, l'enrôlement des masses, l'intensité de la répression policière, la déconstruction du droit ou le contrôle de l'économie apparaissent déjà aux yeux des intellectuels comme de troublants éléments de convergence entre les trois expériences politiques. Ce sont ces éléments qui conduisent H. Arendt, après la guerre, à tenter de rendre compte de l'« essence » du totalitarisme. Cette approche, largement dominante dans les années 1950, est mise en question dès les années 1960 par les historiens travaillant sur des matériaux empiriques.

1. La singularité des expériences totalitaires

R. Aron est l'un des premiers intellectuels à renoncer à l'ambition de bâtir une théorie unifiée du totalitarisme. Selon lui, les traits distinctifs du nazisme et du stalinisme ne permettent pas d'aboutir à une définition substantielle du « fait totalitaire ». La seule vertu du travail théorique est sa visée heuristique : la théorie permet de développer une meilleure compréhension des expériences politiques, mais ne vise pas à décrire toute la réalité de ces expériences. Il n'existe pas de nature profonde du totalitarisme, comme il n'y a pas de symétrie entre nazisme et stalinisme. On note au contraire des différences fondamentales entre les deux systèmes, notamment du point de vue des fins. Le régime d'Hitler a pour visée explicite la destruction totale et systématique d'un groupe humain tout entier, alors que l'URSS stalinienne défend la perspective d'une société nouvelle. « La différence est essentielle à cause de l'idée qui anime l'une et l'autre entreprise ; dans un cas l'aboutissement est le camp de travail, dans l'autre la chambre à gaz », souligne Aron dans *Démocratie et totalitarisme*. D'un côté, les victimes du nazisme sont les cibles d'une entreprise d'extermination massive visant la purification raciale. De l'autre, les victimes du communisme subissent la dérive d'un système vers une terreur qui n'était pas nécessairement

programmée.

À partir de la fin des années 1960, le développement des études historiques sur la société nazie et sur le monde soviétique contribue à l'évolution des cadres de compréhension des expériences totalitaires. Les historiens sont de plus en plus nombreux à mettre en question l'approche théorique du totalitarisme. Ils cherchent à rendre compte de la complexité et de la spécificité des expériences nationales. Ils sont également très réservés à l'égard des pensées normatives tournées vers la défense des vertus de la société libérale, comme celles de Popper, Strauss ou Friedrich et Brzezinski. Les usages de la notion de totalitarisme, de plus en plus politisés, contribuent selon eux à effacer le sens conceptuel qu'avaient voulu lui donner les premiers théoriciens, au profit d'un sens ordinaire inconsistant servant à désigner toutes les dictatures du bloc de l'Est.

2. Les rouages sociaux de la domination

D'une manière générale, la microhistoire, l'histoire économique, l'histoire culturelle ou encore la sociohistoire des élites, des groupes sociaux ou des professions, ont permis de faire varier les angles de vue et les échelles d'observation. Les historiens ont incité à étudier le totalitarisme « par le bas » ou « au ras du sol » (c'est-à-dire la vie au quotidien) plutôt que de centrer l'analyse sur les institutions centrales des régimes politiques. Ils ont permis de dégager ainsi des connaissances fines sur des mécanismes de domination d'une grande complexité. Ils ont surtout contribué à l'émergence de nouveaux questionnements, s'intéressant moins aux traits fondamentaux des systèmes totalitaires qu'aux formes variées du contrôle exercé sur les individus à tous les niveaux de la société. Les débats historiographiques conduisent, sur le fond, à trois grandes critiques des arguments théoriques avancés dans les années 1950-1960.

La première critique porte sur l'hypothèse arendtienne de l'atomisation sociale qui fait de l'isolement de l'individu face au pouvoir et sa dissolution dans la société de masse l'une des clés explicatives de la dérive vers le totalitarisme. Des historiens (W. Laqueur, M. Lewin, I. Kershaw) ont montré que le stalinisme et le nazisme, loin d'anéantir la société, n'ont pu se développer sans s'appuyer sur le soutien – fût-il provisoire – de certains groupes sociaux. Ainsi, en Allemagne, dans les petites villes et les régions rurales, certaines communautés protestantes ont pu contribuer par leur comportement électoral à l'arrivée au

pouvoir de parti national-socialiste. De même, les milieux industriels et bancaires, en finançant le parti, ont joué un rôle important dans l'accession d'Hitler à la chancellerie. Une telle approche vient remettre en cause l'idée selon laquelle le totalitarisme serait une expérience dictatoriale profitant de l'individualisme moderne (comme pouvait le penser J. Talmon) ou encore une réaction au dépérissement des liens de solidarité communautaire dans le cadre de la société industrielle (comme le soutenait K. Polanyi).

Deuxièmement, les travaux mettent en question l'interprétation théorique identifiant les institutions totalitaires à une structure de pouvoir monolithique. Comme l'avait très tôt remarqué le juriste marxiste Franz Neumann, il est difficile de considérer que le régime nazi reposait sur un système institutionnel totalement intégré, obéissant à un principe de domination unique et capable d'unifier les masses derrière lui (Béhémoth, 1942). Au contraire, l'histoire du nazisme apparaît comme une succession de luttes opposant les institutions du régime (parti, administrations, armée, police), alimentées par la diversité des cliques positionnées dans l'entourage du Führer et l'intensité des contradictions économiques et sociales de l'Allemagne des années 1930, dévoilant ainsi un « chaos institutionnel » plutôt qu'un système de pouvoir ordonné. Les travaux historiques ont contribué à valoriser une perspective pluraliste cherchant à démontrer que l'idée d'un pouvoir concentré entre les mains du dictateur et des cadres du parti ne reflétait pas la réalité politique des régimes totalitaires. L'étude des archives nazies et soviétiques montre en effet que la classe dirigeante, loin d'être un corps discipliné et unifié sous l'emprise du chef, est soumise à d'incessantes luttes pour le pouvoir. L'intensité des rivalités et des conspirations dans l'entourage direct du dictateur, la méfiance entre cadres du parti et dirigeants de l'administration (en particulier sous Staline), la recherche d'autonomie de certains groupes ou unités à l'intérieur de l'État (notamment la police secrète et la police politique) ou encore la diversité des contextes locaux sont autant d'éléments qui remettent en question l'idée d'une domination concentrée, efficace et pleinement maîtrisée.

L'émergence des approches pluralistes suscite de nombreux débats parmi les historiens du nazisme dans l'Allemagne des années 1970. Alors que l'école « intentionnaliste » (E. Jäckel, A. Hillgruber, K. Hildebrand, K.-D. Bracher) soutient qu'il n'est pas possible de comprendre le nazisme sans revenir aux idées, aux décisions et à la personnalité d'Hitler – la politique du Troisième Reich reflétant une mise en œuvre cohérente et rationnelle d'objectifs racialistes à l'origine de la stratégie de conquête de l'espace vital et du projet d'extermination des juifs –, l'école « fonctionnaliste » (M. Broszat,

H. Mommsen) montre que le nazisme repose sur un système institutionnel morcelé et mouvant de centres de pouvoir en lutte permanente. La dispersion des pouvoirs en fait même une « polycratie » pour Broszat. Quant à la politique d'Hitler, elle revêt un caractère improvisé et peu rationnel, reflétant le désordre institutionnel, les rivalités de personnes, l'inefficacité du parti et la faible autorité du dictateur, mais aussi l'adaptation constante et nécessaire aux évolutions conjoncturelles de la scène internationale durant la guerre, en particulier après l'ouverture d'un front à l'Est contre l'URSS et l'entrée en guerre des États-Unis.

La troisième critique adressée aux théories du totalitarisme porte sur l'analyse des institutions politiques. À partir des années 1970, de nombreux historiens jugent la démarche insuffisante pour comprendre la complexité des mécanismes d'emprise exercée par le régime sur la société. Dans les systèmes totalitaires, le contrôle de la société n'est possible que parce que les structures politiques parviennent à s'inscrire dans les structures sociales, économiques, syndicales, religieuses et culturelles. C'est en s'insérant dans la vie quotidienne des individus, au plus près de leur expérience professionnelle, sociale et familiale, que le pouvoir s'étend à tous les rouages de la société. L'écrivain russe Alexandre Zinoviev (1922-2006) est l'un des premiers à évoquer la prégnance d'un « totalitarisme par le bas » reposant sur le quadrillage de la société par des institutions sociales capables de contrôler les individus jusqu'au cœur de leur propre intimité (*Hauteurs béantes*, 1976). Sur le plan de la recherche historique, on doit principalement à l'école américaine dite « révisionniste » d'avoir fait de l'analyse de la vie sociale dans le monde soviétique un programme scientifique à part entière. Porté par des universitaires dénonçant les liens implicites entre la soviétologie américaine et le combat anticomuniste (E. H. Carr, M. Lewin, I. Deustcher, R. Schlesinger, R. C. Tucker, J. F. Hough), la réflexion historique s'attelle désormais à étudier le stalinisme à la lumière des pratiques sociales.

3. L'histoire du quotidien et la résistance à la terreur

L'école fonctionnaliste allemande et l'école révisionniste anglo-américaine ont convergé dans leur critique des approches théoriques du totalitarisme. Sans jamais nier que le nazisme et le stalinisme avaient tous deux sombré dans la barbarie la plus extrême, leurs travaux avancent l'idée que ces systèmes ne peuvent être réduits au seul mécanisme de la terreur, c'est-à-dire à la répression policière, aux camps d'internement et aux crimes de masse. Le détour par l'histoire sociale permet de montrer que l'essor et la survie des régimes ne sont

pas seulement liés à l'intensité de la répression, mais aussi à l'ensemble des activités sociales.

Tout d'abord, les institutions ne s'imposent pas de l'extérieur : elles reposent sur la participation plus ou moins active d'une partie de la société. Elles suscitent des formes d'adhésion ou de simple ajustement aux attentes du régime (comme le fait d'adhérer au parti unique). L'implication sociale des individus, à cet égard, n'est pas seulement la conséquence de l'endoctrinement des masses ; elle est également le résultat de l'intérêt à se conformer au système – voire à y participer – pour protéger des situations sociales ou professionnelles et, en définitive, recouvrer certaines marges de liberté dans la société, fussent-elles minimales. Ensuite, les régimes n'ont pu empêcher des individus et certains groupes de développer des mécanismes d'autoprotecteurs, cherchant ainsi à échapper partiellement au contrôle des appareils d'encadrement et de répression. C'est l'un des apports de la microhistoire et particulièrement du courant allemand de l'« histoire du quotidien » (*Alltagsgeschichte*) d'avoir montré, à partir de l'étude de la vie ordinaire de sujets anonymes, la capacité des individus dominés à jouer avec les pratiques de pouvoir, à trouver refuge dans la vie privée et à préserver un « sens de soi » protecteur. Ainsi, alors que les théories du totalitarisme tendaient à systématiser la contradiction entre le régime et la société, les nouvelles approches aspirent à montrer que la domination ne peut se penser en dehors de la vie sociale, dans des contextes où se mêlent inextricablement la servitude humaine et l'aptitude des individus à survivre et résister à l'oppression qui leur est imposée.

Les nouvelles perspectives de recherche des années 1970-1980 ont conduit un grand nombre d'historiens à renoncer à l'idée d'un « pouvoir total ». Selon eux, la dispersion et la concurrence des groupes, le caractère improvisé et l'irrationalité de nombreuses décisions politiques, la désorganisation dans le fonctionnement de l'État, les formes diverses d'intervention de la société – de l'adhésion à la résistance – ne permettent pas d'enfermer le nazisme et le stalinisme dans des caractéristiques rigides et définitives. En un mot, c'est la notion même de totalitarisme, utilisée comme concept théorique, qui est remise en question par de nombreux historiens du nazisme ou du communisme (comme M. Broszat, H. Mommsen ou I. Kershaw). Au cours des années 1970, le concept de totalitarisme est quasiment abandonné dans la réflexion historique.

B. Comparer nazisme

et communisme : la nouvelle controverse historiographique

Le débat sur l'homologie entre nazisme et communisme refait brutalement surface dans les années 1980, un demi-siècle après les premières discussions sur la formation des totalitarismes. La critique de la barbarie soviétique portée quelques années plus tôt par des intellectuels de gauche (comme les « nouveaux philosophes » en France), le déclin rapide des courants marxistes dans les universités européennes et américaines, la résurgence de la pensée économique libérale, la chute du mur de Berlin (1989) et la disparition des régimes « communistes » dans le monde (excepté la Chine, Cuba et la Corée du Nord), ainsi que l'ouverture des archives soviétiques contribuent alors au renouvellement de la réflexion sur l'histoire du communisme au xx^e s. La fin de siècle est traversée de polémiques d'une rare violence, focalisée sur une question centrale : peut-on comparer le communisme au nazisme ?

1. La « querelle des historiens »

La controverse naît en Allemagne. Elle est déclenchée par un petit nombre d'historiens de tendance conservatrice, estimant nécessaire de rouvrir la réflexion sur le passé du pays. Depuis plus de quatre décennies, en effet, le souvenir des atrocités du nazisme était devenu un élément central de la mémoire nationale, indissociable de l'identité allemande. Dès le milieu des années 1980, des voix s'élèvent (Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgrüber, ainsi que l'universitaire américain Charles Maier) pour inviter les Allemands à un nouveau travail de mémoire dans lequel le souvenir d'Auschwitz (c'est-à-dire de l'extermination des juifs) ne serait plus le principal point de focalisation de la réflexion sur l'histoire nationale. Alors que la Shoah s'imposait depuis 1945 comme le paradigme de la barbarie moderne, ces historiens estiment que la concentration exclusive sur cet événement, aussi monstrueux soit-il, constitue un obstacle à la compréhension de l'histoire nationale allemande. Selon eux, il n'est plus possible de penser l'identité allemande à partir de ce « passé qui ne passe pas » (Nolte) ; il convient d'ouvrir la réflexion à une histoire plus vaste, à la fois nationale et européenne. La réunification des deux Allemagne (1990) rend à leurs yeux cette réflexion d'autant plus impérieuse qu'il apparaît nécessaire, désormais, de construire le lien de communauté entre deux populations ayant

vécu quarante années de séparation – les Allemands de l’Est ayant connu à la fois le nazisme et le communisme.

La *Historikerstreit* allemande

C’est dans ce contexte national bien particulier que surgit la « querelle des historiens » (*Historikerstreit*). L’interprétation du nazisme proposée par Ernst Nolte (né en 1923) est à l’origine de la controverse. Cet ancien élève de Heidegger est partisan d’une « approche génétique » des totalitarismes, dont l’hypothèse centrale défend le principe d’un lien de causalité entre le bolchevisme et le nazisme. Déjà, en 1963, Nolte développait l’idée selon laquelle le « fascisme » en Europe (désignant ici les expériences italienne et allemande) s’était développé en réaction à la menace communiste, en élaborant des idéologies nationalistes radicalement opposées au bolchevisme, mais aussi en recourant à des méthodes de gouvernement semblables à celles de l’État soviétique. Selon lui, « sans le marxisme, il n’y a pas de fascisme ». Son interprétation déclenche une vive polémique lorsqu’elle se radicalise au milieu des années 1980. Dans *La guerre civile européenne* (1987), l’historien y réaffirme l’existence d’un « nœud causal » : la formation des fascismes à l’Ouest serait une réaction – certes radicale – à la révolution bolchevique engagée à l’Est. Selon lui, les expériences dictatoriales de l’Italie et de l’Allemagne naissent comme des contre-feux au léninisme qui tente, au début des années 1920, d’exporter la lutte des classes dans l’ensemble de l’Europe en utilisant les partis communistes comme des fers de lance de la révolution (par exemple avec l’instauration de la « République des conseils » de Bela Kun en Hongrie, le mouvement Spartakus en Allemagne ou la création d’un parti communiste en France). Selon l’historien allemand, les fascismes naissent à partir du moment où les démocraties parlementaires démontrent leur incapacité à refouler le péril communiste.

Certes, l’antériorité du bolchevisme sur le nazisme n’est pas contestable. De même, les dictatures « brunes » de l’entre-deux-guerres se sont souvent elles-mêmes présentées comme une riposte à la menace bolchevique. Le communisme fut à la fois, pour Hitler et pour Mussolini, une cible à détruire et un système à imiter. Toutefois, deux éléments de l’interprétation de Nolte soulèvent de sérieuses réserves. D’une part, l’universitaire allemand établit la formule profondément équivoque d’un « noyau rationnel » de l’antisémitisme hitlérien. Il n’affirme pas que la haine des juifs fut fondée en raison, encore moins justifiée,

mais il soutient l'hypothèse dérangeante et contestable selon laquelle l'antisémitisme des années 1930, pour atteindre une telle ampleur, rencontrait nécessairement certaines attentes dans la population allemande, voire puisait dans divers éléments concrets pouvant susciter un sentiment de menace (comme la présence importante de juifs dans les mouvements communistes en Europe ou, en septembre 1939, l'appel du dirigeant sioniste Chaïm Weizmann, à tous les juifs du monde, de combattre aux côtés des démocraties). Il laisse ainsi planer l'idée que des motifs réels peuvent avoir stimulé l'antisémitisme nazi et la radicalisation du régime pendant la guerre. D'autre part, Nolte prend le risque d'introduire un lien causal entre le « génocide de race » du nazisme (orienté contre les juifs) et le « génocide de classe » du bolchevisme (notamment la « dékoulakisation »). Rappelant que l'invention du goulag en URSS précède celle des camps d'extermination, il suggère que les atrocités du nazisme doivent aussi être perçues comme une réaction face à une menace géopolitique provenant de l'extérieur de l'Allemagne plus que comme une succession de choix intentionnels et le résultat de la dérive du régime hitlérien vers la folie meurtrière. Dans son interprétation de la politique génocidaire du régime, l'histoire européenne prime sur l'histoire nationale. Nolte avance qu'il existe une hiérarchie des origines dans la naissance du mal.

Les thèses défendues par Nolte, Hillgrüber et Stürmer mettent brutalement en question le consensus existant jusque-là sur la singularité du génocide des juifs dont le caractère monstrueux, dans l'intention comme dans les méthodes, surpasse tous les autres crimes de masse. La querelle générée par leurs prises de position est, entre 1986 et 1989, inédite par son intensité et son ampleur, mobilisant les milieux intellectuels, politiques et journalistiques. Le philosophe Jürgen Habermas dresse un réquisitoire contre la lecture de Nolte, accusée de nourrir un « révisionnisme disculpant » qui banalise la Shoah et conduit à atténuer la responsabilité des autorités nazies et des masses qui les soutenaient dans la mise en place de la stratégie d'extermination planifiée des juifs. Une telle lecture incite également à réactiver une identité allemande construite en opposition à la menace extérieure, une vision qui n'a cessé, par le passé, d'alimenter un nationalisme agressif. C'est au cours de cette querelle qu'Habermas est incité à approfondir sa réflexion sur la construction d'une identité de type post-national, caractérisée par la dissociation entre identité politique et identité culturelle, par un rapport autocritique à l'histoire nationale et par une citoyenneté fondée sur l'adhésion aux principes universels de la démocratie et de l'État de droit (voir [chapitre 8](#)).

Une polémique transnationale

Si la querelle des historiens naît en Allemagne, elle rencontre un écho dans les débats historiographiques en Europe et aux États-Unis. La parenté historique établie entre les expériences brunes et rouges contribue en effet, dans les années 1990, au retour des interrogations théoriques sur le totalitarisme. Aux États-Unis, des historiens conservateurs (M. Malia, R. Pipes) n'hésitent plus à considérer l'ensemble de l'expérience soviétique – et non plus la période stalinienne – comme l'exemple de la dictature totalitaire, édiflée au nom d'une conception tyrannique de l'idée d'égalité. En France, le débat sur l'opportunité d'une comparaison théorique est rouvert par François Furet (*Le passé d'une illusion*, 1995). Lecteur attentif de Nolte, l'historien ne se réapproprie certes pas l'hypothèse du lien causal entre bolchevisme et nazisme, mais il approfondit l'idée de la parenté entre communisme et fascisme – lui aussi ne se cantonnant plus à l'URSS stalinienne, mais s'intéressant au « communisme » dans son ensemble. S'il reconnaît quelques différences significatives – comme le rapport à la propriété privée ou la pratique de la terreur, tournée vers l'intérieur en URSS et orientée vers l'extérieur dans le contexte du nazisme –, les ressemblances entre les systèmes sont telles qu'il est possible de les envisager, selon lui, comme des « frères jumeaux » : ils sont des réactions à un affaiblissement provoqué par la Première Guerre mondiale ; ils ont une dimension révolutionnaire ; ils reposent sur la toute-puissance d'un parti-État ; ils font appel au soutien des masses tout en pratiquant le culte du chef ; ils pratiquent la violence de masse et anéantissent le droit.

En France, les débats se cristallisent sur la question de la comparaison. Une violente polémique s'ouvre en 1997, à la suite de la publication d'un ouvrage collectif intitulé *Le Livre noir du communisme*. Si ses auteurs s'entendent pour reconnaître la dimension criminelle du communisme, ils se divisent sur l'intérêt de rapprocher, comparer, voire associer nazisme et communisme. Le conflit oppose Stéphane Courtois, l'auteur de la préface, qui fait du « crime de masse » l'élément central du système communiste. Il insiste sur l'homologie entre les crimes du communisme et ceux du nazisme, reprenant l'interprétation noltienne comparant le « génocide de classe » au « génocide de race », rappelant l'antériorité des méthodes criminelles du bolchevisme sur celles du nazisme. Il choisit enfin une présentation comptable des crimes associés aux diverses expériences communistes, sans différencier les situations nationales, les catégories de victimes ou les types de violence (massacres, guerres civiles, purges, famines). Cette présentation est immédiatement condamnée par les

autres auteurs de l'ouvrage qui y décèlent une démarche « idéologique » dont le principal but serait d'aboutir à une condamnation globale du communisme. Pour eux, la doctrine marxiste-léniniste ne contient pas forcément en germe la pratique de la terreur, alors même que la répression bolchevique a sombré dans l'extrême violence. L'usage du terme « génocide » renvoie à une intention de destruction systématique et programmée d'un groupe social, qu'il n'est pas possible d'appliquer à tous les morts du communisme. On ne peut ignorer, enfin, l'histoire singulière des différents communismes qu'il semble difficile de réduire à l'unique fondement de la criminalité. Quelques années plus tard, un autre collectif, en forme de manifeste (*Le Siècle des communismes*, 2000), reviendra sur la diversité, la complexité et les dimensions contradictoires des nombreuses expériences communistes du xx^e s.

2. La valeur heuristique de la comparaison

De nombreux historiens contemporains défendent aujourd'hui des choix épistémologiques plus nuancés. Pour eux, la démarche comparative est possible, et même souhaitable, à la condition de résister au projet unificateur des théories du totalitarisme. L'approche théorique présente en effet une limite insurmontable : elle met la comparaison au service d'une thèse préétablie cherchant à démontrer la « parenté » des régimes. Elle introduit ainsi un comparatisme à sens unique, puisqu'elle s'intéresse principalement aux convergences entre les systèmes, à leurs caractéristiques communes et à leurs interactions. En outre, la notion de totalitarisme, à moins d'être galvaudée, ne permet pas de rendre compte de la diversité des expériences communistes (y compris dans leurs pratiques criminelles), ni des évolutions caractérisant l'URSS après la mort de Staline (par exemple, le passage d'un système de pouvoir concentré à un modèle de domination bureaucratique, le déclin de la visée révolutionnaire au profit d'une reproduction de l'ordre établi, l'évolution de la terreur de masse vers des formes de surveillance policière prenant en compte les besoins et les aspirations des individus). L'approche théorique tend à réduire l'analyse aux institutions politiques centrales, à se focaliser sur la dimension répressive des institutions plutôt que sur les dimensions complexes de la domination, à minorer l'importance des divisions au sein de l'appareil d'État, ou encore à ignorer les formes de participation, de résistance ou de dissidence qui ont pu s'exprimer dans la société. En privilégiant l'étude des traits fondamentaux des régimes totalitaires, elle ne permet pas d'en étudier la complexité.

À l'instar de Ian Kershaw, de nombreux historiens contemporains reconnaissent pleinement la valeur heuristique d'une comparaison « empirique » des expériences du nazisme et du stalinisme, tout en rejetant une histoire spéculaire faisant du « fascisme » le miroir inversé du « communisme » – notions bien trop vagues pour faire l'objet d'une étude sérieuse. L'intérêt de la comparaison réside ainsi moins dans l'ambition d'édifier une théorie générale que dans la possibilité d'examiner et de confronter, à partir d'une analyse approfondie des contextes sociohistoriques, les formes singulières de chaque expérience politique. Pour l'historien britannique, le « totalitarisme » ne peut ainsi être érigé en théorie. Il n'est qu'un concept. Il n'a de valeur que s'il permet de désigner non pas un ensemble statique de propriétés communes à l'Allemagne nazie et à l'URSS stalinienne, mais des phases courtes et transitoires propres aux dictatures modernes, marquées par la mise en place d'une domination totale sur la société et un affaiblissement de l'institution même de l'État. À cette condition, il semble possible de penser le nazisme et le stalinisme comme deux formes politiques singulières ayant engendré, chacune à sa manière, les plus grands crimes de l'histoire.

Section 2

Les gardiens de la liberté : la défense de l'orthodoxie libérale dans le monde d'après-guerre

Des années 1940 aux années 1970, les démocraties libérales sont marquées par une situation quelque peu paradoxale. La vie politique s'y consolide autour des principes établis deux siècles plus tôt par les révolutions française et américaine. Elle s'appuie sur le parlementarisme comme système de représentation politique, le constitutionnalisme comme instrument d'organisation des pouvoirs, la protection des droits fondamentaux. Ce sont ces principes qui inspirent la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (Conférence de San Francisco) et les nouvelles institutions internationales établies dans le cadre du système des Nations unies.

Pourtant, les principes autour desquels s'organise la société libérale restent contestés. À l'est de l'Europe, tout d'abord, se constitue un bloc d'États communistes. Le camp des « démocraties populaires », sous l'égide de l'URSS, entre dans l'ère de la confrontation diplomatico-militaire avec les États-Unis et leurs alliés. À l'ouest, ensuite, l'adhésion aux libertés fondamentales est loin de se traduire par une confiance absolue dans les institutions du marché. Dans plusieurs pays européens, les mouvements politiques représentant la classe ouvrière s'imposent comme des forces électorales de premier plan, réclamant la mise en œuvre de politiques redistributives. Les partis de la gauche modérée remportent des victoires législatives et accèdent au pouvoir au Royaume-Uni, en France, en Suède ou en Norvège. Aucun gouvernement ne peut désormais échapper à la question sociale. L'idée de justice sociale est désormais étroitement arrimée à l'impératif de répartition des richesses et au développement des systèmes de protection sociale placés sous le contrôle de l'État. De surcroît, la mémoire encore vive de la crise économique des années 1930, tout comme la diffusion des idées keynésiennes, contribuent à faire de la

régulation du capitalisme un enjeu majeur des réformes institutionnelles. Les formations socialistes et sociales-démocrates, les organisations syndicales, les partis démocrates-chrétiens ou encore le mouvement gaulliste en France sont favorables à des politiques gouvernementales capables de réguler les intérêts économiques et sociaux.

Dans ce contexte, rares sont les intellectuels de l'après-guerre se risquant à défendre les vertus du marché dans l'organisation de la société. Les philosophes et les économistes libéraux interviennent de façon relativement isolée. Ils s'expriment principalement dans les universités américaines et britanniques. Ils cherchent à promouvoir l'idée de liberté, le pluralisme des valeurs, la responsabilité de l'individu, le maintien d'un État minimal et, enfin, les vertus de l'économie marchande comme système organisant la production et l'échange dans la société industrielle. Une minorité d'intellectuels, pour beaucoup inquiets de l'expansion des idées révolutionnaires dans les pays d'Europe de l'Ouest, tentent ainsi de défendre un modèle de société fondé sur la liberté individuelle.

§1. REFLUX ET RÉSISTANCES DES THÈSES LIBÉRALES APRÈS 1945

En 1945, la victoire des Alliés sur les dictatures semble créer, à l'Ouest, les conditions propices à la consolidation des démocraties parlementaires. La fin des expériences autoritaires en Allemagne, en Italie, en Belgique et en France apparaît favorable à la diffusion des idées libérales. La croissance d'après-guerre semble de surcroît garantir la possibilité d'œuvrer à la constitution d'une démocratie économique et sociale assurant une juste distribution des richesses. Enfin, au tournant des années 1940-1950, l'entrée dans la guerre froide (1947-1949), la formation d'un glacis communiste en Europe centrale et orientale, la victoire des forces révolutionnaires en Chine (1949) et la guerre de Corée (1950-1953) peuvent constituer des défis au « monde libre ». Pourtant, si les gouvernements libéraux réagissent avec fermeté aux menaces représentées par les régimes communistes, la société d'après-guerre est marquée par l'adoption de politiques interventionnistes éloignées des voies de l'économie classique.

Dans le champ des sciences sociales, elle se traduit par un reflux durable des théories libérales. Seule une poignée d'intellectuels s'élèvent, au nom de la liberté, contre les faux espoirs de l'État-providence et de ses politiques sociales.

A. L'éclipse du libéralisme dans la société de croissance

Durant les années de croissance des « trente glorieuses », la pensée libérale reste largement disqualifiée dans les pays de l'Europe de l'Ouest. Si les gouvernements continuent à considérer la démocratie parlementaire comme le meilleur système pour protéger les libertés, les solutions qu'ils envisagent pour accompagner la croissance sont fortement éloignées des prémisses économiques néoclassiques. La conception de la liberté centrée sur la libre initiative et la responsabilité individuelle apparaît désormais bien trop étroite pour satisfaire les nouvelles conceptions de la justice sociale.

Le discrédit jeté sur les théories économiques libérales ne peut se comprendre qu'en rapport avec les transformations institutionnelles et politiques qui affectent les pays occidentaux au xx^e s. À la fin du siècle précédent, les idées libérales semblent doublement triompher avec la diffusion du modèle parlementaire en Europe d'une part, le succès grandissant des thèses libre-échangistes d'autre part. Mais le premier conflit mondial révèle brutalement les limites d'un système de marché peu adapté à l'économie de guerre. Surtout, dans les années 1920 et 1930, les pays vainqueurs de la Grande Guerre ne parviennent pas à contenir l'installation des nouvelles dictatures en Europe. Le développement du fascisme italien, l'établissement de régimes militaires (Hongrie, Pologne, Allemagne, Espagne), l'échec de l'idéalisme wilsonien face à la montée des tensions nationalistes, la faiblesse des mouvements antifascistes, l'échec de la Société des nations (SDN) et l'entrée des États-Unis dans une phase d'isolationnisme constituent autant d'éléments d'impuissance qui fragilisent le modèle libéral. Au sein des démocraties, la pression du mouvement ouvrier et la diffusion des idées socialistes contribuent à la montée en puissance des revendications égalitaires (France, Allemagne, Royaume-Uni, Belgique, Suède, Danemark). La pensée marxiste exerce un attrait de plus en plus fort sur les intellectuels qui y voient une théorie critique permettant de penser les inégalités de classe générées par la société industrielle. Enfin, la Grande Dépression qui frappe les économies, à la

suite du krach boursier de 1929, est interprétée comme un échec majeur du système capitaliste. La multiplication des faillites bancaires, la chute de la production industrielle, l'apparition d'un chômage de masse et le développement de la misère accréditent l'idée que le capitalisme est non seulement un système économique inefficace, mais aussi la source de graves injustices sociales. À la veille de la guerre, le libéralisme est une pensée largement disqualifiée dans le champ politique comme dans le monde savant.

1. La démocratie chrétienne, troisième voie entre capitalisme et marxisme ?

En 1945, la pensée de la liberté semble triompher. La victoire des Alliés est celle du camp des « nations libres » sur le totalitarisme. À l'ouest de l'Europe, le parlementarisme est restauré et le constitutionnalisme s'impose comme la principale garantie contre les risques du populisme démocratique. Néanmoins, les nouvelles formations politiques dominantes formulent de puissantes critiques à l'égard de la société libérale. Les partis socialistes et sociaux-démocrates réaffirment la nécessité de solutions collectives donnant la priorité à la lutte contre les inégalités. Leur participation aux coalitions gouvernementales leur permet de diffuser les principes d'une justice sociale fondée sur le partage des richesses et la reconnaissance des droits économiques et sociaux (voir [chapitre 6](#)). Les partis chrétiens-démocrates, quant à eux, connaissent d'importants succès électoraux, profitant de l'affaiblissement des droites conservatrices au sortir de la guerre. Ils participent à des coalitions gouvernementales en Allemagne, en Italie, en France et en Belgique. Portée par de fortes personnalités dont certaines participent à l'émergence de la conscience européenne (R. Schuman, J. Monnet, A. de Gasperi, K. Adenauer), la pensée démocrate-chrétienne défend un projet centré sur la morale, la démocratie et la dignité de la personne humaine.

Tout d'abord, elle dénonce l'indifférence des théories libérales à l'égard des valeurs morales qui cimentent la société. Les questions éthiques, pour les libéraux, relèvent de la sphère privée. Elles sont donc écartées de la réflexion politique au profit d'une vision purement contractualiste centrée sur l'adhésion de l'individu et la protection des droits. Pour les démocrates-chrétiens, le libéralisme porte ainsi les germes d'un individualisme destructeur. Il érige l'égoïsme en vertu sociale. Réduisant la communauté humaine à un agrégat d'atomes libérés de tout lien social et guidés par leur seule volonté, il est non

seulement incapable de penser la société comme un lieu d'échange et de solidarité, mais il se refuse à rechercher un « bien commun » au-delà de la réalisation des visées individuelles. Ainsi, n'ayant ni vision morale ni intérêt pour la collectivité, elle se révèle incapable de remédier concrètement aux inégalités générées par le capitalisme, dont souffre une grande partie de la classe ouvrière. À l'inverse, la pensée démocrate-chrétienne fait prévaloir une conception de la solidarité fondée sur le respect de la personne humaine et une éthique de l'engagement social. Elle puise une grande partie de ses soutiens dans les milieux intellectuels et syndicaux qui ont contribué, dans l'entre-deux-guerres, au développement du « catholicisme social » (comme, en France, la Confédération française des travailleurs chrétiens ou les Jeunesses agricoles catholiques), puis à la naissance des mouvements politiques (comme le Parti démocrate populaire en France ou le Parti populaire italien). L'objectif des chrétiens-démocrates est de participer à des réformes sociales dépassant à la fois le contractualisme des libéraux et l'égalitarisme niveleur des socialistes. Autrement dit, il est de trouver une troisième voie entre le capitalisme et le marxisme.

Ensuite, la démocratie chrétienne d'après-guerre entend renforcer la vie démocratique. Depuis la condamnation de l'Action française par le pape (1926), les mouvements chrétiens n'hésitent plus à défendre les idées républicaines. Ils prennent parti pour le vote féminin, la représentation proportionnelle, le droit de dissolution, l'initiative référendaire et la décentralisation. Néanmoins, ils récuse la conception rousseauiste qui sert d'appui à la définition de la citoyenneté, au profit d'une conception qui se veut « humaniste ». L'humanisme chrétien défend une morale « néo-thomiste » qui, à l'instar de la pensée du philosophe Jacques Maritain *Humanisme intégral*, (1936), tente d'établir un lien entre l'héritage de la pensée chrétienne et les idées d'émancipation, de participation et de progrès portées par les idées modernes – redonnant ainsi une actualité au projet de Thomas d'Aquin de fonder une scolastique conciliant la théologie chrétienne et la philosophie profane de la Grèce antique.

Enfin, sur le plan économique, les démocrates-chrétiens proposent une organisation de la production et du travail aux antipodes de la théorie classique libérale. Ils condamnent vigoureusement les méfaits du capitalisme. Ils n'hésitent pas à prôner l'adoption de grands programmes sociaux, définis dans le cadre de l'État, afin de protéger les catégories sociales les plus faibles. Surtout, ils souhaitent lutter contre l'isolement de l'« individu ». Le personnalisme revendiqué par les milieux intellectuels de la démocratie chrétienne ne dissocie pas les êtres humains des communautés d'appartenance dans lesquelles ils

vivent. Il invite à compléter les libertés individuelles par la reconnaissance de droits économiques et sociaux, dans une interprétation qui converge avec les revendications portées par les organisations syndicales ouvrières et les partis socialistes ou sociaux-démocrates. Mais, loin de la conception de la société soumise à la lutte entre classes sociales, ils prônent une vision pacifiée de la société dans laquelle les communautés (familles, associations, syndicats, professions, régions, communautés spirituelles) pourraient être des creusets pour la solidarité et l'accomplissement de la vie humaine.

2. Les démocraties libérales et l'intervention économique de l'État

Les politiques fiscales et sociales en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord après 1945 traduisent de façon concrète le rejet de l'orthodoxie libérale. La priorité des nouvelles coalitions au pouvoir est d'engager des programmes de réforme capables de satisfaire simultanément les objectifs de la croissance économique et des exigences de solidarité. Les gouvernements sont favorables à un capitalisme régulé qui reconnaît à l'État un rôle actif dans l'organisation de l'économie, sans pour autant remettre en question le marché, la propriété privée et la libre entreprise. Par le jeu des nationalisations, de la planification et du développement de l'économie mixte, les pouvoirs publics inaugurent de grands programmes industriels, notamment dans les secteurs de l'énergie, des infrastructures et des transports. Ils mettent également en place des politiques sociales visant à la fois le développement du bien-être, la réduction des inégalités et le renforcement de l'égalité des chances (subventions accordées aux produits de première nécessité, politiques fiscales redistributives, investissements dans l'éducation et la santé). Ainsi, en France, au Royaume-Uni, en Allemagne, dans les pays scandinaves et même aux États-Unis, se mettent en place les conditions d'un État-providence (ou *Welfare State*) garant d'une justice sociale fondée sur la solidarité entre classes sociales et entre générations. Les grandes démocraties établissent des systèmes de protection sociale contre les risques majeurs de la vie (maladie, vieillesse, chômage, accidents professionnels). Loin des théories classiques du « laisser-faire », non seulement l'État de l'après-guerre intervient sur les équilibres du marché dont il devient l'un des acteurs principaux, mais il prend en charge le financement et la réalisation de « biens publics » censés garantir une amélioration générale des conditions de vie.

L'interventionnisme d'État trouve une grande partie de sa légitimité théorique dans les théories keynésiennes (voir [chapitre 6](#)). Tout en prenant la défense du modèle de l'économie de marché, J. M. Keynes invite à reconsidérer les solutions à la crise économique. Dans la lutte contre le chômage et l'accroissement de la production, l'État peut jouer un rôle décisif, estime l'économiste britannique. Il est en effet en mesure de stimuler les deux leviers de la relance économique : l'investissement et la consommation. Grâce à la politique monétaire, il peut agir sur le coût du crédit et encourager l'investissement productif. Grâce à la politique fiscale, il peut opérer une redistribution en faveur des catégories sociales les plus modestes, afin de relancer la consommation. Il peut ainsi mettre en place une stratégie économique volontariste, à partir de politiques incitatives respectant les mécanismes du marché. La relance par l'intervention publique a pu être expérimentée avant la guerre, aux États-Unis, dans le contexte de la Grande Dépression. L'effort de restructuration engagé dans le cadre du New Deal constitue une rupture majeure avec la tradition libérale américaine. Renforçant le rôle des institutions centrales, l'administration fédérale met alors en œuvre un vaste programme de grands travaux, multiplie les aides publiques aux secteurs économiques sinistrés (par exemple par le soutien aux prix agricoles) et prend le contrôle de secteurs clés (comme la production d'énergie électrique). À rebours de l'éthique entrepreneuriale dominant la vie sociale, F. D. Roosevelt prend dès 1935 des mesures visant à protéger les groupes les plus démunis (chômeurs, ouvriers, fermiers, jeunes) dans les domaines du logement (*National Housing Act*), de la protection sociale (*Social Security Act*) ou de l'action syndicale (*Wagner Act*). Certes, lorsque la politique du New Deal est lancée, la *Théorie générale* (1936) de Keynes n'est pas encore publiée. Mais l'expérience de la relance américaine constitue une étape essentielle qui permet la diffusion des théories keynésiennes, source d'inspiration des grandes réformes d'après-guerre.

Des années 1930 aux années 1970, les théories économiques libérales sont rejetées tant elles paraissent incapables de contribuer à la stabilité économique et à la justice sociale. Dans le contexte de guerre froide, la défense des libertés reste le principal pilier idéologique à l'Ouest, mais, sur le plan doctrinal, rares sont les intellectuels renouant avec la tradition libérale pour fonder une théorie générale de l'organisation sociale.

B. Les apôtres du marché à l'assaut

de l'État-providence

Le succès des idées sociales-démocrates et démocrates-chrétiennes en Europe, la diffusion du keynésianisme dans les cercles réformateurs, ainsi que la puissance d'attraction du marxisme théorique parmi les élites intellectuelles laissent une place très limitée aux défenseurs de l'individualisme libéral dans le contexte d'après-guerre. La pensée libérale n'a plus le dynamisme d'une véritable théorie sociale. Elle est même critiquée pour son incapacité à donner un horizon moral à la société.

Il reste que les idées libérales sont loin d'être délaissées durant les années de croissance des « trente glorieuses ». Le libéralisme politique polarise d'autant moins l'attention que ses principes les plus essentiels sont désormais au cœur de fonctionnement des institutions démocratiques. Le parlementarisme, le multipartisme, le principe de l'alternance politique (par les élections) et le constitutionnalisme (par le contrôle de constitutionnalité des lois) s'imposent comme des conditions essentielles de l'organisation des institutions démocratiques d'après-guerre. La crainte de la diffusion du modèle soviétique constitue également un puissant levier de mobilisation en faveur de la défense de la liberté. La pensée libérale reste notamment ancrée dans les programmes des partis conservateurs au Royaume-Uni et aux États-Unis, tandis que la plupart des intellectuels engagés contre le totalitarisme affichent leur adhésion au socle des valeurs libérales, comme K. Popper (*La Société ouverte et ses ennemis*, 1945), R. Aron (*Essai sur les libertés*, 1965) ou H. Arendt (*Condition de l'homme moderne*, 1971). C'est dans les universités anglaises et nord-américaines des années 1950-1960 qu'un petit cercle d'auteurs tente de renouer avec les prémisses de la pensée libérale. La plupart sont des intellectuels de langue allemande ayant dû fuir les persécutions nazies, dont la pensée se nourrit de quelques travaux pionniers publiés en Autriche avant-guerre.

1. L'école de Vienne et le rejet du collectivisme

Le maintien de la tradition théorique libérale dans la première moitié du xx^e s. doit beaucoup aux travaux de l'école autrichienne d'économie (ou « école de Vienne »). Dans un contexte intellectuel européen marqué par la montée en puissance des théories sociales centrées sur les grands équilibres socio-économiques des sociétés industrielles, les économistes viennois font le choix de

défendre une approche fondamentalement différente, connue sous le nom d'« individualisme méthodologique ». Celui-ci s'appuie sur une hypothèse théorique centrale : il convient de partir des conduites des individus pour expliquer les tendances générales observées dans la société, et non l'inverse. Loin des théories holistes inspirées par les sciences naturelles, l'analyse économique doit donc se concentrer, selon eux, sur les effets agrégés des comportements individuels. Le fondateur de cette école, Carl Menger (1840-1921), souligne le rôle prépondérant de la subjectivité dans les conduites humaines. Il est l'un des premiers économistes à défendre une conception subjective de la valeur qui contribue à la naissance de l'école néoclassique en économie. À la « valeur travail » utilisée par les penseurs classiques, il substitue la « valeur utilité » qui tient compte de l'usage personnel des biens. Cette perspective individualiste constitue le socle sur lequel les économistes de Vienne construisent, quelques années plus tard, leur défense du marché contre toutes les formes d'interventionnisme de l'État.

Dans l'entre-deux-guerres, Ludwig von Mises (1881-1973) actualise les hypothèses de Menger pour élaborer l'une des critiques les plus radicales du socialisme. Il défend une épistémologie fondée sur l'analyse des actions humaines : la « praxéologie ». Dans *L'Action humaine* (1949), il souligne que l'économie ne peut se comprendre sans étudier l'ensemble de la vie sociale, à commencer par les perceptions et les actions des individus. Or, pour Mises, il suffit d'observer la société pour comprendre que le marché est le lieu naturel des échanges humains. La liberté des échanges et la propriété privée y permettent aux individus de satisfaire l'ensemble de leurs besoins. Dès lors, toute entreprise de planification collective constitue un danger, car elle rend impossibles les calculs économiques des individus, empêche la fixation de la valeur selon l'utilité des biens et, en conséquence, détruit le système des prix. Pour cette raison, il convient de rejeter tous les systèmes prônant la collectivisation, le planisme et l'étatisme, dans leurs formes extrêmes (communisme et nazisme), comme dans leurs formes plus modérées (socialisme et keynésianisme).

Face à la montée du nazisme, la plupart des représentants de l'école autrichienne choisissent de s'exiler et poursuivent leur carrière au Royaume-Uni ou aux États-Unis. La pensée libérale reste alors marginale dans les milieux universitaires, encore largement discréditée par les effets de la crise de 1929. Pourtant, elle éveille l'intérêt d'une minorité d'intellectuels qui décident, lors d'un colloque tenu à Paris en 1938 à l'occasion de la publication française d'un livre du journaliste américain Walter Lippmann, de rénover les idées libérales afin de contrer la montée des idéologies collectivistes en Europe. Le colloque

constitue un moment fondateur, car c'est là que se rencontrent pour la première fois, aux côtés de von Mises et de Lippmann, de jeunes philosophes et économistes (F. Hayek, R. Aron, J. Rueff) qui, dans l'après-guerre, tenteront de contribuer à la refondation de la pensée libérale.

2. Hayek ou la société comme « ordre spontané »

Friedrich Hayek (1899-1992) est l'auteur d'une œuvre prolifique puisant dans la science économique, la philosophie politique, le droit et la psychologie, les éléments d'une théorie sociale érigeant la liberté en principe absolu. Avant de devenir la figure de proue de la pensée ultralibérale des années 1970 – il reçoit le prix Nobel d'économie en 1974 et exerce une influence majeure sur le développement de l'école libertarienne –, cet économiste d'origine autrichienne ne rencontre guère de succès dans les milieux académiques de l'après-guerre. Certes, dès les années 1930, il jouit d'une notoriété universitaire qui le conduit à intégrer la célèbre London School of Economics. Mais, dans le contexte des « trente glorieuses », la diffusion de sa critique de l'État et du socialisme reste cantonnée à un petit cercle d'intellectuels. Le forum d'idées qu'il contribue à mettre en place en 1947, la Société du Mont-Pèlerin (Mont Pelerin Society, MPS), lui permet de construire un réseau formé des rares universitaires européens et américains soucieux de promouvoir l'économie de marché, parmi lesquels von Mises, Popper, Bertrand de Jouvenel et plusieurs futurs prix Nobel d'économie comme Maurice Allais, Milton Friedman ou George Stigler. La Société accueillera par la suite de nouveaux membres qui, comme James M. Buchanan ou Gary Becker, contribueront activement au développement de l'économie néolibérale.

La liberté, une construction multiséculaire

La publication de *La Route de la servitude* (1944) constitue une étape essentielle dans le développement de la pensée de Hayek. Comme chez de nombreux penseurs libéraux, sa défense de la liberté s'appuie sur une critique vigoureuse de l'interventionnisme public qui, selon lui, se diffuse tout autant par le biais du socialisme d'inspiration marxiste que par l'idéologie nationale-socialiste. Cet interventionnisme s'est renforcé sous la forme concrète du « planisme », c'est-à-dire par la volonté des gouvernements d'organiser l'ensemble des activités humaines selon une fin sociale commune à toute la

société. Pour Hayek, cette évolution constitue un grave danger pour la liberté dans la mesure où, dans la société, aucune échelle commune de valeurs ne peut être définitivement fixée. L'intervention de l'État porte atteinte à l'autonomie individuelle. Elle dégrade la démocratie représentative puisqu'elle tend à déposséder les représentants d'une partie de leur pouvoir au profit des techniciens qui peuplent les administrations publiques.

Plus largement, le planisme met en cause un héritage libéral qui parcourt toute la civilisation occidentale depuis l'Antiquité. Loin de se cantonner aux doctrines politiques ou économiques des XVIII^e et XIX^e s., la pensée de la liberté résulte en effet, selon Hayek, d'un corps de valeurs fondamentales (libre arbitre, responsabilité personnelle, autonomie individuelle, égalité en droit) héritées de la pensée gréco-romaine, du christianisme, de la Renaissance, de la philosophie des Lumières et des révolutions politiques du XVIII^e s. Ainsi, l'idée que la personne humaine peut agir conformément à ses propres jugements et ses choix est-elle une construction historique de longue durée et non uniquement une position doctrinale. Hayek adopte ici une perspective « évolutionniste » qui fait de la liberté individuelle le résultat d'une transformation de la culture plutôt que le prolongement des philosophies du sujet.

Les règles de juste conduite comme héritage de l'histoire

La défense de l'individualisme moral et de l'économie de marché s'inscrit chez Hayek dans une vaste réflexion sur l'ordre social, c'est-à-dire sur les mécanismes et les institutions qui contribuent à la stabilisation des échanges entre les êtres humains. Sa pensée repose sur l'idée centrale selon laquelle la société s'est développée comme un « ordre spontané » : elle est un système social dont les principes fondamentaux sont issus de l'accumulation des expériences dans l'histoire, bien plus qu'un projet rationnel maîtrisé par ceux qui gouvernent. Hayek oppose à cet égard les ordres spontanés, dont les règles résultent d'une « évolution par adaptation », aux « organisations » ou « ordres construits » qui sont régis par des règles délibérément choisies. Il inscrit explicitement sa réflexion dans la tradition empirique et libérale des « Lumières écossaises » (notamment David Hume et Adam Smith) et par les théories de la *Rule of Law*. Dans son maître ouvrage *Droit, législation et liberté* (1973-1979), il reprend la formule d'Adam Ferguson qui, selon lui, illustre précisément cette tradition : « la société est le produit de l'action des hommes et non de leur dessein ».

Dans cette perspective, Hayek estime qu'il est impossible d'appréhender la société dans son ensemble. Celle-ci est un ordre bien trop complexe pour que la raison humaine puisse établir des règles selon un plan fixé à l'avance. La diversité des situations, l'imprévisibilité des comportements individuels et le caractère limité des informations disponibles font que la société échappe à toute tentative de compréhension globale. L'ordre social est un ensemble largement indéterminé, dont les valeurs et les règles ne se sont stabilisées que de façon lente et progressive, à travers les échanges innombrables et anonymes entre les individus. Selon cette vue, la construction de la société est le résultat largement involontaire d'essais, de découvertes et d'échecs divers qui ont donné naissance à ce que Hayek nomme les « règles de juste conduite », c'est-à-dire les normes universelles, générales et impersonnelles qui se sont progressivement imposées dans la vie sociale et déterminent des « comportements justes ». Hayek prend soin de rappeler que les grandes institutions – le marché, le langage, l'écriture, la monnaie, le droit, la morale – ne résultent pas d'une intention humaine. Contrairement à F. Bacon, T. Hobbes ou R. Descartes qui les considéraient comme des « créations délibérées de la raison consciente », elles sont un héritage collectif et involontaire des expériences humaines du passé.

L'idée d'une société ayant construit ses propres mécanismes d'« autorégulation » conduit Hayek à fustiger toutes les doctrines rationalistes qu'il nomme « constructivistes ». Ces dernières sont toutes les démarches qui entendent bâtir un programme de refondation de la société selon des critères supposément établis par la raison et par la science. Essentiellement spéculatives, les doctrines constructivistes refusent toute forme d'empirisme ; elles se fondent sur un « rationalisme naïf » recourant à des principes abstraits. Elles sont génératrices d'utopies. L'héritage du cartésianisme et le fantasme d'une nature soumise au pouvoir illimité de la raison humaine, les théories contractualistes des XVII^e et XVIII^e s., les doctrines industrialistes et scientistes du XIX^e s., le positivisme juridique allemand et même les modélisations mathématiques des économistes néoclassiques traduisent, aux yeux de Hayek, l'illusoire prétention des penseurs à reconstruire l'ordre social sur des bases rationnelles irrécusables. Elles sont le terreau sur lequel se construisent les sociétés dirigistes cherchant à soumettre les individus à l'autorité impérieuse de l'État. Les expériences totalitaires sont d'ailleurs l'expression exacerbée de l'ambition d'un contrôle rationnel et centralisé de la société. Aussi, souligne-t-il dans *La Route de la servitude*, il n'y a pas de différence de nature, entre la social-démocratie, le socialisme et le communisme. Il n'y a qu'une différence de degré dans la mesure où l'ensemble de ces systèmes prônent un interventionnisme public qui menace

la liberté humaine.

Le marché comme « catallaxie »

Hayek défend avec vigueur les avantages du marché. Comme mécanisme de régulation des activités humaines, celui-ci tient sa supériorité de ce qu'il est un ordre spontané. Le philosophe autrichien appuie sa démonstration sur une théorie des « connaissances » qui, dans les années 1970, contribuera largement à la reconnaissance internationale de ses travaux. Pour lui, les comportements humains reposent principalement sur la capacité des individus à formuler des anticipations et à adapter leurs choix en fonction des connaissances qu'ils ont de la situation sociale dans laquelle ils sont engagés. Or ces connaissances sont nécessairement limitées et imparfaites. Dès lors, il est impossible de déterminer un programme collectif permettant de réaliser les ajustements nécessaires pour organiser de façon harmonieuse le système social, en particulier les activités économiques.

Dans un tel contexte, le marché dispose d'avantages incomparables : sa force est de permettre la circulation rapide des informations. Les individus peuvent s'y rencontrer, définir des intentions et s'ajuster les uns aux autres malgré leur connaissance imparfaite du système global. Le marché permet donc aux individus de coopérer sans asservissement à des fins et des valeurs imposées à l'ensemble de la collectivité. Il laisse aux êtres humains la liberté de viser les objectifs et de satisfaire les besoins qui leur sont les plus chers. Selon la terminologie hayekienne, le marché est une « catallaxie », c'est-à-dire un ordre spontané qui jaillit d'innombrables échanges non programmés et apparemment désordonnés. Il est une institution stable reposant sur un ensemble minimal de règles juridiques concernant la propriété et les contrats. Il est surtout un processus « relationnel » engendré par « l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles » (*Droit, législation et liberté*). L'apologie du marché, chez Hayek, ne conduit pas à l'adoption de positions aussi extrêmes que celles des libertariens. L'économiste prolonge ses réflexions sur le marché par des propositions sur les institutions nécessaires à la préservation de la liberté, en particulier l'État, le droit et la démocratie.

La responsabilité limitée de l'État

Le procès de l'interventionnisme public ne conduit pas Hayek à envisager la disparition de l'État. Certes, il apparaît illusoire de mettre en place des mécanismes redistributifs pour corriger les inégalités. La justice sociale est un « mirage » : non seulement les politiques sociales sont le plus souvent inefficaces dans la mesure où elles introduisent des distorsions dans l'ordre naturel du marché, mais en outre elles génèrent un coût exorbitant pour la société en contribuant à l'expansion continue du système bureaucratique. Le système de sécurité sociale, par exemple, a été détourné de son objectif initial, la protection des plus démunis, au profit d'un système injustifié de redistribution des richesses dont la fonction est désormais de garantir un certain niveau de revenu à tous les groupes.

Malgré ces critiques, Hayek ne défend pas un laisser-faire qui exprimerait une confiance aveugle dans le marché. L'État a selon lui une mission essentielle : il est le garant du maintien des conditions de libre concurrence – c'est-à-dire la liberté d'entreprendre, la sécurité des contrats et la propriété – grâce à une « armature juridique soigneusement conçue et nécessaire ». La régulation des échanges par le droit doit notamment permettre d'éviter que ne se constituent des groupes qui pourraient abuser de leur position dominante sur le marché.

L'État peut également se voir confier la responsabilité d'intervenir, de façon exceptionnelle, dans un nombre limité de domaines, à la seule condition que le système de marché ne soit pas plus efficace. Ainsi, dans différents textes et déclarations, Hayek reconnaît-il la possibilité d'une intervention publique dans le domaine de l'éducation qui, selon lui, est un déterminant de la liberté. Il admet la nécessité d'instituer des mécanismes pour venir en aide aux plus démunis, notamment ceux dont la situation sociale ou économique ne leur permet plus d'accéder au marché (malades, handicapés, personnes âgées, orphelins, veuves). Il n'est pas hostile à l'idée d'établir un revenu minimal au-dessous duquel aucun individu ne devrait tomber. Enfin, il admet que l'État puisse intervenir par la fiscalité pour garantir des services nécessitant la contribution de tous et profitant à l'ensemble de la société, notamment la sécurité publique, la lutte contre les épidémies, la protection contre les catastrophes naturelles ou encore la construction des routes. Pour toutes ces raisons, Hayek ne peut être rangé dans le camp de l'ultralibéralisme auquel il est souvent associé.

Le droit comme garantie de la liberté

La Constitution de la liberté (1960) est un texte majeur de philosophie sociale

dans lequel Hayek présente le droit comme une institution capitale, à côté du marché, pour protéger la liberté dans la société. L'économiste y amorce une réflexion de fond sur l'État de droit poursuivie, quelques années plus tard, dans *Droit, législation et liberté*. Dans ce dernier ouvrage, Hayek établit une distinction majeure entre le « droit » et la « législation ». Dans la continuité des théories du droit naturel, il estime que le droit est formé de « règles de justice reconnues par tous et souvent non formulées » que les gouvernants ne peuvent ignorer lorsqu'ils adoptent des lois (c'est-à-dire le « droit formulé »). Pour le dire simplement, « le droit préexiste à la législation ». Les théories qui confondent le droit avec la volonté du législateur font fausse route dans la mesure où aucune loi humaine ne peut aller à l'encontre des conceptions de la justice déjà reconnues dans la société. Contrairement à l'idée commune, le droit ne découle pas de l'autorité ; c'est l'autorité qui découle du droit.

On comprend ainsi que le droit soit l'instrument essentiel d'encadrement et de contrôle de l'État. Hayek reprend à cet égard la notion classique d'« État de droit » pour rappeler que « toute autorité découle du droit, non pas en ce sens que la loi désignerait l'autorité, mais en ce sens que l'autorité est obéie parce qu'elle fait appliquer [...] un droit présumé exister en dehors d'elle et fondé sur l'opinion diffuse de ce qui est juste ». Le droit est donc à la fois ce qui fonde et ce qui limite l'autorité des gouvernants. Ces derniers n'ont pas vocation à édifier le droit, mais simplement à traduire, dans leurs actions, les règles de justice qui existent antérieurement dans la société. De cette manière, les interventions gouvernementales ne risquent pas de conduire à des politiques arbitraires. Bien au contraire, grâce aux règles impersonnelles qui encadrent l'État, le risque d'une dérive coercitive est limité et les individus conservent leur chance de vivre librement. La fonction de la *Rule of law* est d'être une garantie de la liberté.

La dérive vers la « démocratie de marchandage »

Dans *Droit, législation et liberté*, Hayek n'omet pas de s'interroger sur les contours institutionnels d'une société démocratique stabilisée par le droit. Pour lui, la démocratie est le système le plus adapté à la liberté, car elle est le seul régime prévoyant des mécanismes visant à limiter toute évolution vers un modèle de gouvernement autoritaire. En effet, la principale vertu de la vie démocratique est selon lui d'encourager « l'alternance sans violence » au sommet du pouvoir, grâce aux élections qui organisent la destitution et le remplacement des dirigeants. La démocratie est le meilleur arrangement

institutionnel permettant l'application des règles de juste conduite.

Néanmoins, Hayek considère que les régimes parlementaires qui ont succédé aux monarchies autoritaires à partir de la fin du XVIII^e s. se sont révélés profondément insatisfaisants. Il regrette notamment la généralisation de la « démocratie de marchandage ». Selon lui, les lois sont adoptées par les assemblées en échange de compromis et de soutiens électoraux. Les représentants légifèrent principalement pour satisfaire les intérêts particuliers de clientèles électorales, et non pour rendre obligatoire le respect des règles de juste conduite. Surtout, Hayek dénonce la tendance à la confusion des pouvoirs générée par la montée en puissance du corps législatif qui, désormais, s'arroge le pouvoir d'adopter les lois et de diriger l'appareil de gouvernement. Dans cette transformation, l'assemblée élue par le peuple tend à réclamer le droit de légiférer sur tous les aspects de vie humaine. Les démocraties modernes ont ainsi tendance à évoluer vers un modèle de « pouvoir illimité » caractérisé par l'omnipotence de la majorité, alors qu'initialement le parlementarisme était supposé contribuer à la limitation du pouvoir grâce à la séparation des institutions et au contrôle exercé sur le gouvernement.

Selon Hayek, cette évolution vers le pouvoir illimité résulte de la sacralisation de la souveraineté populaire comme seule source de la légitimité politique. L'idée selon laquelle les institutions démocratiques devraient se plier à toutes les décisions des élus, représentant la majorité politique, est en effet une invention « constructiviste » qui tente d'adosser l'ordre démocratique à une volonté originelle qui serait incontestable. Cette idée puise abondamment dans la pensée du contrat social qui tente de faire du gouvernement politique le prolongement d'un acte de volonté. Cette fiction constructiviste est non seulement trompeuse, mais elle est dangereuse. Elle laisse supposer que le Parlement, comme incarnation de la volonté de tous, peut prendre n'importe quelle décision, quel que soit son contenu. Elle peut donc facilement être utilisée pour justifier des choix arbitraires. Elle engendre ainsi la possibilité de modifier, par la législation, les valeurs et les principes de juste conduite sur lesquels repose le corps social et, par conséquent, de transformer progressivement l'ordre spontané de la société en un ordre organisé.

Hayek n'hésite pas à proposer une réorganisation des institutions démocratiques, adossée à une conception stricte de la séparation des pouvoirs. Ainsi avance-t-il l'idée d'établir deux assemblées aux compétences bien distinctes. L'assemblée « législative » aurait pour unique tâche d'adopter des lois générales, dont la seule visée serait l'application des règles de juste conduite dans la société, indépendamment des cas particuliers pour lesquels elles ont été

établies. Cette assemblée serait constituée de « nomothètes », c'est-à-dire de législateurs élus, sélectionnés parmi des candidats n'ayant pas d'engagement préalable dans des organisations politiques, sollicités pour une durée assez longue selon un mandat non renouvelable afin de ne pas être tenté de légiférer en fonction de préoccupations électorales. L'assemblée « gouvernementale », quant à elle, serait composée de représentants élus au suffrage universel pour une durée plus courte. Elle aurait une fonction essentiellement exécutive et ne pourrait adopter des actes qui iraient à l'encontre des lois générales adoptées par l'assemblée législative. Une cour constitutionnelle indépendante aurait pour mission de contrôler les activités législatives et de régler les conflits entre les deux assemblées.

Les contradictions du projet hayekien

La philosophie de Hayek propose une théorie sociale mobilisant des connaissances de disciplines intellectuelles variées. Elle a le mérite de refuser une modélisation purement économique. Elle n'est toutefois exempte de critiques. Tout d'abord, l'évolutionnisme culturel de Hayek n'est pas loin de verser dans une pensée de l'histoire qui présente la dynamique des sociétés comme le résultat de mécanismes de formation d'ordres autorégulés auxquels les êtres humains ne semblent pouvoir échapper, quelles que soient leurs intentions. Cette position récuse ainsi un peu trop rapidement l'influence qu'ont pu avoir certains projets politiques dans l'édification des sociétés démocratiques, y compris dans l'affirmation de la liberté individuelle (les œuvres législatives de Solon ou de Cléthène dans l'Antiquité, les débats constitutionnels aux États-Unis ou en France à la fin du XVIII^e s., ou encore le choix des vainqueurs de 1945 d'ériger un système multilatéral dans le cadre des Nations unies).

On peut regretter, ensuite, que la critique du rationalisme conduise Hayek à rejeter dans une même « tradition constructiviste » des auteurs de différentes époques, d'une rare diversité, dont on cherche en vain ce qui pourrait en constituer le socle intellectuel commun (Platon, Aristote, Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Grotius, Hegel, Voltaire, Saint-Simon, Comte, Marx, Freud, Keynes et Einstein). De même, alors qu'il critique le caractère abstrait des théories constructivistes, ses travaux ne s'appuient pas toujours sur des démonstrations empiriques et documentées pour développer d'importants arguments de fond.

Enfin, même s'il s'en défend, Hayek parvient difficilement à échapper à la

démarche rationaliste qu'il entend pourtant dénoncer, il en vient à formuler lui-même des propositions de réforme institutionnelle, alors même que sa théorie sociale affirme rompre avec toutes les entreprises rationalistes et qu'elle entend préserver l'« ordre spontané » en donnant une absolue priorité aux règles et institutions émergeant naturellement des échanges sociaux. Ce faisant, il reconnaît, contre ses propres hypothèses, que l'ordre spontané ne conduit pas systématiquement à l'apparition des règles et des institutions les plus appropriées. Il forge une théorie visant à mener une intervention rationnelle à l'échelle de la société, dans le but de faire appliquer les règles de juste conduite. La contradiction hayekienne entre, d'une part, le respect de ce qui est évolutif et spontané (le système général des règles de juste conduite) et, d'autre part, la possibilité de la réforme institutionnelle (le perfectionnement graduel de ces règles grâce aux efforts des juges et des législateurs) peine à être levée.

3. L'école de Chicago ou le retour au libéralisme pur

La critique de l'État connaît de nouveaux développements aux États-Unis à partir des années 1960. La querelle opposant les tenants de l'école monétariste et les économistes keynésiens permet aux théoriciens du marché de redevenir un courant de pensée influent, après plus d'un demi-siècle passé dans l'ombre. La riposte au keynésianisme doit beaucoup aux économistes de l'« école de Chicago » et à son chef de file, Milton Friedman (1912-2006). Née à l'université de Chicago, la pensée dite « monétariste » condamne les interventions publiques recourant à la monnaie comme instrument de relance économique. Selon Friedman, les politiques monétaires « expansionnistes » ont pour effet pervers de stimuler l'inflation bien plus qu'elles ne permettent de relancer l'investissement et la consommation. S'appuyant sur une théorie quantitative de la monnaie, Friedman estime que la demande monétaire reste stable sur le moyen terme. Dès lors, l'accroissement arbitraire de l'offre de monnaie tend selon lui à provoquer une situation inflationniste qui accroît l'instabilité du marché, contribue à la baisse du pouvoir d'achat des consommateurs et incite les entreprises à limiter leurs investissements. L'interventionnisme monétaire ne peut donc déboucher que sur le ralentissement de l'économie. Il n'est en aucun cas un instrument efficace de régulation du marché. Ses effets pervers démontrent son incapacité à résorber la pauvreté dans la société.

Le marché, condition de la liberté politique

La critique de Friedman rencontre un grand succès à la suite de la publication de *Capitalisme et liberté* (1962), essai dans lequel il élargit sa réflexion économique à l'ensemble de l'organisation sociale et politique. Se plaçant volontiers sur le terrain philosophique, l'économiste américain entend démontrer que la liberté ne peut se déployer que dans le cadre de l'économie de marché. Selon lui, liberté politique et liberté économique sont deux éléments consubstantiels que la plupart des philosophes ont tort de penser de façon dissociée. Les conditions matérielles d'organisation de l'économie pèsent tout autant que les grandes valeurs politiques pour protéger la liberté humaine. Des mesures économiques, comme le contrôle des changes ou les politiques fiscales, peuvent tout autant entraver les libertés d'aller et venir, d'opinion ou de religion, que le pouvoir politique. Or, selon Friedman, le marché est le système le plus favorable à la protection des libertés individuelles. Comme espace de rencontre et de concurrence, il est le seul lieu qui permette d'intégrer et préserver la diversité des aspirations humaines exprimées dans la société. L'État, au contraire, est incapable de saisir cette diversité. Il tend à diffuser des normes qui contribuent à l'uniformisation du corps social. Sa puissance contribue de surcroît à limiter l'expression des points de vue minoritaires, y compris dans les régimes démocratiques.

Pour Friedman, toute l'histoire montre que le capitalisme est une condition de la liberté politique. Certes, l'universitaire américain admet que le lien entre l'économie de marché et la société de liberté n'a pas de caractère mécanique. Friedman reconnaît en effet que les échanges marchands ont pu se développer dans des sociétés autoritaires où les libertés pouvaient être bafouées (Allemagne et Japon à la fin du XIX^e s., Russie avant la révolution bolchevique). Sur le long terme, néanmoins, le marché tend à supprimer les formes de pouvoir les plus coercitives et à faciliter le passage à la démocratie. Friedman reprendra cette idée en 1988 pour expliquer l'effondrement de la dictature de Pinochet au Chili, un pays où ses idées ont inspiré les réformes économiques dès les années 1970, mais à l'encontre duquel il n'avait jamais émis la moindre critique relative aux violations des droits de l'homme.

L'État minimal friedmanien

Comme la plupart des économistes néolibéraux, Friedman admet la nécessité

d'un gouvernement politique. Néanmoins, il conteste l'illusion keynésienne déléguant à l'État la responsabilité de la réalisation du bien-être. Dans le cadre d'une société libre, le pouvoir politique doit nécessairement être limité. Il n'a aucune légitimité pour définir ce qui est bien ou souhaitable pour les individus. Il n'a pas vocation à se substituer au marché, mais simplement à en corriger les imperfections. Il a pour tâche de dégager les règles minimales qui garantissent le maintien de la liberté et le jeu naturel du marché. Il joue également un rôle d'arbitrage pour interpréter ces règles, maintenir la liberté des contrats, garantir la concurrence, régler les différends, lutter contre les défaillances du marché (notamment les risques de formation de monopoles et les effets de nuisance entre acteurs économiques). Enfin, il est tenu de protéger ceux qui sont trop faibles pour participer au marché.

Friedman se prononce concrètement pour la liberté de choix dans le domaine éducatif, pour un taux d'imposition unique (*flat tax*) et pour un revenu minimum destiné aux plus démunis. Plus généralement, la présence de l'État impose d'empêcher toute forme de concentration des pouvoirs. Aussi, Friedman défend-il avec insistance la séparation du pouvoir politique et du pouvoir économique. Il soutient également toutes les formes de décentralisation permettant de faire des autorités locales un contrepoids à l'État central.

La diffusion politique des thèses monétaristes : le tournant néolibéral de la fin du xx^e siècle

Dans les années 1980, l'école de Chicago accroît considérablement son influence. Le succès est tel qu'après M. Friedman, les théoriciens monétaristes sont nombreux à recevoir le prix Nobel d'économie (George Stigler, Ronald Coase, Gary S. Becker, Robert E. Lucas). Leurs travaux contribuent à la mathématisation de la « science économique », s'éloignant ainsi de la tradition autrichienne et de la plupart des autres sciences sociales. Copiant les sciences exactes, les monétaristes privilégient des modèles explicatifs formels et abstraits, attachés à décrire les conditions d'une économie idéale (dite pure) dont les solutions pourraient, dans un second temps, être appliquées à la réalité sociale. Ils diffusent ainsi des « recettes » susceptibles de maîtriser l'inflation et de stimuler la croissance : réduction du poids de l'administration publique, maîtrise des dépenses publiques, privatisation des grandes entreprises nationales, baisse généralisée de l'impôt, politique de stabilisation monétaire et libéralisation des marchés de capitaux.

Aux États-Unis, les théories friedmaniennes inspirent le « tournant néolibéral » engagé par Ronald Reagan peu après son élection à la présidence des États-Unis (1980), contribuant à la réduction des programmes sociaux et à la déréglementation de l'économie. L'école monétariste connaît un succès singulier en Amérique latine, notamment au Chili sous la dictature d'Augusto Pinochet. Soutenus par la diplomatie américaine, de nombreux épigones de Friedman y diffusent les théories monétaristes, après une formation à Chicago auprès du maître à penser – d'où leur surnom, les « Chicago Boys ». Au même moment, les institutions financières de Bretton Woods opèrent un tournant idéologique, sous l'influence du département du Trésor américain. La Banque mondiale et le Fonds monétaire international conditionnent désormais leur soutien aux pays en développement à des programmes de réforme inspirés par la pensée de Chicago, connues sous le nom de « consensus de Washington » (formulé par l'économiste John Williamson). L'influence des thèses néolibérales s'étend jusqu'à l'Europe, où le Royaume-Uni sous le gouvernement Thatcher, puis de nombreux pays de l'Est après la disparition du bloc soviétique (République tchèque, Russie, Ukraine, Estonie) ou encore l'Islande, mettent en application des idées monétaristes (notamment la *flat tax*).

4. Les théoriciens du « *Public Choice* » et la critique des institutions publiques

La contribution de l'école des « choix publics » à la diffusion de la pensée économique néoclassique n'a pas eu l'influence de celle des théoriciens de Chicago. Néanmoins, elle revêt une forme originale : la théorie économique utilitariste y est mise au service de l'analyse des élections, du système parlementaire et de l'État bureaucratique. Ses principaux théoriciens (James Buchanan, Gordon Tullock, Kenneth Arrow, Anthony Downs, William Niskanen, Mancur Olson, William Riker) s'attellent moins à défendre les vertus de l'économie de marché qu'à démontrer les déficiences fondamentales des institutions politico-administratives.

Pour ces auteurs, les mécanismes qui régissent la vie politique et la bureaucratie d'État conduisent à des politiques inefficaces. Ils sont incapables d'accroître le bien-être dans la société. La démarche du *Public Choice* consiste à étudier le système public en recourant à la théorie du choix rationnel, habituellement utilisée en science économique dans l'analyse des comportements des consommateurs et des producteurs sur le marché.

Contrairement à la plupart des économistes néoclassiques, ses partisans n'opposent pas le marché et l'État. Bien au contraire, selon eux, il est possible d'observer une homologie fonctionnelle entre la sphère économique et le champ politique. Dans chacun de ces univers, en effet, les choix collectifs sont toujours le résultat de l'agrégation de choix individuels formulés par des acteurs cherchant à « maximiser leur utilité », c'est-à-dire à rechercher la situation qui répond le mieux à leurs préférences. Autrement dit, pour comprendre la logique des choix publics, il convient d'étudier les comportements rationnels des électeurs, des représentants élus et des fonctionnaires, dans le cadre des règles qui organisent les échanges politiques.

Premièrement, pour le *Public Choice*, le mécanisme de l'élection ne permet pas de transférer efficacement les choix des citoyens vers les institutions politiques. La règle de la majorité est particulièrement incertaine. Agrégeant les préférences multiples des électeurs, elle peut en effet conduire à des choix différents selon l'ordre par lequel les propositions sont adoptées (non-transitivité du vote). Ensuite, les électeurs faisant des choix rationnels, ils sont incités à se détourner des élections dans la mesure où ils ne peuvent pas s'attendre à ce que leur vote individuel infléchisse concrètement le résultat des suffrages dans des élections qui mobilisent plusieurs millions de citoyens. Le coût de l'accès à l'information est de surcroît, pour ces électeurs, particulièrement élevé. Toutes ces raisons expliquent le fort taux d'abstention électorale observé dans la plupart des démocraties. Elles empêchent également que les citoyens exercent collectivement un contrôle réel sur les institutions politiques.

Deuxièmement, les élus politiques sont incapables d'adopter des choix collectifs satisfaisants. Certes, ils n'ignorent pas l'exigence du bien public dans les motifs qui guident leurs décisions. Mais ils intègrent également des éléments relatifs à leur utilité individuelle : ils privilégient donc des solutions qui maximisent leurs chances de réélection. Aussi, ils suivent les orientations des groupes d'intérêt ou des catégories d'électeurs les plus influents, s'éloignant rapidement de l'intérêt général. Les représentants sont également pris dans des jeux de coalition internes aux assemblées : ils négocient leurs voix en fonction des soutiens qu'ils peuvent escompter pour des décisions futures, et non pas en fonction de leur appréciation de l'intérêt public

Enfin, les théoriciens des choix publics s'interrogent sur le fonctionnement de l'État bureaucratique. Ils estiment que l'administration publique, loin de refléter l'image idéalisée d'un État garant du bien commun, est au contraire un système organisationnel inefficace. Pour étayer cette affirmation, ils se concentrent sur les motivations professionnelles des agents occupant des positions hiérarchiques

élevées dans l'appareil d'État. Leurs études empiriques cherchent à démontrer que les hauts fonctionnaires agissent moins du point de vue des fins de l'action publique que de celui des avantages immédiats qu'ils peuvent retirer de leur action. Les agents de l'administration tendent ainsi à prendre les décisions qui sont de nature à accroître leur pouvoir à l'intérieur de celle-ci. Or, ce pouvoir étant étroitement lié à la capacité des services, ils cherchent logiquement à maximiser leur budget et à recruter de nouveaux agents pour accroître leur influence, quelle que soit l'efficacité de l'action publique. La bureaucratie génère ainsi ses propres besoins et perd de vue l'intérêt général.

Au total, pour les théoriciens du *Public choice*, la décision publique est bien plus le résultat d'une agrégation de calculs et d'anticipations diverses d'une minorité d'individus. Une telle situation justifie, à leurs yeux, de doter les parlements de larges pouvoirs de contrôle des budgets des administrations, voire l'édiction de principes constitutionnels imposant une limitation du niveau des déficits publics.

§2. CRITIQUE DE LA RAISON ABSTRAITE ET PLURALISME DES VALEURS : LA DÉFENSE PHILOSOPHIQUE DE LA LIBERTÉ

Si la défense de l'orthodoxie libérale, dans les années 1950-1960, se place volontiers sur le terrain de l'économie pour démontrer les vertus de l'individualisme dans l'approfondissement des libertés, le libéralisme d'après-guerre renaît également sous la plume de philosophes. Puisant leur inspiration dans des disciplines diverses, comme la philosophie morale, l'épistémologie de la connaissance et la théorie politique, ils entendent défendre la liberté menacée, selon eux, par le développement des utopies sociales.

A. L'éloge de la société ouverte

Karl Popper (1902-1994) est l'auteur d'une œuvre originale consacrée à l'épistémologie des sciences plus qu'à l'analyse politique. Il est néanmoins l'un des premiers philosophes à proposer une réflexion sur l'idée de liberté dans le contexte de l'après-guerre. Ses intuitions sont à la fois le fruit d'une expérience personnelle face à la montée du nazisme en Europe et le prolongement de ses recherches en philosophie des sciences.

Né à Vienne dans une famille juive, Popper s'intéresse à de nombreuses disciplines dans sa jeunesse, notamment la musique. Il fréquente les milieux intellectuels proches du parti social-démocrate autrichien. Peu avant l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne en 1938, il émigre en Nouvelle-Zélande, avant de rejoindre le Royaume-Uni à l'invitation de Hayek, comme enseignant à la London School of Economics. Profondément marqué par le développement du nazisme et du communisme en Europe, il profite de l'expérience de l'exil pour

forger ses premières réflexions sur la démocratie libérale. Il assume alors son objectif de forger une « attaque contre le totalitarisme et la tyrannie sous toutes leurs formes, qu'elles soient de droite ou de gauche ».

1. Théorie de sciences et critique de l'historicisme chez Popper

Pour comprendre le caractère original de la philosophie politique de Popper, il est nécessaire de faire un détour par ses travaux en théorie des sciences. Dès 1935, le jeune universitaire autrichien se fait connaître grâce à la publication d'un ouvrage majeur, *Logique de la découverte scientifique*. Il y propose une nouvelle épistémologie des sciences connue sous le nom de « rationalisme critique ». La théorie proposée questionne la distinction établie par la pensée moderne entre le savoir scientifique et les croyances métaphysiques. Elle critique les illusions du rationalisme scientifique qui associe le progrès à la capacité des sciences à dégager de résultats incontestables et universels.

La science soumise à l'épreuve de la réfutation

La science souffre, selon Popper, d'être adossée à une conception absolue de la vérité. Elle est victime de l'« essentialisme méthodologique », cette forme de pensée fort dommageable qui a dominé le champ philosophique pendant de longs siècles, en poursuivant le but de repérer systématiquement l'essence cachée au fondement de tous les faits et de toutes les choses. Or, pour Popper, il n'y a pas de connaissance scientifique irrécusable et définitive. Toutes les théories scientifiques sont constituées d'hypothèses qui sont à la fois contingentes et discutables. Des théories peuvent se révéler, à terme, erronées si elles sont remises en cause par de nouvelles découvertes. Le progrès scientifique ne consiste donc pas à dégager des vérités immuables, des lois universelles, mais à trouver les critères permettant de dégager des hypothèses solides qui pourront être discutées, mises à l'épreuve et, éventuellement, remplacées par de nouvelles hypothèses. L'erreur doit être considérée comme un moyen d'approfondir nos connaissances et non comme le contraire de la vérité.

L'originalité de la thèse poppérienne consiste ainsi à opérer une inversion des fins de la démarche scientifique : écarter les hypothèses erronées plutôt que de dégager des vérités. C'est dans cet objectif que Popper avance son célèbre « critère de la falsifiabilité ». Pour le philosophe autrichien, le caractère

scientifique d'une théorie réside dans sa capacité à surmonter l'épreuve de la réfutation. La démarche scientifique ne consiste donc pas à prouver qu'une théorie est « vraie », ce qui est impossible, mais à tenter d'écarter les propositions qui sont démenties par l'expérimentation. La découverte de l'erreur scientifique est érigée en méthode d'investigation rationnelle.

La critique des philosophies de l'Histoire

La théorie des sciences forgée par Popper permet de comprendre sa violente charge contre l'« historicisme » qui, selon lui, domine l'analyse de la société dans la philosophie européenne. Dans une série d'articles rédigés avant-guerre et réunis dans *Misère de l'historicisme* (1944), puis dans son ouvrage politique majeur *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), le philosophe autrichien dénonce les grands projets philosophiques qui, sur le modèle de la science, cherchent à dégager des « lois générales » du développement des sociétés.

L'erreur de l'historicisme est de penser que les sociétés évoluent dans l'histoire selon une direction déterminée à l'avance par une « nécessité inexorable ». Une telle lecture repose sur une approche dont le principal objectif est la prédiction historique, à partir d'une identification des tendances générales qui guident l'évolution des sociétés. Elle repose sur une vision des sciences qui prétend connaître à l'avance les fins de l'histoire, alors que celle-ci n'est que le résultat imprévisible de nos actions. Elle véhicule également une vision « totaliste » de la société, appréhendée comme une seule réalité de nature globale, alors que celle-ci est composée de multiples unités ayant leur autonomie.

Enfin, dans *La société ouverte*, Popper note que l'historicisme commet l'erreur fondamentale d'abolir la distinction entre les normes et les faits. Pour le philosophe autrichien, il est nécessaire de défendre le caractère irréductible des normes sur lesquelles doit reposer la société – à commencer par l'idée de liberté. Or, en plaçant les hommes sous l'emprise du mouvement historique, l'historicisme tend à réduire les normes aux faits sociaux. Dans cette vision, l'individu n'a plus la possibilité d'agir et de décider conformément à des valeurs ; il n'est plus doté de l'autonomie morale lui permettant de peser sur son propre devenir ; il est obligé de suivre la dynamique infernale des faits.

L'historicisme, lit des totalitarismes

En faisant reposer les sociétés humaines sur de supposées « lois » inflexibles et universelles, l'historicisme est, selon Popper, particulièrement dangereux. Il fait le lit des totalitarismes. Les théories historicistes reposent en effet sur l'idée qu'il existe des « vérités » historiques. Elles utilisent les atours du raisonnement scientifique pour imposer des explications globales, définitives et systématiques de l'évolution sociale. Elles projettent une représentation idéale de la société qu'elles érigent en vérité. Elles sont ainsi fermées à toute forme de critique. Elles invitent à construire la société à partir d'un modèle défini à l'avance, ce qui conduit à nier la diversité des aspirations individuelles.

C'est en ce sens que Popper forge sa réflexion sur le totalitarisme à partir d'une critique féroce des philosophies de Platon, Hegel et Marx. Pour Popper, la société idéale exposée par Platon dans *La République* bâtit les principes d'une société fermée dans laquelle l'ensemble des positions et des comportements sont fixés selon des principes rigides. La société y est divisée en classes distinctes. Toute forme de contestation y est réprimée. Le changement en est banni. Quant à la philosophie de Hegel, elle est présentée par Popper comme une pensée de l'État et de la nation au service des intérêts de la Prusse. Certes, contrairement à la pensée de Platon, elle valorise le caractère dynamique de l'histoire. Mais elle est l'expression d'une vision nationaliste faisant reposer la société sur la formation de l'« Esprit absolu » dans lequel doit se reconnaître la communauté nationale. Elle diffuse ainsi une conception « néo-tribaliste » qui ne peut conduire qu'à l'autoritarisme. Enfin, selon Popper, la théorie de Marx constitue l'exemple le plus caricatural de la pensée historiciste. Elle érige des déterminations causales universelles à partir de la structure des rapports de production et de la lutte des classes. Elle inscrit également l'évolution des sociétés dans une succession d'étapes débouchant sur une fin historique prédéterminée : la société communiste. À cet égard, elle revêt un caractère prophétique très éloigné de l'esprit scientifique.

La réflexion de Popper s'attache ainsi à dénoncer les fondements intellectuels de la pensée totalitaire : la pensée holiste, le déterminisme historique, le raisonnement téléologique (ou finalisme), les utopies politiques projetant une reconstruction totale de la société. Elle tente de démontrer le lien entre les interprétations fermées du monde et les risques de l'expérience totalitaire. Néanmoins, les thèses poppériennes ne sont pas exemptes de critiques. Elles proposent une interprétation tendancieuse de la pensée de Hegel. Elles établissent un parallèle douteux entre la pensée des trois philosophes d'une part et la naissance de la barbarie moderne d'autre part. D'une manière plus générale, elles attribuent aux idées philosophiques une influence aussi déterminante

qu'improbable sur l'histoire européenne.

2. Société, liberté et démocratie

C'est dans l'analyse des sociétés démocratiques que Popper offre les éclairages les plus originaux de sa réflexion politique. Prolongeant les intuitions du rationalisme critique, le philosophe autrichien propose une distinction simple entre deux types de sociétés, à partir d'un critère de rationalité.

Sociétés closes et sociétés ouvertes

Les « sociétés closes » ont un caractère tribal. Elles reposent principalement sur une pensée magique. Elles placent les lois humaines sous l'autorité des lois fixées par la nature ou par Dieu. Elles sont portées à refuser toute mise en cause des vérités communes. Elles exigent que les individus se soumettent à des principes valables pour tous. Pour ces raisons, elles suivent une pente autoritaire. Les « sociétés ouvertes » sont très différentes. Elles sont des associations d'individus. Elles reposent sur le développement de l'esprit critique. Elles acceptent le débat et la controverse. Elles sont ouvertes aux différences. Les individus y ont l'autonomie pour prendre des décisions personnelles. Ces sociétés progressent par la réfutation incessante des connaissances établies. La place qu'y occupent les sciences est à cet égard un signe manifeste de leur ouverture. Elles sont donc des lieux où les lois humaines sont le produit de conventions sociales. Les sociétés ouvertes sont portées à privilégier la démocratie et le droit dans la mesure où elles doivent renforcer les libertés nécessaires au maintien de la confrontation ouverte des idées. Mais elles sont aussi des sociétés plus fragiles puisque, refusant tout ordre fixe, elles sont des lieux où les savoirs sont régulièrement remis en question.

Pour Popper, le développement des sociétés ouvertes en Europe et en Amérique du Nord représente un progrès incontestable. Néanmoins, cette évolution n'est en rien inscrite dans une nécessité historique. Popper estime que le retour vers des sociétés closes est toujours possible. En effet, dans les sociétés ouvertes, l'instabilité des normes et des connaissances suscitant inévitablement une certaine anxiété chez les individus, la nostalgie pour la société close n'y disparaît jamais totalement. L'aspiration à la tranquillité et le besoin de sécurité suscitent toujours un désir de se réfugier à nouveau dans l'illusion d'un bonheur

collectif garanti par la fixité des normes et la suprématie du référent à la communauté. Cette nostalgie est le terreau sur lequel ont germé les systèmes totalitaires du xx^e s., en particulier le nazisme et le stalinisme.

Les traits fondamentaux des sociétés selon Popper

Sociétés closes	Sociétés ouvertes
Communauté de type organique, proche de la nature biologique	Association de type conventionnel, composée d'individus libres et indépendants
Société établie sur le tribalisme et la magie	Société contrôlée par la raison et l'esprit critique
Rapports sociaux fondés sur la parenté, la vie commune et le partage des émotions	Rapports sociaux abstraits, faisant prévaloir la division du travail et la compétition entre les membres
Liens rigides, cloisonnement internes et forte dépendance entre les membres (collectivisme)	Liens relâchés entre les membres, comportant un risque d'isolement social (individualisme)
Règles immuables, poids de la coutume, rigidité des normes contraignante	Lois humaines et conventions sociales dégagées par l'expérimentation (sur le modèle de la découverte scientifique)
Les individus reproduisent les règles de la société, vues comme d'origine magique et sacrée	Les individus exercent librement leur volonté grâce à leur faculté de jugement et de décision
Fermeture de la société vis-à-vis de l'étranger	Ouverture de la société vis-à-vis de l'étranger
Société ancienne	Société apparue récemment dans l'histoire
Système autoritaire recourant à la surveillance et à la violence	Vie démocratique, prévalence du droit dans l'encadrement des échanges et absence de violence

La démocratie comme pouvoir de destitution des gouvernants

La distinction entre deux formes de société est l'occasion, pour Popper, d'exposer sa vision de la démocratie libérale. Une nouvelle fois, son rationalisme critique et sa méthode d'élucidation scientifique orientent sa conception de la société politique. Tout d'abord, pour le philosophe autrichien, dans les sociétés démocratiques, le pluralisme et la liberté ont pu se prospérer

grâce au développement de l'esprit scientifique, dont le mérite est de permettre le débat d'idées. Ensuite, la démocratie ne peut résider selon lui dans l'affirmation du critère de la souveraineté du peuple. En effet, la conception rousseauiste a ceci de dangereux qu'elle concentre tout le pouvoir dans les mains d'une seule entité. Elle peut donc conduire à la tyrannie si le peuple, disposant de pouvoirs illimités, décide d'abandonner ces mêmes pouvoirs à une caste ou à un dictateur. C'est la raison pour laquelle la démocratie se définit par le fait qu'il est possible de limiter le pouvoir de ceux qui gouvernent, bien plus que la recherche d'une source de légitimité au caractère absolu. « Le principe d'une action démocratique est l'intention de créer, de développer et de protéger des institutions destinées à éviter la tyrannie » note-t-il.

Popper dessine ainsi les traits d'une conception « négative » de la démocratie qui garantit la liberté grâce à des mécanismes de destitution des gouvernants, bien plus que par la confiance en l'autorité du peuple souverain. Comme dans la théorie poppérienne des sciences, il n'apparaît pas possible de dégager avec certitude la meilleure forme de gouvernement ; il n'y a pas plus de vérités en politique qu'il n'y en a dans les sciences. En revanche, il est possible d'écarter les modes de pouvoir qui sont impropres parce que dangereux pour la liberté. Ainsi est-il illusoire, pour Popper, de défendre un modèle politique particulier qui confondrait la vertu avec l'autorité divine, la nature, le peuple ou l'héroïsme d'un chef. Il n'y a que deux régimes possibles : la démocratie, système politique où les institutions permettent de révoquer librement et pacifiquement les dirigeants, et la tyrannie où seules les révolutions peuvent venir à bout du pouvoir inique des gouvernants. On le voit, ce qui constitue le cœur du libéralisme poppérien est la capacité à instituer une société politique ouverte où les institutions permettent le changement grâce à des procédures d'élimination politique renonçant définitivement à la violence.

Interventions protectrices de l'État et expérimentations sociales

Si la philosophie poppérienne assigne à la société démocratique un idéal de liberté, elle ne verse pas pour autant dans une critique systématique de l'État et ne rejette pas complètement l'idée d'une intervention sociale correctrice des inégalités. En effet, le refus de l'État ne peut être érigé en principe absolu. Si le développement continu de la puissance publique a toutes les chances de conduire au despotisme, l'extension illimitée de la liberté peut être tout aussi dangereuse quand elle ne permet plus d'assurer une protection minimale des individus et des

groupes les plus faibles dans la société. Aussi, pour Popper, convient-il d'évaluer les conditions concrètes justifiant l'intervention sociale de l'État. Celui-ci a pour devoir de rendre impossible toute forme d'exploitation des travailleurs par les puissances économiques. Il doit également protéger la minorité contre les excès de la majorité qui, pour un temps donné, exerce le pouvoir. Il doit enfin préserver les conditions de liberté nécessaires au maintien de la concurrence politique et offrir la possibilité d'une destitution des gouvernants par les élections.

Popper juge ainsi que la défense de la liberté est parfaitement compatible avec le développement d'une « conception protectionniste de l'État ». Cette vision libérale tempérée s'accommode ainsi de l'idée de réforme. Dans *Misère de l'historicisme*, Popper conçoit l'intervention publique à partir d'une méthode rationnelle. À l'opposé des « utopies » portés par les philosophies totalistes et historicistes, il est possible de concevoir des actions en s'attachant à traiter, de façon pragmatique, des problèmes bien identifiés. Il convient en revanche d'abandonner les projets de transformation globale qui prétendent réaliser le bien commun au nom de prétendues lois du progrès social. L'« ingénierie sociale fragmentaire » de Popper appelle de ses vœux des expérimentations sociales d'une ampleur limitée. Il s'agit ainsi, pour l'État, d'utiliser les connaissances existantes, selon une démarche scientifique, pour proposer des solutions concrètes permettant de réaliser un objectif social précis. La conception poppérienne de l'État reste donc éloignée de la vision libertarienne dont Hayek s'impose, à partir des années 1970, comme l'un des principaux maîtres à penser (chapitre 8).

B. Deux interprétations de la liberté

La postérité intellectuelle du philosophe britannique Isaiah Berlin (1909-1997) doit beaucoup à la distinction qu'il établît entre deux conceptions de la liberté. Sa réflexion sur le pluralisme des valeurs n'en est pas moins une contribution majeure à la pensée libérale contemporaine. Alors que d'autres intellectuels tentent d'ériger la liberté en valeur absolue face à la menace incarnée par la diffusion des idées marxistes, Berlin propose un libéralisme modéré soucieux d'ouvrir la société à la pluralité des conceptions de la vie humaine. Né dans une famille russe ayant dû fuir l'oppression lors de la révolution bolchevique, puis la

montée de l'antisémitisme, il suit sa formation intellectuelle au Royaume-Uni, avant d'obtenir une chaire à l'Université d'Oxford où il résidera la plus grande partie de sa vie. Figure intellectuelle solitaire, il ne parvient guère à fédérer des soutiens dans un milieu universitaire britannique hostile à la doctrine libérale.

1. Isaiah Berlin et le pluralisme des valeurs

Les idées d'Isaiah Berlin ne forment pas un système. Elles sont dispersées dans des travaux divers ne visant pas la cohérence normative. Sensible à la démarche empirique, Berlin exprime une méfiance assumée à l'égard des théories générales et abstraites.

La perspective morale des idées

Pour lui, la philosophie doit absolument éviter de s'enfermer dans une démarche purement conceptuelle. Elle s'inscrit dans le champ des sciences humaines. Elle a une visée sociale, fût-elle indirecte, dans la mesure où elle permet de tester la validité des critères de jugement qui donnent sens aux expériences humaines. Elle offre la possibilité aux individus et aux groupes de répondre à des questions éthiques essentielles. Elle permet d'éviter les erreurs d'évaluation qui peuvent avoir des conséquences négatives.

Certes, d'un côté, la philosophie a pour vocation d'apporter des réponses à des questions qui ne peuvent faire l'objet d'une connaissance expérimentale ou d'une réflexion proprement logique, note Berlin dans son article « The Purpose of Philosophy ». Elle ne répond ni aux règles de la science naturelle qui supposent d'apporter, grâce à l'observation et à l'expérimentation, une compréhension à des faits empiriques, ni aux règles des disciplines formelles (mathématiques, logique, grammaire) qui partent d'axiomes et trouvent des solutions par l'application de règles de déduction. Mais d'un autre côté, pour Berlin, la réflexion éthique reste indissociable de l'expérience. Le « sujet-maître de la philosophie » n'est pas tant l'expérience elle-même que l'étude des catégories par lesquelles cette expérience est appréhendée, décrite, évaluée et interrogée. Enfin, la philosophie revêt un caractère subversif dans la mesure où elle met forcément en question des idées communes qui semblent bien établies dans la société.

L'intérêt d'Isaiah Berlin pour la question des valeurs parcourt toute son

œuvre. Cet intérêt découle d'un constat simple : les idées et les catégories morales jouent, selon lui, un rôle décisif dans la vie des gens. Pour cette raison, les sciences humaines ne doivent pas être séparées de la réflexion philosophique. L'écriture de l'histoire, par exemple, implique toujours une perspective morale – une « historiographie éthique » qui a été vigoureusement critiquée par l'historien Edward H. Carr. En effet, Berlin refuse l'idée selon laquelle le travail de l'historien implique de s'imposer une exigence de neutralité axiologique. Pour Berlin, les penseurs ne peuvent jamais échapper totalement aux jugements moraux dans leur appréciation des événements historiques, même lorsqu'ils entreprennent d'étudier le passé avec l'objectivité de la démarche scientifique. De même, la réception de leurs écrits fait l'objet d'interprétations qui ne sont pas neutres dans la mesure où les individus recourent en permanence aux idées pour déterminer leurs actions. Enfin, l'un des enjeux de l'histoire des idées est bien de comprendre les perceptions morales et les projets collectifs des acteurs historiques. Ainsi, l'histoire des idées de Berlin n'entend pas renoncer à intégrer la réflexion éthique, alors même qu'elle revendique une approche pragmatique des questions politiques ancrée dans une philosophie de l'expérience.

La critique du monisme

La réflexion sur le pluralisme des valeurs constitue l'une des principales contributions de Berlin à la philosophie libérale. Depuis la publication de ses *Four Essays on Liberty* (1969) jusqu'à la fin de sa vie, le philosophe britannique n'a cessé de défendre l'idée selon laquelle la société est un ensemble complexe et fragmenté. Dans la lignée de Machiavel, de Vico ou de Herder, Berlin affirme que tout univers social est polymorphe : il présente différents aspects et peut être étudié sous différentes perspectives. Les conceptions sociales et morales y sont diverses dans la mesure où les individus occupent des positions variées, ont des intérêts différents et vivent dans des contextes culturels particuliers. Cette défense du pluralisme prend corps dans la critique de ce que Berlin appelle le « monisme ».

Les doctrines monistes, dont Platon est l'un des fondateurs, renvoient à toutes les interprétations morales estimant qu'il existe un seul ensemble de vérités dont l'agencement forme un tout unique et cohérent. Dans ces systèmes explicatifs, il existe des principes cohérents et harmonieux autour desquels s'organise le monde. Il n'existe pas de conflits éthiques, mais un système ordonné de valeurs. Les philosophies rationalistes, les théories essentialistes, les systèmes

déterministes, les interprétations holistes, les utopies sociales et les idéologies collectivistes sont autant de perspectives monistes. Toutes les doctrines qui prétendent identifier l'« essence » de la nature humaine ou définir les traits fondamentaux de l'humanité illustrent ces perspectives, note le philosophe d'Oxford.

La conception pluraliste défendue par Berlin est aux antipodes de ces schémas explicatifs. Elle suppose l'existence d'une diversité de valeurs considérées comme authentiques et essentielles par les individus et les groupes qui y adhèrent. D'une part, il apparaît impossible d'établir une hiérarchie entre ces valeurs qui, dans une large mesure, sont irréductibles les unes par rapport aux autres. D'autre part, les valeurs auxquelles adhèrent les différents groupes sont souvent antagoniques. La justice et l'indulgence, par exemple, sont deux principes contradictoires. La liberté peut également entrer en conflit avec l'égalité, ainsi qu'avec le besoin de sécurité. Ces conflits ne peuvent trouver de solutions définitives tant il est impossible d'établir une conception du bien supérieure ou antérieure aux autres conceptions, sauf à faire référence à un contexte social ou culturel bien particulier.

Cette conflictualité tient à ce que les valeurs sont diverses, parfois incompatibles et surtout incommensurables. Berlin entend par « incommensurabilité » le fait qu'il n'existe aucun étalon, aucun principe supérieur qui permette de mesurer les valeurs de manière rationnelle et objective, et donc de les hiérarchiser selon un critère universel. Pour Berlin, l'antagonisme des valeurs est, de ce point de vue, une caractéristique de la vie humaine, qu'elle soit personnelle ou collective. Il n'existe pas de procédure générale permettant, en pratique, de résoudre définitivement les conflits qui les opposent.

Le risque du relativisme moral

La réflexion de Berlin sur le pluralisme des valeurs a suscité de nombreuses critiques. La principale porte sur les risques du relativisme moral. La promotion du pluralisme peut en effet conduire à défendre l'idée selon laquelle il est impossible de déterminer des normes morales universelles. Berlin semble aller dans ce sens lorsqu'il affirme, au fil de ses essais, qu'il est impossible de fixer une hiérarchie entre des valeurs incommensurables, caractérisées par d'irréductibles contradictions. Autrement dit, pour le philosophe, il n'existerait aucun critère d'évaluation permettant de définir ce qui est bien dans la société. Les oppositions éthiques étant une caractéristique fondamentale de la vie

humaine, les individus, les groupes et les sociétés devraient renoncer à identifier un socle de valeurs communes.

Berlin oppose une objection à ses détracteurs. Contrairement au relativisme qui met l'accent sur la séparation entre ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs, le pluralisme ne peut exister sans qu'il y ait une communication humaine. En effet, en dépit de la diversité morale et culturelle qui caractérise les sociétés, les êtres humains sont capables de se comprendre. Aussi, Berlin s'oppose au relativisme radical et affirme que les êtres humains partagent des valeurs essentielles. La nécessité d'appartenir à une communauté et le besoin de reconnaissance, par exemple, en font partie. Il reconnaît que dans les sociétés où le pluralisme culturel et social est valorisé, les gouvernements respectent des règles fondamentales visant à préserver la sécurité et à garantir à chaque individu ou groupe la possibilité de réaliser ses propres objectifs.

Il ira même jusqu'à admettre tardivement, dans différents entretiens, l'existence de normes « transculturelles » et même de valeurs « universelles » qui sont celles « qu'un grand nombre d'êtres humains dans la très grande majorité des lieux et des situations, à tout moment, partagent en fait en commun, de façon consciente et explicite ou à travers leurs comportements ».

2. Liberté négative et liberté positive

La réflexion d'I. Berlin sur la liberté repose sur l'idée qu'il existe une grande diversité de conceptions morales coexistant dans la société. Dans une conférence de 1958 (« Deux conceptions de la liberté », publiée dans *Four Essays on Liberty*, 1969), Berlin établit une distinction devenue célèbre entre deux interprétations de la liberté.

Deux libertés

La liberté, comme idée philosophique, peut faire l'objet de compréhensions différentes, voire contradictoires. La « liberté négative » s'inscrit dans le prolongement de la tradition libérale britannique. Elle consiste, pour un individu, à pouvoir conduire des actions en l'absence de toute coercition externe. Elle désigne « le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ». Cette conception existait dans l'Antiquité, par exemple

chez Antiphon d'Athènes. Elle restait toutefois confidentielle. Elle s'est réellement affirmée à partir du XVII^e s. et s'est imposée comme une idée centrale de la pensée moderne.

Les deux libertés selon I. Berlin (1958)

	Liberté négative	Liberté positive
Conception	Capacité de l'individu à agir indépendamment de toute coercition extérieure	Capacité de l'individu à l'autodétermination, c'est-à-dire à faire des choix, réaliser les actions qu'il désire et atteindre des buts
Type de liberté	« Liberté de » (penser, communiquer, pratiquer sa religion, vivre en sécurité, aller et venir...)	« Liberté à » (agir, décider de son avenir, intervenir dans la vie sociale, participer à la vie de la cité...)
Valeurs et principes associés	Autonomie de l'individu (comme absence d'interférence avec autrui) Individualisme Pluralisme	Autonomie de l'individu (comme capacité d'agir par soi-même) Monisme Rationalisme Holisme
Sources intellectuelles	Locke, Hume, Montesquieu, Jefferson, Paine, Constant, Tocqueville, Stuart Mill	Rousseau, Kant, Hamann, Mably, Herder, Fichte, Hegel, Marx
Dérives et excès	Exploitation de l'homme dans le capitalisme du « laisser-faire »	Despotisme exercé par les gouvernants au nom d'une conception unique de la liberté
Exemples de dérives	Libéralisme économique non régulé	Nationalisme Autoritarisme Totalitarisme

La « liberté positive » est bien différente. Inscrite dans la pensée républicaine, elle reflète la capacité de l'individu de poursuivre et de réaliser des fins souhaitées. Elle renvoie à la maîtrise de ses choix, c'est-à-dire à l'autodétermination et à l'autoréalisation. Elle « découle du désir d'un individu d'être son propre maître », ce qui suppose également une autonomie suffisante pour ne pas vivre dans la dépendance d'autrui. Elle renvoie au « gouvernement de soi » (*self-mastery*). Cette conception est ancienne : elle est une idée prémoderne fortement valorisée sous la forme de la participation civique dans la pensée antique. Elle s'est aussi considérablement renforcée depuis le XVIII^e s. avec la diffusion de la pensée rationaliste et le succès de la philosophie politique

de Rousseau. La liberté négative renvoie aux « libertés de », alors que la liberté positive reflète les « libertés à ».

L'interprétation rousseauiste de la liberté positive, source du despotisme

Berlin exprime de sérieuses réserves à l'égard de la liberté positive qui, selon lui, peut devenir la source des systèmes les plus autoritaires. La liberté positive suit au départ une idée juste : la liberté de l'individu réside dans la faculté d'être « son propre maître ». Elle vise l'autoréalisation. Elle repose sur l'idée que la liberté dépend des choix raisonnés et de la détermination de l'individu, et non de facteurs qui sont extérieurs à la personne. La liberté positive incarne surtout la possibilité, pour chaque individu, de faire prévaloir le « moi réel » (ou « autonome »), auquel sont associées la raison et la volonté, sur le « moi empirique » (ou « hétéronome ») qui laisse libre cours aux passions et aux désirs incontrôlés. Elle doit permettre à la « nature supérieure » de dominer une « nature inférieure » qui a besoin d'être disciplinée.

Toutefois, dans la période moderne, une nouvelle interprétation de la liberté positive a contribué, selon Berlin, à rendre possible les dérives vers le despotisme. En effet, l'idée que cette liberté découle de l'usage de la raison critique a conduit à laisser penser que la réalisation de soi pouvait être projetée dans un « tout social » dont l'individu n'est qu'un élément (comme une tribu, une race, une Église, un État, une grande société). Cette interprétation laisse supposer qu'un niveau de liberté supérieur peut être atteint au sein de la collectivité. Dès lors que la liberté ne dépend plus du sujet individuel, mais d'une volonté collective, la coercition devient possible estime Berlin. En effet, dans cette situation, les élites ou les groupes qui prétendent disposer de l'accès à la vérité peuvent s'arroger le droit de déterminer ce qui est bien pour l'ensemble de la société. N'importe qui peut aussi s'attribuer le droit d'imposer des objectifs aux autres êtres humains, voire aux autres sociétés. Une fois cette perspective adoptée, il devient possible « de les terroriser, de les opprimer, de les torturer au nom et au bénéfice de leur moi "réel" ». Ainsi, note Berlin, « les conceptions de la liberté dépendent de la façon dont on appréhende ce qui constitue un soi, une personne, un homme ». Lorsque la liberté positive est associée à l'idée d'une vérité unique pour la collectivité, elle conduit au pouvoir tyrannique.

Selon Berlin, le rousseauisme a joué un rôle décisif dans cette transformation de l'idée de liberté en despotisme. En passant de l'individu au citoyen, la théorie

contractualiste de Rousseau place la liberté et l'autonomie individuelle sous l'emprise de la « volonté générale » censée incarner un horizon supérieur aux volontés individuelles. Elle conduit inmanquablement à réduire la liberté au nom d'un impératif universel supposé transcender la faculté des individus de faire des choix pour eux-mêmes. Dans le schéma démocratique du *Contrat social*, les individus ne peuvent réaliser leur liberté qu'en acceptant de se soumettre à la vérité exprimée par la volonté générale. De même, comme le montrent bien l'évolution de la pensée de Fichte et l'affirmation de la pensée nationale en Allemagne, les doctrines nationalistes conçoivent la réalisation de la liberté comme l'adhésion des individus à une « unique solution vraie ».

Dans cette conception, l'obéissance devient une vertu. Les individus sont tenus de s'en remettre à ceux qui contrôlent les positions supérieures dans la société. C'est de cette manière que le nazisme ou le communisme sont parvenus à étendre la dictature au nom d'une certaine idée de la liberté.

Un libéralisme tempéré

La pensée de Berlin a souvent été critiquée pour ses ambiguïtés, voire ses contradictions. Elle constitue néanmoins une source d'inspiration importante de la philosophie politique de l'après-guerre. Un demi-siècle plus tard, elle fait toujours l'objet de discussions érudites dans les milieux académiques. Sa classification des libertés connaît une postérité exceptionnelle dans la théorie politique.

D'une manière générale, les thèses de Berlin reflètent un projet modéré. Certes, le philosophe britannique est bien un défenseur du libéralisme ; il conçoit la liberté, la volonté et la responsabilité comme les valeurs essentielles auxquelles est attachée la vie humaine. Mais sa défense du pluralisme introduit un élément de modération et d'ouverture qui invite à considérer avec bienveillance toutes les idées et les normes qui peuvent entrer en conflit avec la liberté. En affirmant qu'il n'existe aucun projet moral unique auquel tous les individus devraient se conformer, que les modèles de pensée sont nécessairement situés et que les contradictions entre valeurs sont constitutives de l'expérience humaine, Berlin admet que des compromis puissent être nécessaires avec des principes concurrents comme la justice sociale ou l'égalité. Il reconnaît que, dans une société où la liberté est érigée en norme absolue, les différences de situation rendent certains groupes plus vulnérables, ce qui ne manque pas de réintroduire des formes de coercition et donc de contribuer à une répartition

inégale de la liberté.

Sa philosophie exprime un libéralisme tempéré qui l'éloigne tout autant des théories économiques libérales qui le précèdent que des positions radicales adoptées, après lui, par les penseurs libertariens. Elle ouvre la voie, d'une certaine manière, au projet de John Rawls de fonder une théorie libérale de la justice cherchant à concilier les valeurs rivales de la liberté et de l'égalité, à rebours de la pensée utilitariste.

3. La réponse du néo-républicanisme à la critique libérale

La promotion du pluralisme éthique et de la liberté conçue comme autonomie privée a rencontré une audience de plus en plus large à partir des années 1970. Le retour en force de la théorie politique libérale aux États-Unis, peu après la publication de *Théorie de la justice* de J. Rawls, s'est accompagné d'une marginalisation rapide des idées républicaines qui conçoivent la liberté comme une participation à la vie commune. En insistant sur l'engagement du citoyen dans la cité, la théorie républicaine ne respecterait pas suffisamment, selon les théoriciens libéraux, le libre développement des individus dans l'espace de la vie privée. En faisant du bien commun l'une des principales fins de la liberté, le républicanisme favoriserait une conception moniste de la « vie bonne » qui porterait en elle les germes des systèmes autoritaires.

Pettit ou la liberté comme non-domination

La pensée « néo-républicaine » entend montrer les limites de la position libérale, en proposant de reformuler l'idée de la liberté de telle façon qu'elle concilie le respect de la vie individuelle dans la sphère privée et l'ambition républicaine du bien commun. Chef de file du néo-républicanisme, le philosophe irlandais Philip Pettit (1945) propose de dépasser à la fois la conception négative de la liberté, désignant l'absence d'interférence intentionnelle d'autrui, et la conception positive, renvoyant à l'absence de limitation de l'action (c'est-à-dire à la possibilité de réaliser ses choix).

La liberté négative ne permet pas de faire la distinction entre les interférences négatives (par exemple, un vol ou une agression) et les interférences positives qui ont pour visée la justice (par exemple, l'intervention de l'État en vue d'une redistribution fiscale). Elle ne permet pas non plus de montrer que la

vulnérabilité – le degré d'exposition aux interférences – varie selon les personnes en fonction de leur richesse ou de leur position sociale. La liberté positive, quant à elle, ne permet pas de distinguer les obstacles impersonnels à la liberté, qui sont inexorables (par exemple, les contraintes physiques ou naturelles), de celles, plus graves, qui sont liées à des interventions de personnes (par exemple, la discrimination ou les mesures de rétorsion).

Pettit propose donc une troisième conception associant la liberté à l'absence de domination (une « non-domination »). Dans cette vision, la liberté consiste à ne pas être soumis aux interventions « arbitraires » d'autrui, c'est-à-dire aux interférences qui ne sont ni souhaitées ni contrôlées par celui qui les subit (*Républicanisme*, 1997 ; *Just Freedom*, 2014).

Skinner ou la liberté comme absence de servitude

Quentin Skinner (1940) refuse également d'enfermer la notion de liberté dans une alternative opposant des conceptions positives et négatives. Selon l'historien, la dichotomie proposée par Isaiah Berlin tend à légitimer une interprétation libérale de l'État, l'idéologie du droit et une approche procéduraliste de la justice. En discréditant la conception positive de la liberté, la réflexion de Berlin contribue à la disqualification de l'humanisme républicain, l'idéologie concurrente du libéralisme. Or, selon Skinner, la distinction entre les deux libertés est trompeuse. Tout d'abord, la défense de la seule liberté négative est limitée, dans la mesure où la liberté de chacun (l'absence d'ingérence) reste étroitement liée dans les faits à la liberté publique (la faculté d'agir), notamment sous sa forme républicaine (la participation civique). En effet, lorsque les citoyens ne participent pas à la vie collective, ils ont plus de chance de tomber en servitude et, par conséquent, de voir leur liberté négative remise en cause.

Ensuite, puisant dans la pensée romaine, Skinner montre que la liberté négative connaît ses premiers développements sous l'Antiquité ; elle n'est donc pas une invention libérale. Elle existait en effet sous la forme de la « non-dépendance », une forme moins étroite que l'idée berlinienne de « non-interférence ». La non-dépendance, théorisée par les historiens romains (Salluste, Tite-Live, Tacite), puis inscrite dans le droit romain (notamment le code de Justinien, redécouvert au Moyen Âge par les juristes médiévaux), suppose que la liberté peut être affaiblie même en l'absence d'une coercition directe exercée par un pouvoir arbitraire, dès lors que les sujets sont dans une relation de servitude qui les conduit par eux-mêmes à vivre dans la dépendance d'un pouvoir ou d'un

groupe social, donc à limiter leurs choix et restreindre leur liberté (« Un troisième concept de liberté », 2002).

Spitz, la liberté politique face aux puissances économiques

En France, Jean-Fabien Spitz critique l'étroitesse d'une liberté négative réduite à l'idée que les individus ont des droits fondamentaux et que la fonction des institutions politiques est simplement de les préserver. La domination de cette conception de la liberté reflète, selon lui, une société dominée par les valeurs marchandes et génératrice d'inégalités qui menacent l'autonomie individuelle et affaiblissent la démocratie. Face aux conceptions purement instrumentales du libéralisme contemporain, il convient de promouvoir un modèle républicain qui ménage une place à la vertu et au civisme, qui reconnaisse le lien entre la liberté politique et l'indépendance matérielle (ce qui suppose de limiter les inégalités les plus fortes), et qui permette un contrôle des pouvoirs privés de façon à empêcher que ne se constituent de nouvelles oligarchies économiques. Il ne s'agit pas d'enfermer la société dans une conception unique du bien commun, mais d'aller au-delà de la conception limitée de la liberté conçue comme une protection des droits individuels, en rappelant les citoyens aux devoirs politiques et sociaux sans lesquels le lien social ne peut être préservé (*La Liberté politique*, 1995).

C. Philosophie de l'expérience et liberté

Les philosophes libéraux défendent une pensée de l'émancipation individuelle. Pour eux, l'idée de liberté suppose de pouvoir s'affranchir des institutions qui entravent l'action humaine. Aussi, le libéralisme apparaît-il, sur bien des points, peu compatible avec la pensée conservatrice qui voit dans le respect des traditions la condition nécessaire au fonctionnement de la société. Les théories libérales souhaitent ouvrir le système politique à la diversité du corps social, lutter contre les systèmes autoritaires et promouvoir l'autonomie des personnes. Elles valorisent la raison, l'individu et le droit. Les pensées conservatrices, quant à elles, sont favorables à la préservation de l'ordre social.

Elles reconnaissent la pleine légitimité des institutions léguées par l'histoire, donnent la priorité à la communauté sur l'individu et considèrent que la société repose sur des valeurs morales établies.

1. Oakeshott, pensée libérale et conservatisme social

Si l'histoire du libéralisme est, pour partie, l'histoire de la lutte contre les conservatismes politiques, sociaux et religieux, l'opposition entre les deux perspectives philosophiques ne semble pourtant pas totalement évidente. En 1790, E. Burke a été l'un des premiers penseurs à tenter de montrer que la destruction de l'héritage institutionnel monarchique constituait un risque majeur pour la liberté humaine. Aux États-Unis, où les idées libérales sont enracinées dans la vie économique (propriété privée, libre-échange, économie de marché) et politique (séparation des pouvoirs, rôle prééminent du droit, forte influence des groupes d'intérêt sur l'administration), l'individualisme moral est devenu un élément de la tradition. Depuis le XIX^e s., les élites conservatrices y défendent des programmes visant à promouvoir l'économie de marché, l'autonomie et la responsabilité individuelles, les libertés « locales », la lutte contre la fiscalité, mais aussi la défense de la famille, les valeurs chrétiennes et la détention libre des armes à feu. Le Parti républicain s'appuie aujourd'hui sur une orientation idéologique croisant un libéralisme économique assumé avec des positions fortement conservatrices sur les questions sociales.

Il reste que peu d'auteurs contemporains formulent clairement un projet philosophique intégrant simultanément la défense de la liberté et une philosophie de la conservation sociale. Le philosophe britannique Michael Oakeshott (1901-1990) est l'un des rares penseurs libéraux d'après-guerre à construire un projet explicitement conservateur. Sa pensée est éclectique. Elle s'intéresse à la fois à la philosophie morale, à la théorie politique, à l'épistémologie des sciences, à l'économie politique, à l'expérience poétique, à l'art et à la littérature. Oakeshott estime lui-même être un conservateur. Il se distingue toutefois de ses contemporains (comme Leo Strauss, Eric Voegelin ou Alasdair MacIntyre) par son refus de défendre une conception moniste du bien commun et par l'ancrage de sa philosophie dans une éthique de l'expérience humaine bien plus que dans une réflexion sur l'histoire, le droit naturel ou une interprétation aristotélicienne de la société. Oakeshott affiche également son libéralisme, puisant une partie de ses réflexions sur la liberté chez Spinoza, Locke, Montesquieu, Burke, Paine et Bentham. Il insiste tout particulièrement sur la nécessité, pour tout

gouvernement, de respecter les aspirations individuelles et de n'imposer aucun socle de valeurs particulières. Sa critique féroce de la raison moderne et son attachement aux traditions le rendent néanmoins suspect aux yeux de nombreux penseurs libéraux. Oakeshott reste un intellectuel inclassable, à la fois critique des illusions de la modernité et défenseur des libertés individuelles.

Ce positionnement original et complexe explique sans doute les critiques que lui ont adressées des intellectuels néoconservateurs états uniens (comme Irving Kristol) et le faible intérêt porté par les philosophes libéraux. Après avoir rencontré un grand succès public dans les années 1960, lors de la publication de *Rationalisme en politique et autres essais* (1962), Oakeshott est resté en retrait de la scène intellectuelle des années 1970-1980 tout en continuant à publier des ouvrages importants. Ce n'est qu'après sa disparition, en 1990, que l'intérêt pour sa pensée a suscité une abondante littérature, en particulier au Royaume-Uni.

2. Critique du rationalisme et philosophie de l'expérience

La notoriété d'Oakeshott doit beaucoup à sa critique du rationalisme. Selon lui, les philosophies qui ont contribué au triomphe de la raison moderne depuis le XVIII^e s. proposent une réflexion déconnectée de la réalité du monde sensible. Le rationalisme hérité des Lumières pense la vie humaine de façon conceptuelle, le plus souvent à partir de principes abstraits et décontextualisés. Ses représentants ont l'ambition de dégager des règles générales et des procédures formelles s'appliquant de façon universelle, sans considération pour les conditions pratiques dans lesquelles se déroule la vie humaine.

Oakeshott oppose à cette prétention rationaliste une philosophie de l'expérience. Selon lui, la vie humaine est d'une telle complexité qu'il est impossible d'accéder à une compréhension d'ensemble de la réalité sociale. Toute vision théorique est nécessairement le prolongement d'un savoir pratique : les projets rationnels ne sont jamais réalisables s'ils ne suivent pas des voies et des solutions concrètes qui se sont stabilisées au cours du temps. Cette intuition est présente chez Oakeshott dès *L'Expérience et ses modes* (1933), ouvrage dans lequel il établit une distinction entre trois « modes » de l'expérience – entendus comme des visions du monde, de nature pratique ou théorique, qui sont à la fois cohérentes, globales et indépendantes. Face à la « science » qui réduit le monde à des critères quantifiables et à l'« histoire » qui s'appuie sur une conception du passé, la « pratique » est selon lui la perspective qui se dégage de l'expérience et qui résulte de l'usage ou du bénéfice concret des choses

(avantageux/désavantageux, désirable/indésirable, acceptable/inacceptable, etc.).

Selon Oakeshott, le rationalisme a été particulièrement influent dans le champ politique. La volonté de réorganiser la vie commune selon des principes établis de façon abstraite, selon des fins fixées à l'avance, est l'expression la plus avancée du rationalisme en politique. Les idéologies prétendent identifier des objectifs valables pour toute la société, tandis que la bureaucratie rationnelle contribue à l'extension de règles impersonnelles, de procédures et de routines établies indépendamment des traditions forgées par le temps. Le rationalisme tend ainsi à détruire les institutions sociales qui ont fait leur preuve, auxquelles il substitue des solutions formelles qui prétendent améliorer le monde mais contribuent de fait à le détériorer. La critique d'Oakeshott présente un caractère radical. Le philosophe s'en prend à toutes les utopies sociales qui prétendent planifier le devenir de la société, comme le nazisme, le communisme ou le socialisme. Il critique avec la même vigueur son collègue et ami Hayek. Bien que le penseur autrichien soit lui-même un contempteur du rationalisme et défende la légitimité des ordres autogénérés, sa philosophie réintroduit, selon Oakeshott, un programme rationnel d'organisation de la société, érigeant le marché en solution à tous les problèmes. Subrepticement, Hayek fixe des buts universels, valables pour toutes les sociétés, sans jamais tenir compte des particularités et des traditions propres à chacune d'entre elles.

D'une manière générale, c'est bien la défense d'une philosophie de l'expérience qui caractérise le conservatisme d'Oakeshott, et en aucun cas un positionnement moral de rejet des valeurs de la modernité. Le seul motif justifiant de suivre les pratiques léguées par les traditions est l'impossibilité d'appréhender de façon rationnelle la complexité de la vie sociale. Il n'est pas de défendre un corps de valeurs considérées comme supérieures. Être conservateur, note Oakeshott, c'est « préférer le familier à l'inconnu, ce qui a déjà été utilisé à ce qui ne l'a jamais été, le fait au mystère, le vrai au possible, le limité au flou, ce qui est proche plus que ce qui est distant, le suffisant à l'excédent, le convenable au parfait, l'éclat de rire présent au bonheur utopique ». Oakeshott rejoint ici le conservatisme de Burke, dans la mesure où l'adhésion aux traditions résulte principalement de considérations pratiques plutôt que de critères éthiques adossés à une conception du bien – que cette conception soit fondée sur une vision fermée du droit naturel (comme Strauss) ou une adhésion spirituelle (comme Voegelin). Oakeshott, comme Burke, privilégie un conservatisme pragmatique qui ne rejette pas *a priori* les idées d'adaptation et de changement en politique. Les politiques de réforme peuvent être justifiées, dès lors qu'elles contribuent à la perpétuation des institutions et qu'elles ne visent

pas à faire table rase du passé.

3. L'association civile comme cadre de la vie commune

C'est cette même philosophie de l'expérience qui conduit Oakeshott à défendre une conception individualiste de la vie sociale. En effet, dès lors que les projets rationalistes ont toutes les chances de détériorer l'équilibre du corps social, il convient que le pouvoir politique, en aucune circonstance, n'impose aux individus une vision commune du bien. Bien plus, la fonction de tout gouvernement est de permettre aux citoyens de vivre conformément à leurs aspirations individuelles dans le cadre de la société.

L'individualisme d'Oakeshott puise ici une grande partie de son inspiration dans une interprétation originale de la pensée contractualiste de Hobbes. Le philosophe britannique ne retient pas les arguments hobbesiens conditionnant la réalisation de la paix sociale à l'aliénation des droits des sujets au profit du souverain. En revanche, il reprend le mode d'association politique particulier proposé par l'auteur du *Léviathan*. Dans une série d'essais (*L'Association civile selon Hobbes*, 1975 ; *Sur la conduite humaine*, 1975), il défend le principe de l'« association civile ». Celle-ci définit une union politique dans laquelle les liens entre les citoyens reposent sur la loi dont la fonction principale est d'établir des règles d'action communes, mais en aucun cas de fixer un objectif unique pour l'ensemble de la société. Pour Oakeshott, ce type d'association contribue à la réalisation la *societas*, ordre social dans lequel le pouvoir repose sur la « nomocratie » (le règne de la loi). La *societas* se distingue de l'*universitas*, ordre fondé sur la « téléocratie », c'est-à-dire la propension de l'État à définir les buts qui s'imposent à la société. L'association civile constitue le cadre formel permettant aux individus de vivre ensemble. Mais surtout, en garantissant la stabilité des échanges, elle leur offre la possibilité de réaliser leurs volontés individuelles sans jamais aliéner leur liberté.

Le conservatisme libéral d'Oakeshott défend un « scepticisme » de principe qui rejette toutes les démarches proclamant leur « foi » dans la raison humaine (*La Politique de la foi et la politique du scepticisme*, 1996). S'il condamne l'idée que l'être humain serait capable de réaliser le bien universel, sa lecture de la modernité reste toutefois ouverte. D'un côté, il voit la « fragmentation » culturelle et sociale qui caractérise la société moderne comme une formidable chance pour la reconnaissance de la pluralité des formes de l'expérience et, en conséquence, pour la réalisation de la liberté. De l'autre, en contribuant au

développement de la pensée rationaliste, la modernité est le terreau sur lequel se sont développés les États bureaucratiques. Elle fait peser des risques sur la liberté individuelle. Chez Oakeshott, la critique et la célébration du monde moderne ne sont jamais éloignées.

Bibliographie

Œuvres citées

- ADORNO Theodor W., HORKHEIMER Max, *La dialectique de la Raison* [1947], Paris, Gallimard, 1983.
- ARENDT Hannah, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* [1951], Paris, Seuil, 2005.
- ARON Raymond, *Démocratie et totalitarisme* [1965], Paris, Folio, 1987.
- BERLIN Isaiah, « Deux conceptions de la liberté » [1958], in *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- BERLIN Isaiah, « La théorie politique existe-t-elle ? », *Revue française de science politique*, 1961, 11 (2), pp. 309-337.
- BERLIN Isaiah, « The purpose of philosophy » [1962], in *Concepts and Categories : Philosophical Essays*, Princeton, Princeton university Press, 2013.
- CARR Edward H., *La Révolution bolchevique, 1917-1923* [1950-53], 3 vol., Paris, Minuit, 1969-74.
- COURTOIS Stéphane, WERTH Nicolas, PANNÉ Jean-Louis, PACZKOWSKI Andrzej, BARTOSEK Karel, MARGOLIN Jean-Louis, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- DREYFUS Michel, GROppo Bruno, INGERFLOM Claudio Sergio, LEW Roland, PENNETIER Claude, PUDAL Bernard, WOLIKOW Serge, *Le Siècle des communismes*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000.
- FRIEDMAN Milton, *Capitalisme et liberté* [1962], Paris, Leduc.s Editions, 2010.
- FRIEDRICH Carl J., BRZEZINSKI Zbigniew, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* [1956], Harvard, Harvard University Press, 2013.
- FURET François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au xx^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- HAYEK Friedrich A., *Droit, législation et liberté*, 3 vol. [1973-79], Paris, PUF, 2013.
- HAYEK Friedrich A., *La Constitution de la liberté*, Paris, Lexis Nexis, 1994.
- HAYEK Friedrich A., *La route de la servitude* [1944], Paris, PUF, 2013
- KERSHAW I., *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation* [1985], Paris, Gallimard, 1999.
- KEYNES John M., *Théorie générale de l'emploi de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1988.
- LAQUEUR Walter, *The Fate of the Revolution: Interpretations of Soviet History* [1967], New York, Scribner's, 1987.
- LEFORT Claude, *L'Invention démocratique* [1981], Paris, Fayard, 1994.

- LEFORT Claude, *La complication : retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.
- LEWIN Moshe, KERSHAW Ian, eds., *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997
- MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral* [1936], Paris, Aubier Montaigne, 2000.
- MISES Ludwig von, *Abrégé de L'Action humaine, traité d'économie* [1949], Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- NOLTE Ernst, *La guerre civile européenne, 1917-1945* [1987], Paris, Éditions des Syrtes, 2000.
- OAKESHOTT Michael, *L'association civile selon Hobbes*, Paris, Vrin, 2011.
- OAKESHOTT Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Indianapolis, Liberty Fund Inc, 1991.
- PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.
- PETTIT Philip, *Just Freedom. A moral Compass for a Complex World*, New York, WW Norton & Company, 2014.
- POPPER Karl, *La Société ouverte et ses ennemis* [1945], 2 tomes, Paris, Seuil, 1979.
- POPPER Karl, *Misère de l'historicisme* [1944], Paris, Presses-Pocket, 1991.
- SKINNER Quentin, « Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais », *ActuelMarx*, 32 (2), 2002, p. 15-49.
- SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995.
- STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire* [1949], Paris, Flammarion, 2008.
- TALMON Jacob L., *Origines de la démocratie totalitaire* [1952], Paris, Calmann-Lévy, 1966.
- VOEGELIN Eric, *Les religions politiques* [1938], Paris, Éditions du Cerf, 1994
- ZINOVIEV Alexandre, *Les hauteurs béantes* [1976], Paris, L'Âge d'homme, 1990.

Pour aller plus loin

- AARSBERGEN-LIGTVOET Connie, *Isaiah Berlin: a Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*, Amsterdam & New York, Rodopi, 2006.
- ABENSOUR Miguel, EDMOND Michel-Pierre, « Leo Strauss », *Encyclopædia Universalis*, 2016.
- AUDARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Folio Essais, 2009.
- AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.
- BAUDOUIN Jean, *La philosophie politique de Karl Popper*, Paris, PUF, 1994.
- BESANÇON Alain, *Le Malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.
- BRUNETEAU Bernard, *Les totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BUSSY Florent, *Le totalitarisme. Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême*, Paris, Le Cerf, 2014.
- DARDOT Pierre, LAVAL Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société*

néolibérale, Paris, La Découverte, 2009.

- DOSTALER Gilles, *Le Libéralisme de Hayek*, Paris, La Découverte, 2001.
- GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, III : à l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, Paris, Gallimard, 2010.
- GEYER Michael, FITZPATRICK Sheila, eds., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- KÉVORKIAN Gilles, dir., *La pensée libérale. Histoire et controverses*, Paris, Ellipses, 2010.
- LAURENT Alain, *Le Libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- LAVAL Christian, *L'Homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.
- PERRET Quentin, *Oakeshott. Le scepticisme en politique*, Paris, Michalon, 2004.
- ROUSSO Henry, dir., *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Paris, Complexe, 1999.
- SMITH Steven B., ed., *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- SPITZ Jean-Fabien, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010.
- TANGUAY Daniel, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- TOINET Marie-France, KEMPF Hubert, LACORNE Denis, *Le Libéralisme à l'américaine : l'Etat et le marché*, Paris, Economica, 1989.
- TRAVERSO Enzo, textes choisis et présentés, *Le totalitarisme : le xx^e s. en débat*, Paris, Seuil, 2001.

- 1970 - J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie* (1968)
- J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971)
- 1975 - R. Nozick, *Anarchie, État et Utopie* (1974)
- R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977)
- 1980 - A. MacIntyre, *Après la vertu* (1981)
- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981)
- M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982)
- M. Walzer, *Sphères de justice* (1983)
- 1985 - A. Sen, *Les biens et les capacités* (1985)
- Ch. Taylor, *Les sources du moi* (1989)
- W. Kymlicka, *Libéralisme, communautés et cultures* (1989)
- 1990 - Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992)
- A. Sen, *Repenser l'inégalité* (1992)
- J. Habermas, *Droit et démocratie* (1992)
- A. Etzioni, *L'esprit de communauté* (1993), *Les droits et le bien commun* (1995)
- J. Rawls, *Le libéralisme politique* (1993)
- D. Schnapper, *La communauté des citoyens* (1994)
- 1995 - W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle* (1995), *Trouver notre chemin* (1998)
- R. Rorty, *L'espoir au lieu du savoir* (1995)
- J. Habermas, *L'intégration républicaine* (1996), *Après l'Etat-nation* (1998)
- M. Walzer, *Pluralisme et démocratie* (1997)
- N. Chomsky, *Le profit avant l'homme* (1999)
- S. Mesure et A. Renaut, *Alter Ego* (1999)
- 2000 - A. Etzioni, *La troisième voie* (2000)

Chapitre 8

La question démocratique au tournant du XXI^e siècle

Avec le déclin des idées marxistes et l'effondrement du bloc soviétique, dernier grand modèle alternatif à la démocratie libérale, la pensée politique de la fin du XX^e s., dans son ensemble, n'affiche plus guère d'ambition révolutionnaire. Loin des théories critiques des années 1950-1970, les auteurs contemporains sont résolus à soutenir le cadre démocratique. Ils refusent également, pour la plupart, l'appel à un principe unique d'autorité, longtemps identifié à l'État et à la nation. Abandonnant les « explications totales » du XX^e s., ils construisent en fait une réflexion sur le meilleur aménagement possible de la démocratie libérale. Malgré ses imperfections, celle-ci est vue comme le système institutionnel le plus efficace pour protéger les droits de la personne, contrôler les élites politiques et réguler de façon pacifique les conflits sociaux. Les nouvelles philosophies politiques sont soucieuses de l'équilibre des volontés. Elles sont ouvertes sur les individus, mais aussi sur les groupes. Elles tentent de définir les conditions éthiques permettant la réalisation des accords en démocratie. Elles entendent enfin, pour la plupart, apporter des solutions aux inégalités sociales sans porter atteinte aux libertés.

La pensée politique contemporaine se partage en fait entre deux sensibilités plus complémentaires que contradictoires. Elle est marquée, tout d'abord, par le développement de philosophies dites « procédurales ». Celles-ci ont pour ambition d'esquisser les règles et les procédures de délibération permettant, dans la société démocratique, l'expression de la pluralité des opinions, la compétition libre des arguments et le règlement paisible des différends. Héritières de la

pensée des Lumières, ces nouvelles théories ont confiance dans la capacité des hommes à établir des critères généraux afin de protéger leurs droits et d'assurer la paix. Elles prolongent en ce sens l'idéal d'universalité de la pensée moderne. Pour la plupart, elles entendent restaurer une « politique de la raison » capable de dépasser les oppositions d'intérêts dans la société. Elles affichent une méfiance à l'égard des valeurs, des opinions religieuses et des doctrines politiques qui constituent généralement des obstacles à la paix sociale.

Cette première sensibilité est portée par des projets philosophiques très divers. Certains auteurs, comme Habermas, n'hésitent pas à refonder l'idée de contrat social autour de quelques valeurs politiques centrales partagées par l'ensemble de l'humanité, en tentant de se dégager de plus en plus des principes classiques d'État et de nation (considérés comme la source des nationalismes guerriers et des centralismes oppresseurs). D'autres auteurs, pour la plupart américains, optent pour une approche plus pragmatique. Ils refusent résolument d'assigner à la réflexion philosophique la quête d'un bien commun. Ils restent très méfiants à l'égard des grandes utopies sociales héritées de la pensée révolutionnaire qui continuent, selon eux, d'inspirer les discours politiques. Dénonçant l'arbitraire des valeurs, conscients de la frontière souvent floue entre philosophie et idéologie, ils entendent se cantonner à une réflexion sur les règles permettant d'assurer une équité des droits entre les individus. Ils affichent une orientation plus libérale : leur souci fondamental est de garantir un « égal accès à la liberté individuelle », autrement dit de trouver un juste équilibre entre la liberté et l'égalité. Dans la lignée de Kant, ils parent le droit de vertus pacificatrices.

La philosophie politique est marquée depuis les années 1980 par l'émergence d'une seconde sensibilité formée en réaction à la pensée individualiste et rationnelle tout juste évoquée. Elle rassemble différents projets regroupés sous la bannière du « communautarisme ». Pour la très grande diversité d'auteurs associés à la pensée communautarienne, les théories procédurales ont un tort fondamental : elles sont obsédées par la défense des « droits » et, pour cette raison, sont incapables de penser la vie sociale autrement que sous la forme d'une confrontation entre des intérêts en conflit. Le communautarisme voit au contraire la société comme une communauté — ou comme un ensemble de communautés — soudée(s) par des valeurs communes. Ses partisans adressent une double critique aux philosophies « modernes » rangées sous l'étendard du libéralisme. Ils en dénoncent tout d'abord l'universalisme : ils refusent de faire des principes abstraits issus du xviii^e s. (l'individu, la nation, l'État, le droit) le socle de l'unité sociale, même s'ils ont en même temps un profond respect pour les valeurs démocratiques (la liberté, l'égalité des chances, la solidarité). Ils

critiquent ensuite l'individualisme qui conduit, selon eux, à diffuser une vision « atomiste » de la société. Pour les communautariens, la société n'est pas un assemblage d'individus égoïstes. Elle est formée de communautés qui sont des réalités sociologiques incontournables et des creusets dans lesquels se forment des valeurs essentielles à la cohésion sociale. Aussi, les théories qui se contentent de rechercher des règles d'arbitrage des conflits sont incapables de promouvoir une société unie et solidaire. Plus qu'une politique fondée sur la raison, il convient alors de redonner un « horizon moral » à la société contemporaine, en explorant les articulations possibles entre la recherche d'un « bien commun » pour la société (l'adhésion à des valeurs partagées) et le respect de la liberté individuelle.

Au-delà de ces deux sensibilités philosophiques en conflit, on explorera deux grands courants importants qui posent un regard critique sur la pensée libérale moderne. Le premier défend le projet d'une société « multiculturelle ». Ses porte-parole souhaitent voir mieux reconnaître le rôle joué par les identités collectives dans le fonctionnement de la vie sociale. Ils sont certes d'accord avec les prémisses du libéralisme démocratique dont ils reconnaissent toutes les valeurs. Mais ils critiquent les excès de l'individualisme qui poussent à nier l'un des droits essentiels de la personne humaine : le droit au respect des différences. Le second courant réunit tous les auteurs rangés dans le camp du « libertarisme ». Ses partisans ont une confiance absolue dans l'individu considéré comme un être raisonnable et responsable. Ils sont aussi convaincus de la justesse des thèses néo-libérales qui voient dans les règles du marché le fondement de la liberté et de la justice. Ils souhaitent que la société reconnaisse une liberté absolue aux individus et limite de manière tout aussi absolue le rôle de l'État. Ils estiment que les libéraux modérés font fausse route en souhaitant concilier la liberté avec des mesures protégeant l'égalité. Au nom de la justice sociale et de la protection des droits des plus faibles, ces derniers persévèrent, selon les libertariens, dans une voie étatiste qui brime la société.

Section 1

La délibération, le droit et la justice sociale

La théorie démocratique moderne est intimement liée à la réflexion sur le droit. Certes, la « démocratie pure » d'inspiration rousseauiste s'allie difficilement avec l'idée d'un encadrement juridique de la vie politique : selon cette conception, la souveraineté du peuple ayant un caractère inaliénable, il est logique qu'elle s'exprime librement et ne soit pas entravée par des règles légales. Mais depuis le XVIII^e s., la pensée libérale véhicule l'idée que la protection de la liberté dépend de la capacité à ériger des règles qui garantissent les droits de la personne et limitent le pouvoir arbitraire de l'État.

Les droits, le droit et la démocratie

L'idée d'édifier une proclamation des droits pour protéger les individus est ancienne. Elle naît dans l'Angleterre du XVII^e s., en réaction aux dérives absolutistes de la monarchie des Stuart. Mais elle s'épanouit en France et aux États-Unis à la faveur des révolutions du XVIII^e s. Elle ne cessera par la suite de gagner du terrain, au fur et à mesure de l'apparition de nouveaux états-nations, de l'extension des règles démocratiques et, avec la création des Nations Unies, de la diffusion du modèle occidental des « droits de l'homme ».

La première doctrine de « l'État de droit », quant à elle, naît en Allemagne à la fin du XIX^e s., sous l'impulsion de l'école juridique du *Rechtsstaat* qui entend soumettre l'administration du Reich — tout juste unifié — à des règles générales protégeant les libertés des administrés. La doctrine est bientôt transposée en Autriche par Hans Kelsen et en France par Raymond Carré de Malberg au prix d'importantes inflexions. Le premier associe définitivement l'État à une

« personne juridique » à laquelle est liée une hiérarchie de normes. Le second reprend la doctrine pour poser le principe d'assujettissement de l'État et de ses organes à l'ensemble des règles de droit en vigueur. Peu à peu, au cours du XX^e s., se diffuse l'idée que la limitation de l'État par le droit est une condition de la vie démocratique, au même titre que la participation électorale et la délibération parlementaire.

D'une manière générale, l'idée s'impose que la démocratie libérale est liée à la fois à la promotion *du* droit (comme technique garantissant la stabilité des normes et encadrant la vie de l'État) et à la promotion *des* droits (comme ensemble de libertés fondamentales attachées à la personne humaine). Habermas s'inscrit plutôt dans la première tradition. Les philosophes de la justice sociale sont plutôt les héritiers de la seconde.

§1. HABERMAS ET LE NOUVEL ESPACE PUBLIC DÉMOCRATIQUE

Dans la réflexion menée sur la place du droit en démocratie, les écrits récents de Jürgen Habermas (né en 1929) méritent une attention particulière. Le philosophe allemand tente en effet de fonder une nouvelle théorie de l'État de droit qui s'efforce de dépasser les tensions classiques entre les théories de la démocratie directe et les thèses constitutionnalistes. Les premières voient dans l'intervention du peuple le meilleur moyen de réaliser la justice. Elles accordent une confiance absolue dans la volonté générale. Les secondes considèrent que le projet démocratique n'a de chance de se concrétiser que dans le cadre de l'État de droit. Elles estiment que la volonté populaire est capable de nombreux excès et, pour cette raison, doit être encadrée par des procédures stables et impersonnelles. Habermas refuse cette antinomie. Il entend montrer au contraire que la mise en œuvre de l'État de droit favorise l'exercice de la délibération collective et, en conséquence, stimule la participation des citoyens à la démocratie. Dans trois ouvrages, *Droit et démocratie* (1992), *L'intégration républicaine* (1996) et *Après l'état-nation* (1998), il élabore une réflexion nourrie sur le rôle du droit dans la société. Celle-ci propose à la fois une conception « procédurale » de la démocratie qui insiste sur le rôle des

procédures juridiques dans l'espace public et une théorie « délibérative » de la vie politique qui érige la discussion en instrument de la participation civique.

A. Le droit et la démocratie

Le projet de Habermas est original dans sa volonté de redonner au droit une place centrale dans l'édification de la société démocratique, sans jamais le placer au-dessus de la volonté des citoyens.

1. Une double ambition philosophique

Dans son approche de la question démocratique, Habermas affiche une double ambition intellectuelle. Tout d'abord, si l'intellectuel allemand privilégie bien la voie philosophique pour construire une théorie renouvelée de l'État de droit, son travail entend concilier l'approche normative de la démocratie et la théorie sociale. La première dégage des principes généraux (des normes morales ou des règles juridiques) qui alimentent le débat philosophique sur les conditions de légitimité du régime démocratique. La seconde tire de l'observation empirique (en particulier de la sociologie et de l'histoire) un parti pris « réaliste » qui rend le modèle philosophique directement applicable dans la société. L'exercice est difficile. On verra que le projet habermassien n'échappe pas à une certaine forme d'idéalisme. Mais l'ambition est bien là : tantôt Habermas mobilise la force de l'abstraction pour dégager des critères universels et construire une réflexion autonome, valable quel que soit le contexte national et le moment, tantôt il utilise les apports de l'observation concrète des grandes démocraties contemporaines pour éviter de s'enfermer dans une philosophie « hors du temps ».

Ensuite, la démarche de Habermas prend le contre-pied des philosophies de la post-modernité. Elle s'éloigne vigoureusement des théories critiques d'inspiration marxiste de l'École de Francfort (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse) dont Habermas assume pourtant l'héritage jusqu'à la fin des années 1970. Pendant de longues années, le philosophe allemand a en effet jeté un regard critique sur le processus de rationalisation à l'œuvre dans la société moderne. Son travail de « démystification » de l'idéologie du progrès

(fondée selon lui sur le primat de la rationalité technique) le poussait à prôner un réformisme radical (*La Technique et la Science comme idéologie*, 1968). Ses récents travaux dévoilent une attitude philosophique nouvelle, éloignée de la posture critique de ses précédents ouvrages. Habermas souhaite désormais forger une théorie de l'action contribuant au renforcement de l'esprit démocratique. À cet égard, il refuse nettement les « grands récits » idéologiques et mystificateurs qui aspirent à une libération totale de l'individu ou prônent la réalisation d'une société idéale. Pire, la critique radicale de la modernité aboutit inexorablement, selon lui, à une nouvelle forme de conservatisme dès lors qu'elle refuse tout projet. Aux antipodes des philosophes post-modernes, Habermas entend réconcilier raison et démocratie. Non seulement la démocratie constitue pour lui un dessein légitime, malgré ses imperfections et ses limites, mais elle peut être renforcée par la raison.

Habermas revendique à ce titre une triple filiation. Dans la lignée de Hegel, il souscrit à l'idée que l'État constitue une instance universelle capable d'unifier la société politique en dépassant l'individualité égoïste. L'État n'est donc pas fatalement l'ennemi des libertés. Dans la lignée de Kant, Habermas voit dans le droit un instrument capable de protéger la liberté. Il entend également faire plier la politique aux exigences de la morale et a l'ambition de définir les conditions d'une paix perpétuelle entre les nations. Dans la lignée de Rousseau, enfin, il défend la souveraineté du peuple dans son principe. D'une manière générale, Habermas est désormais réconcilié avec la modernité. Il estime qu'il est possible de mettre en œuvre une politique de la raison et renoue ainsi pleinement avec le double héritage de l'*Aufklärung* (les « Lumières » allemandes) et de la Révolution française. Son projet majeur, depuis le début des années 1990, est de forger un nouvel horizon démocratique fondé sur le principe de la délibération et le respect du droit.

2. Droit et citoyenneté

Habermas lève toute ambiguïté sur le rôle qu'il accorde au droit dans l'édification de la société démocratique. Conscient que le constitutionnalisme peut restreindre la démocratie dès lors qu'elle soumet le peuple à des règles strictes, le philosophe allemand rappelle que l'État de droit ne peut s'élever au-dessus des individus. Le droit ne saurait s'ériger en ordre supérieur. Il n'est légitime qu'à une seule condition : les citoyens, qui sont les *bénéficiaires* du droit, doivent aussi en être les *auteurs*. Dans cette perspective, la préservation de

l'autonomie et des libertés individuelles implique que tous les citoyens puissent donner leur opinion sur le contenu des règles et, lorsque cela est nécessaire, intervenir pour les modifier. Autrement dit, le droit n'est pas dissociable du jeu démocratique : il doit être considéré comme une œuvre humaine et ne peut être séparé de la source fondamentale de la légitimité qu'est la volonté instituante des citoyens. Plus avant, l'ordre constitutionnel, dans le monde moderne, doit résulter d'un accord global issu d'une discussion à laquelle tous les citoyens doivent prendre leur part. Il n'est point de droit légitime qui ne soit issu de la délibération collective.

On voit ainsi tout ce qui sépare Habermas du constitutionnalisme positiviste du milieu du xx^e s. qui étudiait le droit de l'État indépendamment de la légitimité démocratique. Pour le philosophe allemand, si le droit est la condition de la démocratie, ce n'est en rien en raison de la supériorité des normes juridiques. C'est simplement parce qu'il est l'instrument le plus adapté pour mettre en place des procédures de formation de l'opinion des citoyens. En d'autres termes, le droit ne vaut que comme technique d'élaboration de la volonté, mais en aucun cas comme une source de légitimité. À cet égard, Habermas est conscient que le primat philosophique qu'il accorde aux citoyens risque de faire ressurgir les deux écueils de la démocratie directe tant décriés par les libéraux : celui du « despotisme de la majorité » qui mène à l'oppression de la minorité ; celui de décisions manifestement excessives qui, tout en étant juridiquement fondées, conduisent à la négation même de la démocratie (comme en Allemagne en 1933 ou en France en 1940). Le philosophe allemand s'en défend et soutient que la volonté démocratique n'est légitime qu'à condition d'être elle-même un processus *rationnel* — et non passionnel — de formation de la volonté générale, ce qu'il appelle la « délibération ». Si l'on voulait résumer sa pensée sur le lien entre droit et démocratie, on devrait ainsi retenir deux idées. Sur le plan de la légitimité démocratique, la communauté des citoyens prime sur l'ordre juridique. Sur le plan de la pratique politique, droit et démocratie ne sont pas dissociables puisque la volonté citoyenne, pour être « raisonnable », doit prendre la forme d'une délibération collective conduite rationnellement selon les procédures juridiques en vigueur.

Le primat accordé à la volonté démocratique sur l'ordre juridique explique l'interprétation que donne Habermas de la séparation des pouvoirs. Pour le philosophe allemand, il n'existe que deux pouvoirs : d'un côté, le pouvoir législatif, responsable de la production des normes, est guidé par la délibération entre tous les citoyens ; de l'autre, le pouvoir administratif, qui regroupe à la fois l'exécutif (chargé d'exécuter les lois) et la justice (chargée de les faire respecter),

doit se borner à appliquer les décisions prises par ceux qui légifèrent. Cette distinction dualiste a le mérite de rappeler la primauté des citoyens sur ceux qui exécutent leur volonté (les gouvernements, les agents administratifs, les juges). Elle néglige cependant le fait que les pouvoirs exécutifs et judiciaires jouent aujourd'hui un rôle déterminant dans la production du droit en démocratie. Le renforcement continu des gouvernements face aux assemblées, le poids des administrations dans l'élaboration des normes ou encore le rôle actif d'interprétation de la loi exercé par les juges constitutionnels sont des évolutions qui mériteraient d'être mieux prises en compte. La question serait alors moins de réfléchir à une hypothétique séparation des pouvoirs que de rechercher les voies permettant d'améliorer l'intervention des citoyens, de réduire l'opacité des procédures et de renforcer les voies de contrôle sur les différents organes participant à la coproduction du droit en démocratie.

Au-delà de la séparation des pouvoirs, la place des citoyens dans la société démocratique justifie, pour Habermas, la reconnaissance d'un système de droits garantissant à tous la liberté et une capacité d'intervention dans l'espace public. Le philosophe allemand distingue à cet égard trois types de droits fondamentaux. Le premier est la liberté individuelle. Celle-ci doit garantir l'autonomie de chaque individu. Elle n'est toutefois pas simplement un droit « privé » protégeant les personnes contre l'État, comme le pensent les libéraux. Elle est aussi un droit « civique » qui doit être garanti dans l'espace public, car pour Habermas, la société *civile* ne saurait être considérée comme distincte de la société *politique*. Le second droit fondamental est le droit à l'égalité de participation de chaque citoyen au processus de formation de l'opinion publique. Il s'agit avant tout d'un droit démocratique. Il rejoint la définition antique de la liberté (dans les cités grecques, les citoyens étaient considérés comme « libres » lorsqu'ils disposaient d'une capacité effective à participer à la vie publique). Enfin, le troisième droit fondamental est l'égalité des chances. Selon Habermas, il est le plus déterminant dans la mesure où il conditionne les deux premiers : il est en effet nécessaire de donner aux plus démunis des chances réelles de s'élever dans la société, si l'on désire protéger les libertés et inciter les citoyens à participer à la vie civique. Sans égalité des chances, la société ne profiterait qu'aux élites sociales et les droits à la liberté et à la participation n'auraient aucune validité. Il est intéressant de noter qu'Habermas ne se prononce pas sur la question des inégalités *matérielles* dans la société, alors même qu'il exprime depuis longtemps une méfiance non dissimulée à l'égard du « capitalisme sans règle ». Cet aspect de l'égalité des chances, on le verra, est au centre de la réflexion des philosophes « libéraux » américains (auxquels Habermas refuse

d'être associé).

B. La démocratie délibérative

Habermas est l'auteur d'une théorie démocratique fondée sur le principe de la discussion. Elle part d'une critique des idées dominantes des XIX^e et XX^e s.

1. Les apories des conceptions libérale et républicaine de la démocratie

La théorie habermassienne de la démocratie délibérative souhaite dépasser les deux modèles philosophiques qui n'ont cessé d'être opposés l'un à l'autre depuis les révolutions américaine et française : le « libéralisme » d'un côté (au sens classique du terme, non pas au sens américain), le « républicanisme civique » de l'autre.

Pour les penseurs libéraux, les individus mènent dans la société une vie privée. Ils y ont des « libertés individuelles » qui ne se confondent pas avec les « droits civiques » (qui concernent leur implication dans la vie publique). La priorité de la démocratie est de protéger ces libertés contre les empiétements du pouvoir. La société est donc une entité séparée de l'État. Les penseurs libéraux défendent également une conception pluraliste de la vie sociale. Ils affirment que le monde est marqué par la diversité des intérêts, des communautés, des opinions et des religions. Ils proclament que chaque individu ou chaque groupe dispose d'un droit imprescriptible à s'exprimer librement. Ils condamnent toutes les doctrines monistes qui souhaitent soumettre la société à une seule règle ou à un seul intérêt. Les libéraux sont aussi traditionnellement méfiants à l'égard de la démocratie *directe* qui est, selon eux, la source de nombreux excès. Certes, depuis la seconde moitié du XIX^e s., ils revendiquent l'héritage révolutionnaire et défendent l'idée démocratique. Mais ils dénoncent les abus qui peuvent être commis au nom de la souveraineté du peuple, que ce soit par un chef charismatique, par un parti ou par une assemblée. Aussi, ils affichent en général une préférence pour une conception « étroite » de la démocratie qui plaide à la fois pour l'égalité des chances et pour la délégation de la réalité du pouvoir à une élite méritante (représentants élus, hauts fonctionnaires ou élites économiques).

D'une manière générale, les libéraux considèrent que la justice découle avant tout de deux choses : la limitation des pouvoirs et la protection des droits individuels. Ils défendent deux grands principes pour limiter le pouvoir dans l'espace public : le pluralisme institutionnel et le contrôle des gouvernants. Dans le domaine des droits, ils donnent la priorité à la vie privée : ils souhaitent, en particulier, la reconnaissance des « droits de l'homme » avant celle des « droits démocratiques » (dans le vocabulaire de Habermas, les premiers désignent les droits *pré-politiques*, c'est-à-dire les droits que peut revendiquer toute personne en tant qu'être humain, les seconds désignent les droits *politiques*, c'est-à-dire les droits du citoyen). Enfin, la méfiance des libéraux à l'égard de la démocratie populaire d'une part, leur volonté de contrôler les gouvernants d'autre part, les poussent logiquement à défendre avec force les principes du constitutionnalisme : depuis le XVIII^e s., ils sont aux avant-postes du combat pour soumettre la vie publique à l'autorité de la loi.

De son côté, le républicanisme prend sa source dans la Révolution française. Il s'appuie sur la conception rousseauiste de la souveraineté populaire. Le souci de ses partisans n'est pas seulement de protéger les libertés privées contre les excès de ceux qui gouvernent, mais de promouvoir des libertés « politiques » qui permettent aux citoyens de peser sur la conduite du pouvoir. La vision républicaine repose ainsi sur une conception large de la participation. Elle s'oppose à toute forme d'élitisme et conçoit les élus comme des mandataires *directs* des volontés exprimées par le peuple. Elle considère d'une manière générale que la participation la plus large est légitime dans la mesure où aucun groupe particulier ou aucun individu ne peut s'attribuer la souveraineté au nom de la communauté tout entière. Toutefois, Habermas reconnaît que le modèle républicain a évolué dans le temps. S'il prônait au XIX^e s. la réalisation de la démocratie politique (par le renforcement des droits du citoyen), il est de plus en plus associé, au XX^e s., au développement de l'état-providence et à la promotion de la démocratie sociale (par la reconnaissance de droits touchant le statut économique et social des individus et des groupes). Dans l'ordre politique, le modèle républicain s'est longtemps appuyé sur l'idée de la démocratie directe. Au XX^e s., deux conceptions se sont distinguées : la première, modérée, fait confiance aux assemblées parlementaires librement désignées par le suffrage universel ; la seconde, plus radicale, fait le choix de soutenir des partis populaires en lutte contre la domination de la classe la plus aisée, la bourgeoisie.

Pour Habermas, ces deux modèles alternatifs de la démocratie ont montré leurs limites. Les partisans du modèle républicain ont fait remarquer que le paradigme libéral, dans sa volonté de défendre les droits privés des individus,

néglige la question des inégalités sociales. Il fait excessivement confiance aux mécanismes du marché et accorde une valeur trop absolue à la responsabilité humaine. Selon Habermas, de surcroît, la société de marché ne maintient pas « naturellement » les conditions de pluralisme. Elle peut même conduire à la concentration des pouvoirs et à la limitation de la liberté individuelle si elle n'est pas encadrée par des règles. À la puissance de l'État, la « libre confrontation des intérêts » peut substituer la puissance d'une oligarchie d'intérêts privés. Elle peut donc produire de nouvelles inégalités, non pas entre l'État et la société, mais au sein même de la société.

De leur côté, les libéraux rappellent que la confiance dans le suffrage populaire a souvent conduit à des injustices flagrantes. Elle a pu mener à la tyrannie de la majorité, là où les droits des minorités n'ont pas été suffisamment défendus. Selon les libéraux, en effet, la propension du républicanisme égalitaire à définir « l'intérêt général » de façon abstraite et à imposer une conception unanimiste du peuple constitue une menace pour la diversité sociale et le pluralisme des opinions. Dans sa version moderne, le modèle républicain, caractérisé par l'essor de l'état-providence, a conduit à la construction d'un État « paternaliste » qui a anéanti la responsabilité humaine au nom de la solidarité. Enfin, les libéraux ne cessent de rappeler que, contrairement au mythe rousseauiste, la volonté générale peut « mal faire ». Elle a pu conduire à des décisions autoritaires et, dans certains contextes de crise, à la fin de la démocratie. Le mythe de la souveraineté populaire a même mené, dans la version du marxisme-léninisme, à l'État totalitaire.

2. La démocratie procédurale et l'épreuve de la discussion

Face aux deux paradigmes dominants, la thèse de la démocratie procédurale formulée par Habermas propose une « troisième voie » qui, sur le plan philosophique, tente de réconcilier des ambitions perçues jusque-là comme contradictoires. Le « procéduralisme » consiste à réorganiser la vie démocratique autour d'institutions et de règles suffisamment stables pour permettre la participation raisonnée de tous les citoyens à la décision publique. Il ne s'agit pas de restaurer une conception classique de l'État de droit comme autolimitation du pouvoir, mais d'aller plus loin en recherchant les procédures permettant une participation démocratique véritable. En d'autres termes, Habermas souhaite réconcilier l'exercice de la souveraineté populaire avec l'exigence constitutionnaliste d'une démocratie encadrée par le droit. Dans cette

perspective, les « droits du citoyen » issus de la souveraineté populaire (les droits *dans* l'État) ne s'opposent pas aux « droits de l'individu » que protègent les constitutions (les droits *contre* l'État). Bien au contraire, ils sont à la fois indissociables et complémentaires.

La démocratie procédurale de Habermas repose, sur le plan éthique, sur le « principe de discussion ». Au centre de son projet philosophique figure en effet l'exigence du dialogue entre les êtres humains, au point que son analyse est désormais présentée comme une « théorie délibérative » de la démocratie. L'idée d'une vie politique fondée sur l'échange permanent des opinions s'inscrit dans la continuité de ses écrits antérieurs sur la « raison communicationnelle » (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981 ; *Morale et communication*, 1986). Le dialogue entre citoyens est présenté par Habermas comme le cœur même de l'activité politique. Il est une mise à l'épreuve de la raison par la discussion. Ainsi, la raison universelle n'existe-t-elle pas comme une donnée *a priori* de l'existence : elle émerge des interactions entre les êtres. Elle se forge dans l'expérience intersubjective. Elle apparaît lorsque les individus parviennent, grâce à la délibération, à dépasser leurs horizons particuliers et à accéder au stade de « l'intercompréhension ».

À cet égard, pour le philosophe allemand, les procédures de l'État de droit n'ont de sens que si elles renforcent réellement la pratique permanente du débat dans la société. Plus que cela, elles n'ont de valeur que si elles résultent elles-mêmes d'une délibération politique du peuple. Elles ne doivent en aucun cas être imposées une fois pour toutes par une autorité supérieure. Autrement dit, si la démocratie procédurale doit être défendue, c'est parce que le droit peut garantir la délibération et favoriser ainsi la réalisation d'accords collectifs entre citoyens. Loin de ses textes critiques d'inspiration marxiste des années 1960-1970, le philosophe allemand fait reposer son projet sur le vieux rêve des Lumières, en particulier de Kant, d'associer la raison du droit à la détermination d'une société juste et émancipée.

S'il est favorable à l'expérience de l'État de droit, Habermas ne se pose toutefois pas en spécialiste de droit constitutionnel. Il ne se prononce pas, notamment, sur les techniques et les règles concrètes qui pourraient permettre la mise en œuvre d'une véritable discussion dans la société contemporaine. Comme philosophe, il se limite à poser les principes d'une société politique « juste » : la défense de la souveraineté du peuple, la protection des libertés individuelles, le droit de défendre librement ses opinions, le droit de concourir à la délibération dans l'espace public, l'égalité des chances et le pluralisme. Les arguments ont leur force. Mais on ne voit pas toujours bien l'opérationnalité du projet. Certes,

la délibération apparaît comme l'une des conditions essentielles de la vie démocratique. Mais peut-elle être envisagée, ainsi que l'entend Habermas, comme une communication rationnelle étendue à l'ensemble de la société et fondée sur la confrontation libre et pacifique des arguments ? L'épreuve de la discussion implique, selon lui, l'utilisation de catégories de pensée et de jugements partagés par l'ensemble de la société. Elle suppose que tous les citoyens s'expriment dans une langue commune. Elle s'appuie sur la vision d'un citoyen éclairé, rationnel, actif, impliqué dans la vie publique et engagé dans un vaste dialogue avec le reste de la société. Elle présume à cet égard que les individus sont capables de dépasser leurs intérêts particuliers et de se mobiliser autour d'arguments raisonnés. Elle suppose enfin l'existence d'un espace public démocratique et ouvert, où la libre confrontation des opinions individuelles serait guidée par la force du meilleur argument. D'une manière générale, elle implique l'existence d'une raison universelle en politique. Plusieurs critiques ont souligné le caractère idéaliste du projet habermassien qui semble ignorer deux éléments essentiels de la réalité de l'espace démocratique : d'une part, tous les citoyens n'ont pas la même capacité à exprimer des opinions selon leur position dans la hiérarchie sociale ; d'autre part, la délibération dans l'espace public contemporain n'est pas aussi libre qu'on l'imagine, car elle est soumise à l'influence de quelques puissants acteurs (médias, instituts de sondage, *think tanks*, partis, syndicats et groupes de pression, etc.) qui jouent un rôle essentiel dans la production et le contrôle des idées.

C. Le dépassement de l'État-nation

Jürgen Habermas ne se contente pas de proposer un nouveau modèle de la démocratie citoyenne. Son analyse de l'évolution des sociétés modernes l'incite à repenser plus largement les rapports politiques nationaux et internationaux. Elle réinterroge à cet égard les deux grandes notions sur lesquelles se sont forgées les démocraties modernes : l'État et la nation.

1. Le « patriotisme constitutionnel »

Au cours du XIX^e s., le « décollage démocratique » s'est opéré dans le cadre

d'États nationaux, de telle manière que la nation, l'État et la démocratie ont semblé, par la suite, définitivement liés. Depuis plus d'un siècle, en effet, l'allégeance à la nation a pris le pas sur les appartenances régionales et communautaires. L'exercice de la citoyenneté dépend de l'appartenance à la communauté nationale (la nation est définie en France comme la « communauté des citoyens »). C'est aussi par le sentiment national que s'opère, d'une manière générale, l'intégration de l'individu dans la société. Quant à l'État, il est conçu, depuis les révolutions française et américaine, comme l'incarnation de la nation, comme sa personnification juridique à l'intérieur et à l'extérieur du pays (d'où le terme « état-nation »). Les temps récents ont montré, selon Habermas, que toutes ces liaisons étaient devenues fort ambiguës et que la nation ne pouvait plus apparaître de façon systématique comme le principe unificateur de l'État. Si la démocratie s'est bien forgée par « l'arrimage » de l'État et de la nation aux XIX^e et XX^e s., on assiste depuis quelques années à leur « découplage », ce qui implique de repenser en profondeur la définition de la citoyenneté.

La dissociation de l'État et de la nation est provoquée, selon Habermas, par plusieurs évolutions de la fin du XX^e s. Elle est liée tout d'abord à la faiblesse de l'idée de nation qui n'a pas réussi à dissoudre les identités culturelles (territoriales, linguistiques, ethniques, religieuses) présentes dans les sociétés modernes. On doit se rendre à l'évidence : les processus de « nationalisation » des sociétés démocratiques ne sont pas arrivés à leur terme. La plupart de ces sociétés, à commencer par les États-Unis, sont bien des entités « multiculturelles ». Dans ces circonstances, toute tentative de définir de façon équitable les droits des citoyens ne peut ignorer la diversité des communautés infranationales. Ensuite, la « mondialisation » (l'internationalisation des échanges et des communications, l'intensification des migrations transnationales, la réorganisation institutionnelle des États au niveau supranational) tend à affaiblir les frontières nationales et à dissoudre le lien d'allégeance prioritaire qui reliait autrefois chaque citoyen à « sa » nation. Enfin, selon Habermas, la reconnaissance universelle des droits de l'homme et du citoyen fait que ceux-ci ne peuvent plus s'exprimer exclusivement dans le cadre de projets « nationaux ». Leur approfondissement implique désormais une réflexion à l'échelle mondiale.

Si la position du philosophe allemand est justifiée par ses observations des changements en cours dans le monde, elle s'explique aussi par son engagement personnel dans les débats qui se sont multipliés en Allemagne depuis le milieu des années 1980. Son implication dans la « querelle des historiens » (controverse sur les causes ayant conduit, dans l'entre-deux-guerres, à la montée du national-

socialisme), dans les discussions sur la réunification de l'Allemagne ou encore sur la réforme du code de la nationalité, l'a conduit à participer à de nombreuses polémiques sur la réhabilitation de l'idée nationale en Allemagne. Alors que divers intellectuels ont exprimé leur souhait de rétablir l'idée ancienne de « nation allemande » en l'expurgeant des atrocités commises en son nom sous le régime nazi, Habermas considère qu'il est impossible d'effacer ainsi la mémoire du génocide et, par conséquent, de construire une société allemande par référence au passé national. Pour cette raison, au cours des deux décennies de débat, le philosophe allemand s'est employé à forger un projet d'intégration politique s'appuyant non plus sur une revendication historique et identitaire, mais sur des principes universalistes dégagés par la raison — qui, rappelons-le, émerge de la discussion. Son dessein est de réaliser l'union de la communauté politique autour de quelques valeurs fondamentales. De cette manière, il entend définitivement dépasser tous les projets particularistes qui, à force de glorifier des consciences politiques « nationales » fondées sur la culture ou l'ethnie, font germer des nationalismes belliqueux. Ainsi peut-on souhaiter voir émerger, selon le philosophe allemand, une conception « post-nationale » de la vie démocratique.

Dans le prolongement de ces idées, Habermas imagine une nouvelle conception de la citoyenneté fondée strictement sur l'attachement aux droits de l'homme et du citoyen. Le « patriotisme constitutionnel » qu'il appelle de ses vœux a ceci d'original qu'il fait reposer l'adhésion politique du citoyen sur le ralliement à des principes abstraits. La citoyenneté est définie par l'attachement aux valeurs et aux règles de l'État de droit démocratique et non plus, comme dans le patriotisme national, à une communauté sentimentale. Une telle vue ne cherche pas à nier l'existence des traditions, des coutumes ou des cultures. Celles-ci existent et participent à la construction d'identités collectives indispensables à la vie en communauté. Mais il n'est plus nécessaire, selon Habermas, que les identités soient fédérées ou fusionnées en une nation dont l'homogénéité culturelle est toujours discutable et souvent contestée. En d'autres termes, il n'est plus nécessaire de chercher à unir la communauté « politique » (celle qui fonde la citoyenneté) et la communauté « culturelle » (celle qui fonde l'identité) dans une entité « nationale ». Il y a même un danger à penser la citoyenneté en termes d'identité. La solution la plus raisonnable consiste à dissocier clairement le niveau de l'intégration politique des « citoyens » et le niveau de l'intégration culturelle des « individus ». Selon Habermas, la diversité des cultures dans un même pays doit être reconnue, car elle peut parfaitement coexister avec une « communauté juridique » formée par tous les citoyens

adhérant aux grandes valeurs démocratiques. Enfin, cette communauté des citoyens est forcément plus ouverte qu'hier puisqu'elle est fondée non pas sur l'histoire, mais sur la volonté de chacun de vivre ensemble selon des règles collectives et une « culture politique partagée ».

Le patriotisme constitutionnel prend directement appui, on le voit, sur le modèle procédural de la démocratie. La citoyenneté doit s'appuyer, selon Habermas, sur des droits et libertés qui permettent aux individus de s'impliquer véritablement dans la vie politique. Le projet d'Habermas semble donc bien cohérent. Certains intellectuels ont pu s'interroger, toutefois, sur deux de ses aspects. Si la philosophie habermassienne entend contester le modèle particulariste de la nation, en quoi se distingue-t-elle de la tradition de l'internationalisme ? Qu'entend-elle alors par « patrie » ? Le philosophe allemand a cherché à répondre à ces deux questions dans plusieurs articles. Il a souligné tout d'abord la différence essentielle qui sépare son projet des doctrines internationalistes : selon lui, la vie démocratique, pour inciter les citoyens à participer, doit prendre forme dans un contexte politique et institutionnel organisé, visible et accessible à tous ; or, ces conditions n'ont aucune chance d'être actuellement réunies à l'échelle mondiale compte tenu des écarts importants qui séparent les pays dans la marche vers la reconnaissance des droits de l'homme et du citoyen. Ensuite, la patrie désigne pour lui la société post-nationale fondée sur le droit et la politique. Elle était identifiée hier à la communauté nationale ; elle s'élargit aujourd'hui à des ensembles multinationaux (l'Union européenne est pour Habermas l'exemple emblématique de l'approfondissement d'un projet démocratique exercé dans un cadre post-national). Habermas n'exclut pas, à l'avenir, l'imbrication des différents ordres constitutionnels dans un vaste mouvement d'internationalisation des sociétés démocratiques.

Le modèle habermassien de l'État post-national renouvelle indiscutablement la réflexion philosophique sur la place du droit en démocratie. Il a également pour mérite de tenter de dépasser le simple constat de la « crise » du modèle de l'état-nation et d'apporter des réponses résolument innovantes. Il laisse néanmoins en suspend un certain nombre de questions. Outre la tentation mal dissimulée de Habermas d'identifier un mouvement historique des sociétés démocratiques vers une nouvelle « modernité politique » (qui ressemble étonnamment à son projet de démocratie délibérative), on peut s'interroger sur sa volonté affichée de construire un ordre politique constitutionnel qui, tout en prônant l'adhésion indéfectible aux valeurs démocratiques et un engagement « patriotique » des citoyens, n'impliquerait aucun mouvement d'intégration

sociale et culturelle. On peut s'interroger plus largement sur un nouveau modèle d'intégration démocratique qui reposerait sur une frontière établie entre le droit, la politique et la citoyenneté d'un côté, la culture, la société et l'identité de l'autre. Le risque est ici de considérer, à force d'abstraction philosophique, que l'approfondissement du lien politique puisse se passer d'un modèle d'intégration sociale.

2. Vers un ordre juridique post-national ?

Pour Habermas, la mondialisation des échanges et le renforcement du multiculturalisme posent aujourd'hui des défis insurmontables à l'état-nation. Sur le plan interne, celui-ci ne parvient plus à assurer l'intégration politique des communautés qu'il était autrefois parvenu à souder dans l'élan démocratique. Sur le plan externe, il voit ses frontières se dématérialiser sous le coup de l'intensification des échanges économiques et culturels. Le retour au principe national n'étant pas souhaitable, il convient donc, selon Habermas, de repenser les conditions d'organisation du système juridique international.

La société multiculturelle ne constitue pas une menace pour la vie démocratique. Elle marque simplement le déclin inéluctable de l'idée nationale. Elle montre que la nation n'est plus le creuset de l'intégration culturelle. L'internationalisation de l'économie, en revanche, représente un danger réel pour les droits et libertés des individus. Habermas ne dénonce pas le capitalisme comme mode de production, mais il redoute les effets destructeurs d'un libéralisme économique incontrôlé. La logique du profit vient souvent contrarier, en effet, les préoccupations morales sur lesquelles s'organise la vie sociale (celles-ci aspirent au respect des droits fondamentaux et au développement de la solidarité). Dans *L'intégration républicaine*, le philosophe entrevoit deux itinéraires pour répondre aux enjeux du nouveau monde globalisé.

Le premier est la constitution d'espaces publics régionaux. Sur cette voie, les Européens ont pris un temps d'avance. Le processus d'unification européenne engagé dans les années 1950-1960 constitue en effet une formidable opportunité pour réorganiser la vie juridique contemporaine. Au moment où l'intégration du marché communautaire est presque réalisée, il s'agit désormais de bâtir un ordre juridique européen qui pourrait mener à terme à la formation d'un nouvel État de droit. Habermas souhaite la création d'une constitution européenne, la mise en place d'institutions fédérales, la reconnaissance d'une nouvelle citoyenneté et la réorganisation de la société civile à l'échelon supranational. La marche vers la

formation d'un État de droit européen semble bien engagée puisque l'ensemble des États concernés sont déjà des démocraties respectueuses des droits de l'homme. Habermas souligne que son projet n'a pas pour ambition de reproduire le modèle de l'état-nation au niveau européen. Il ne milite pas pour l'intégration culturelle des peuples engagés dans le processus d'unification politique et économique. Il défend encore moins une définition ethnique de la nation européenne. Ce serait là une voie totalement irréaliste, compte tenu de la forte diversité des cultures au sein de l'Union.

En revanche, Habermas appuie la création d'une communauté juridique européenne qui partagerait une même « culture politique » démocratique et libérale. Une telle communauté a peu de chance d'émerger si elle repose exclusivement sur l'intégration juridique des systèmes nationaux. Elle doit mobiliser l'ensemble des forces sociales organisées (partis politiques, groupes d'intérêts, mouvements civiques, organisations non gouvernementales, syndicats et professions). La réorganisation de la société civile est, en effet, la condition essentielle pour que se forme un « espace public européen », c'est-à-dire un espace de délibération soumettant systématiquement l'ensemble des opinions et des arguments au principe de discussion. C'est à cette condition que pourra prendre forme une conscience européenne, clé de voûte d'une citoyenneté affranchie des anciennes appartenances nationales.

La seconde réponse aux enjeux de la mondialisation est la réorganisation du système politique international. Contrairement à l'Europe, les institutions internationales éprouvent beaucoup de mal, selon Habermas, à s'engager sur la voie d'une solution démocratique « post-nationale ». Les obstacles sont nombreux dans la mesure où la vie politique internationale est soumise à un principe forgé au cours des siècles précédents : la souveraineté étatique. Aussi, malgré l'émergence d'un droit international balbutiant, les relations internationales continuent de s'appuyer sur le principe d'équilibre des puissances, loin des règles et des procédures démocratiques. Elles suivent toujours la logique des rapports de force. Il conviendrait, selon le philosophe allemand, d'y substituer désormais la logique du droit. Habermas est conscient de la difficulté d'énoncer des principes moraux universels susceptibles de servir de fondement à un nouvel ordre juridique international. Il envisage néanmoins la possibilité de limiter le principe de souveraineté étatique par la mise en place d'un « droit cosmopolite » qui imposerait le respect des principes démocratiques et des droits de l'homme. Dans une perspective ancrée à la fois dans le constitutionalisme libéral et dans la tradition kantienne, il souhaite ainsi encadrer l'action des États sur la scène internationale en les soumettant au respect d'un

corps de règles communes.

Le nouvel ordre juridique imaginé par Habermas doit permettre de poursuivre trois objectifs principaux. Il doit tout d'abord améliorer la stabilité des relations inter-étatiques en posant des règles du jeu stables et contraignantes. Il limiterait ainsi les jeux de puissance et, en cas de conflit, favoriserait la réalisation d'arbitrages. Il doit protéger ensuite les droits de l'homme, en particulier lorsque la violation de ces droits est le fait d'un État contre ses propres citoyens. Il doit permettre à cet égard de contraindre un gouvernement à changer de politique lorsque celle-ci est manifestement attentatoire aux libertés fondamentales. Il doit enfin avoir une portée universelle et contribuer à la diffusion des principes démocratiques à l'ensemble des pays qui, aujourd'hui encore, bafouent ouvertement les droits de l'homme. L'objectif est ambitieux : il ne s'agit pas moins d'étendre les règles de la démocratie au système politique international.

À cet égard, pour espérer être efficace, le nouvel ordre juridique doit envisager de protéger les droits des individus *avant* ceux des États et des communautés nationales. Autrement dit, Habermas invite à privilégier le « droit des gens » sur le « droit des peuples ». Pour engager une mutation d'une telle ampleur, il apparaît nécessaire d'encourager l'adoption d'une Charte internationale des droits, de mettre en place une cour de justice internationale (dont les avis auraient force de droit), de transformer l'Organisation des Nations unies (ONU) en instance parlementaire dont l'autorité primerait sur celle des États, d'envisager enfin le recours à la force comme moyen de faire appliquer les lois internationales. Ce faisant, Habermas justifie le « droit d'ingérence » dans les affaires internes des États lorsque les droits et les libertés y sont assurément bafoués. Il approuve ainsi l'intervention militaire de l'ONU dans la première guerre du Golfe (1990-1991) et celle de l'OTAN en ex-Yougoslavie (1999). Il y voit là une première affirmation de la suprématie du droit international en formation, imposant le respect des droits de l'homme. Une telle lecture des événements réactualise le projet kantien d'une paix internationale établie sur la morale et le droit (voir [chapitre 5](#)).

Au total, la réflexion de Jürgen Habermas s'inscrit dans une tradition philosophique européenne qui accorde à l'État un rôle moteur dans la construction de la société démocratique. Certes, il entreprend de dépasser les cadres nationaux qui, selon lui, sont les lieux d'un investissement affectif contraire à une politique guidée par la raison. Mais dans le droit fil de l'hégélianisme, il cherche les moyens de concilier la sphère publique (chargée d'organiser la société) et la sphère privée (où s'exercent les droits de l'individu). L'État et l'individu ne s'opposent pas : ils se complètent. Le respect des droits,

la promotion de la citoyenneté et la mise en place d'une politique rationnelle guidée par les valeurs démocratiques doivent permettre la réalisation d'un « bien commun ». Cette ambition justifie la contrainte étatique : dans le schéma habermassien, les gouvernements ont pour devoir d'intervenir activement pour défendre et promouvoir, partout où cela est possible, les valeurs démocratiques. Habermas apparaît en ce sens fort éloigné de la tradition libérale anglo-saxonne soucieuse de défendre l'autonomie privée contre les ingérences de la puissance publique.

§ 2. LA JUSTICE SOCIALE COMME HORIZON DÉMOCRATIQUE

C'est aux États-Unis que la réflexion sur les valeurs de la démocratie connaît depuis trente ans un important renouvellement. La philosophie politique américaine tire sa force actuelle de son attitude modérée et pragmatique. Elle ne conteste pas les fondements de la société libérale. Elle veut simplement l'aménager, afin de modérer ses effets les plus négatifs, en particulier le maintien d'inégalités sociales. D'une part, elle ne met pas en cause les règles du marché dans le fonctionnement de la vie économique. D'autre part, elle n'oppose pas égalité et liberté : là où dans le droit sillon de la Révolution française, la réflexion politique en France voit dans la liberté et l'égalité deux valeurs contradictoires qu'il s'agit de concilier, la philosophie américaine de la fin du xx^e siècle voit dans le principe d'égalité un aménagement possible de la liberté. Le principe de « justice » et à travers lui, l'idée « d'équité », constituent la pierre angulaire sur laquelle est bâtie une réflexion sur l'équilibre des droits et la recherche d'une liberté collectivement partagée.

Pragmatisme, justice et équité

La philosophie politique américaine est dominée par une sensibilité dite « pragmatique » dont l'ambition est de renoncer aux grands projets idéologiques, aux théories de l'Histoire, aux « explications totales », pour se consacrer à une réflexion sur les conditions de l'action. Le pragmatisme est un héritage de la

pensée libérale du XVIII^e s. (qui s'est construite en opposition à la pensée spéculative d'inspiration chrétienne). Mais il est particulièrement en vogue aux États-Unis depuis la fin du XIX^e s. — il était alors porté par d'illustres philosophes comme Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) et John Dewey (1859-1952). Le philosophe Richard Rorty (né en 1931) en est le principal théoricien depuis les années 1970 (*L'espoir au lieu du savoir*, 1995). La pensée pragmatique considère que les normes, les idées et les savoirs n'ont de véritable intérêt que par les effets qu'ils peuvent produire sur la réalité sociale. Elle estime qu'une idée est vraie si elle est utile ou féconde. Dans cet esprit, les philosophes américains n'entendent pas alimenter la coupure entre le champ de la réflexion et celui de l'action politique. Ils ne souhaitent pas non plus s'enfermer dans une posture de la dénonciation comme ont pu le faire les intellectuels français d'après-guerre (Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Foucault, Deleuze, Castoriadis, Lefort, etc.). Bien au contraire, ils ont l'ambition de s'attaquer directement aux problèmes qui traversent la société contemporaine et ainsi inspirer les débats politiques de leur temps.

La pensée politique américaine est également marquée, depuis les années 1970, par un retour en force des philosophies morales. Celles-ci sont loin de se cantonner à des sujets classiques de la réflexion politique (la démocratie, le pouvoir, la citoyenneté, les droits de l'homme, etc.). Elles posent simplement comme hypothèse générale que les actions humaines sont indissociables des valeurs et des croyances qui les portent. Elles s'interrogent sur les connaissances et les traditions léguées par les religions, les mythes, les cultures, les normes sociales, les opinions philosophiques, les œuvres littéraires, etc. Elles ont un caractère moral dans la mesure où elles n'hésitent pas à replacer les questions du « juste » et du « bien » au centre de la réflexion sur l'individu et la société. C'est à la suite de l'ouvrage majeur publié par John Rawls en 1971, *Théorie de la justice*, qu'un nombre croissant d'auteurs redécouvrent l'intérêt de poser les conditions d'une société « juste ». Beaucoup, parmi eux, s'intéressent à l'organisation sociale et, à ce titre, ne peuvent faire l'économie d'une réflexion critique sur la démocratie et les droits.

Les « théories de la justice » inspirées par la philosophie rawlsienne s'intéressent prioritairement à la question des inégalités sociales. Elles mènent une réflexion sur les « droits » des individus. Elles se différencient nettement, cependant, des questions classiques examinées par la philosophie du droit. Elles ne tentent ni d'approfondir la réflexion sur le droit naturel (i.e. l'ensemble des principes immuables attachés à la nature humaine) ni celle sur les droits civiques (i.e. les droits des citoyens face au pouvoir). Pour les philosophes de la justice,

les droits ne sont jamais définitivement ancrés dans la société : il n'y a pas de droits *absolus* posés *a priori* ; il n'y a que des droits *relatifs* résultant d'une conciliation entre toutes les opinions en présence. La réflexion sur la justice doit donc refuser toutes les certitudes morales, les fausses évidences, les règles indiscutables, les opinions fondées sur la foi ou les sentiments. Elle doit être essentiellement pragmatique : son objet est de savoir dans quelles conditions une norme peut être reconnue comme valide aux yeux de tous. L'important n'est pas de savoir si cette norme est « vraie » ou « fausse », « bonne » ou « mauvaise », « légitime » ou « illégitime », mais si elle est adaptée à la société dans laquelle elle est appliquée.

Malgré cette réserve de principe à l'égard des jugements universels, tous les philosophes de la justice soutiennent les principes de la démocratie libérale. Ils admettent l'idée qu'il existe un certain nombre de valeurs fondamentales comme la liberté, la dignité ou l'égalité des chances. Ils défendent aussi l'autorité du droit : celui-ci est la meilleure technique d'organisation des rapports sociaux dans la mesure où il permet la résolution pacifique des différends. Ils considèrent enfin qu'une redistribution limitée des richesses est nécessaire, afin que tous les hommes conservent leur dignité et vivent dans des conditions moralement acceptables. Ils refusent néanmoins toute action autoritaire qui viserait à imposer une stricte égalité entre les individus. Pour eux, la justice résulte d'un juste équilibre entre l'aspiration à la liberté et la recherche de l'égalité. Certes, l'égalité des conditions est un idéal vers lequel la société démocratique doit tendre. Mais une telle égalité, estiment-ils, est impossible à réaliser dans les faits, à la fois pour des raisons morales (les politiques égalitaristes — comme le socialisme — ont toujours porté atteinte à la liberté des individus) et pour des raisons pragmatiques (les inégalités ont toujours été présentes dans le fonctionnement de la vie sociale). Ils plaident pour un parti pris « réaliste » qui implique d'accepter un certain nombre d'inégalités dans la société. Dès lors, le rôle de la réflexion philosophique est de distinguer, d'un côté, les inégalités qui peuvent être tolérées et, de l'autre, celles qui sont « moralement inacceptables » au regard des grands principes démocratiques et libéraux.

Le débat sur la justice est animé par des auteurs de sensibilité « libérale » (on nomme ainsi aux États-Unis les intellectuels qui, tout en acceptant la société de marché, se mobilisent pour que les droits des plus faibles soient protégés, contrairement aux « néo-libéraux » ou aux « libertariens » qui refusent catégoriquement toute entrave aux règles du marché). Ils se retrouvent autour de trois objectifs : protéger la liberté individuelle ; lutter contre l'accroissement des inégalités de situation ; enfin, promouvoir l'égalité des chances et permettre à

tous les individus, sans exception, d'atteindre les positions les plus élevées dans la société. La philosophie rawlsienne a ouvert la voie. Elle a néanmoins soulevé des nombreuses critiques chez des intellectuels (comme Ronald Dworkin, Michael Walzer ou Amartya Sen) qui estiment qu'aucune théorie de la justice ne peut se cantonner aux droits formels de l'individu et ignorer la spécificité des besoins ou des valeurs de ceux à qui elle s'applique.

A. John Rawls, les droits et la justice distributive

John Rawls (1921-2002) est la figure centrale de la philosophie libérale de la fin du xx^e s. Dès sa parution, sa *Théorie de la justice* a suscité admiration ou rejet, et rouvert le débat sur la place des droits dans la société libérale. Rawls propose un cadre de réflexion théorique qui tente de dépasser l'antinomie classique entre l'égalité et la liberté. Le succès de son œuvre tient pour une grande part à sa volonté de trouver une voie politique moyenne, proche de la social-démocratie, s'opposant à la fois aux excès du « libéralisme sauvage » et aux dérives du « socialisme autoritaire ». La meilleure façon d'améliorer le sort des individus, pour lui, est celle du réformisme.

La « justice distributive » rawlsienne poursuit un objectif social : elle a pour visée de mieux répartir les richesses afin d'aider les plus défavorisés. Elle se veut toutefois réaliste dans la mesure où elle refuse de céder à l'illusion révolutionnaire d'une société parfaitement égalitaire. Elle soutient que l'acceptation de certaines inégalités est le seul moyen de réfléchir à la façon de lutter contre les injustices. Pour Rawls, en effet, la justice ne consiste pas à instaurer une égalité arithmétique entre les êtres humains (comme le prône l'utopie marxiste). Elle suppose de rechercher une « équité » (*fairness*) selon des règles qui restent à définir. L'équité se différencie de l'égalité en ce qu'elle ne cherche pas à effacer les différences entre les hommes, ne tente pas de niveler les modes de vie et, par conséquent, ne met pas en cause la liberté. La quête de l'équité implique de rechercher les principes permettant de déterminer le seuil à partir duquel certaines inégalités, considérées jusque-là comme acceptables, deviennent des « injustices » qui doivent être corrigées.

1. Le voile d'ignorance et la définition des principes de justice

La conception rawlsienne de la justice prend le contre-pied de la philosophie utilitariste. Développé dans l'Angleterre du XIX^e s., mais aussi très influent aux États-Unis depuis plus d'un siècle, l'utilitarisme défend l'idée que l'organisation de la vie sociale doit favoriser la recherche du « bien-être » et du « bonheur » du plus grand nombre. Dans cette perspective, la société est considérée comme juste lorsqu'elle parvient à améliorer le sort de l'ensemble des citoyens. L'utilitarisme s'est très tôt arrimé au libéralisme pour considérer que le bonheur *commun* émerge naturellement des bonheurs *individuels*. Pour les philosophes utilitaristes, c'est en effet en donnant à chaque être humain la possibilité de s'épanouir individuellement que la société dans son ensemble pourra accéder au bien-être collectif. Selon Rawls, cette philosophie a le tort de ne se préoccuper que des individus et, partant, de négliger la répartition des richesses dans la société. Utilisée comme doctrine, elle peut même justifier le maintien de profondes inégalités sociales, économiques voire politiques dès lors que le niveau général de bien-être est élevé. Privilégiant un principe d'efficacité, acceptant le sacrifice des plus pauvres, l'utilitarisme apparaît insatisfaisant sur un plan moral. Pour Rawls, il convient d'inverser l'ordre des priorités en considérant que le sort des désavantagés doit désormais primer sur le critère du bonheur général de la société.

Le philosophe américain propose de bâtir une théorie de la justice suffisamment abstraite pour être généralisée à l'ensemble des domaines de la société. Pour cela, il s'inspire de la théorie du contrat social qui suppose que la société est le produit d'un accord passé entre tous les individus. Le souhait de J. Rawls est d'établir un cadre de discussion permettant de déterminer des « principes de justice » qui obtiendraient l'assentiment de *tous* les individus. Mais un tel souhait, souligne-t-il, rencontre un obstacle de taille : les individus sont généralement incapables de se mettre d'accord sur des critères de justice universels, car leur jugement sur les inégalités est toujours orienté par leur statut social, par leur richesse, par leurs aptitudes personnelles, etc. Tout le mérite de Rawls est alors d'imaginer un projet qui surmonte cet écueil. Il imagine une situation idéale où les êtres humains pourraient élaborer des principes de justice « équitables ». Dans cette situation, les individus chargés de définir les principes seraient placés sous un « voile d'ignorance » : ils ne sauraient rien de leur propre statut et de leur richesse, pas plus que de leur sexe, leur intelligence, leur religion, leur origine ethnique et même leurs aptitudes physiques. Aveugles, incapables de connaître leurs propres caractéristiques comme celles des autres,

ils seraient tous situés dans une position de neutralité. Ils seraient ainsi dans les meilleures conditions pour réfléchir *en toute objectivité* aux différentes solutions de justice possibles pour traiter des inégalités et, dans un second temps, pour sélectionner, par recoupement, les solutions qui paraissent équitables d'un point de vue moral. Leur choix unanime déboucherait sur un nouveau contrat social.

Selon Rawls, les individus placés sous le voile de l'ignorance seraient inévitablement conduits à rechercher la conciliation entre deux désirs antagonistes : celui de la plus grande liberté individuelle (dans le cas où ils seraient dotés d'un statut social élevé qui les avantage) et celui de la plus grande égalité (au cas où ils naîtraient pauvres et faibles). Dans cette hypothèse, ils seraient unanimement conduits à rechercher des solutions intermédiaires à partir d'une conception de la justice organisée autour de deux grands principes.

Le « principe d'égalité de liberté », tout d'abord, suppose que tous les individus doivent pouvoir accéder, de la façon la plus étendue et la plus égale possible, aux libertés fondamentales. Cet égal accès aux libertés touche les droits les plus importants : la liberté de pensée, la liberté d'expression, la liberté de réunion, le droit à l'intégrité physique et morale, les droits civiques, la protection face au pouvoir arbitraire, le droit de propriété. Le principe d'égalité de liberté étant la condition de toute justice, il doit primer sur tous les autres principes.

Le « principe de différence », ensuite, suppose que certaines inégalités dans la société peuvent être acceptables sur un plan moral dès lors qu'elles respectent deux conditions. Tout d'abord, elles sont « justes » lorsqu'elles contribuent, en compensation, à améliorer à la fois le bien-être général et la situation des plus défavorisés. Autrement dit, les gains supérieurs concédés à un petit nombre ne doivent jamais conduire à un appauvrissement des plus démunis. Ensuite, chacun doit bénéficier des mêmes chances de gravir les échelons économiques et sociaux. Il s'agit clairement, selon l'auteur, d'assurer ainsi « l'égalité des chances » à tous les niveaux de la vie sociale, afin d'éviter que ne se perpétuent des inégalités entre classes, entre ethnies ou entre genres.

Par la conciliation de ces deux principes, J. Rawls entend à la fois protéger les moins favorisés contre l'égoïsme des élites et accepter l'idée de la concurrence et de l'ascension sociale. La justice n'est ni dans l'égalité parfaite (qui sacrifie les plus méritants) ni dans la liberté totale (qui abandonne les plus défavorisés). Elle se trouve sur une voie médiane.

2. Les inflexions du libéralisme rawlsien

La réflexion de J. Rawls constitue une philosophie clairement engagée dans la mouvance politique américaine dite « libérale » (soucieuse de défendre les droits des plus démunis). À la manière des sociaux-démocrates européens, Rawls souhaite l'adoption de lois sociales, mais refuse les utopies révolutionnaires prônant la suppression de l'économie de marché. Il souhaite un aménagement du capitalisme libéral par la mise en place de mécanismes de redistribution des richesses. Il défend ardemment les efforts entrepris pour améliorer l'intégration des minorités (Rawls s'est engagé dans les années 1960 aux côtés des mouvements d'émancipation qui luttent pour la reconnaissance des « droits civiques » des noirs américains). Il est logiquement favorable à un renforcement des compétences de l'État fédéral, seul échelon de gouvernement capable d'imposer une législation sociale égale dans tous les États fédérés. Sa théorie a reçu un accueil favorable en Europe dans les années 1980 : son caractère universel et ses ambitions modérées lui ont assuré un grand succès à un moment où la vulgate marxiste était définitivement abandonnée par la plupart des intellectuels de gauche.

La démarche « bien tempérée » de J. Rawls a néanmoins soulevé des critiques. L'universalité qu'il revendiquait dans les années 1970 pour sa théorie a été mise en cause. Rawls affirmait en effet que sa réflexion, grâce à son raisonnement abstrait, était d'une validité universelle : elle était censée pouvoir être appliquée dans n'importe quelle société et dans toutes les circonstances de la vie sociale. Or, plusieurs auteurs ont souligné que l'idée de liberté ne constituait pas un horizon philosophique universel. Si elle est bien une valeur fondatrice des démocraties libérales, elle n'apparaît pas centrale dans des sociétés communautaires ou religieuses où prévalent des principes de hiérarchie et de solidarité, et où la question des droits individuels est placée au second plan.

Dans une série d'articles plus récents (*Le libéralisme politique*, 1993 ; *Justice et démocratie*, 1993), Rawls reconnaît que sa réflexion n'est valable que pour les sociétés démocratiques et constitutionnelles, où les principes de liberté et de tolérance sont non seulement garantis par les institutions publiques, mais constituent aussi des règles centrales de la vie sociale. Non seulement il accepte courageusement de restreindre la portée de ses idées, mais il n'hésite pas à s'approprier les critiques dont sa théorie est l'objet pour en infléchir certains arguments. Il accepte désormais l'idée que la société est marquée par la confrontation de valeurs concurrentes, qui sont à la fois raisonnables et antagonistes, ce qu'il appelle le « fait du pluralisme ». Ce constat modifie largement le regard du philosophe, puisque Rawls considère que la recherche du « juste » ne nécessite plus forcément d'écarter toutes les convictions

métaphysiques (c'est-à-dire de rechercher la plus grande « neutralité » sur le plan moral). Il reconnaît que la quête de la justice implique de rechercher des compromis durables entre les grandes valeurs concurrentes, par le moyen d'ajustements progressifs et le dépassement des désaccords initiaux, ce qu'il appelle le « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*). La réalisation d'un tel consensus suppose de trouver un équilibre entre les morales qui dominent la société démocratique. Elle requiert néanmoins un certain nombre de conditions : les individus doivent accepter le principe d'une compétition pacifique des arguments, se tourner systématiquement vers la recherche du compromis et admettre que leurs prétentions ne pourront jamais être totalement satisfaites. En un mot, ils doivent se plier à un « devoir de civilité » (*duty of civility*) qui les enjoint à reconnaître la délibération comme une étape nécessaire de la réalisation de la justice. Sur ce point, Rawls se rapproche sensiblement, dans ses derniers écrits, de « l'éthique de la discussion » de Habermas (voir plus haut).

D'autres critiques ont été formulées par les philosophes communautariens sur le caractère peu réaliste d'une théorie qui considère les individus comme des êtres cartésiens capables de produire des choix moraux sur la base d'une implication rationnelle. Le jugement objectif de la raison ne reflète pas systématiquement, en effet, la recherche de la moralité. Rawls reconnaît aujourd'hui que les individus, dans la quête de la justice, s'appuient sur des comportements *raisonnables* qui font appel à la fois aux valeurs et à la raison.

B. La critique de l'utilitarisme libéral

À l'exception de Robert Nozick et des « libertariens » (voir plus loin), les premières critiques adressées à la *Théorie de la justice* viennent paradoxalement d'auteurs qui sont influencés par la pensée de Rawls, mais n'adhèrent pas pleinement à sa démarche et à ses conclusions. S'ils reconnaissent l'intérêt de bâtir une philosophie soucieuse de poser des normes morales réglant les rapports entre les êtres humains, ils critiquent trois traits de la pensée de Rawls : son postulat étroitement individualiste ; sa prétention universaliste ; le rôle démesuré qu'il reconnaît aux droits formels pour lutter contre les inégalités. Trois auteurs se sont distingués dans les débats portant sur la justice : ils ne contentent pas d'adopter une perspective critique mais tentent, en amendant l'analyse

rawlsienne, d'approfondir la réflexion sur la tension entre le droit à la liberté et la revendication d'égalité.

1. Ronald Dworkin : la double critique du positivisme juridique et de l'utilitarisme libéral

Dans une série d'articles, réunis en 1977 dans un recueil intitulé *Prendre les droits au sérieux*, Ronald Dworkin (né en 1931) adresse une double critique de la théorie rawlsienne. Il s'en prend tout d'abord à la conception « positiviste » du droit exprimée dans *Théorie de la justice*. Pour Dworkin, il apparaît illusoire de fonder une justice distributive sur l'utilisation rationnelle et systématique des règles formelles consignées dans des codes juridiques, des constitutions, des lois ou des règlements. Il est nécessaire d'identifier des règles morales partagées qui doivent être les sources d'inspiration des législateurs et des tribunaux. La justice est en effet une question d'appréciation du juste et de l'injuste, du bien et du mal, qui ne saurait découler du raisonnement abstrait et formel. Elle fait appel à des sentiments moraux profonds qui dépassent le cadre contingent — bien que nécessaire — des règles formelles établies à un moment donné. Ce faisant, la pensée de Dworkin s'inscrit dans le prolongement des théories du droit naturel qui estiment que l'organisation de la vie sociale doit reposer sur des valeurs fondamentales inaliénables et sacrées, considérées comme antérieures et supérieures au droit positif. Ainsi, pour le philosophe américain, les règles d'équité doivent être appliquées et interprétées au regard des principes fondateurs qui guident les grandes démocraties, notamment les « droits imprescriptibles » dont disposent les citoyens pour défendre leur liberté face aux décisions abusives de l'État.

Aussi, l'un des droits que Dworkin demande de prendre au sérieux est le droit de résister aux lois attentatoires aux droits fondamentaux. Dès lors qu'elles bafouent les libertés d'opinion, d'expression ou de réunion, ainsi que la propriété, les lois doivent être considérées comme iniques et il est du devoir du citoyen de les refuser. Mais ces libertés ne seraient que de simples déclarations d'intention s'il n'existait pas une faculté, ultime et décisive, de désobéir. Seule la menace de la rébellion peut en effet limiter la tentation des gouvernants de prendre des mesures arbitraires. En ce sens, Dworkin ne dévie pas des positions adoptées au XVII^e s. par le Hollandais Grotius, l'un des premiers représentants de l'école du droit naturel. Il souligne que le droit de désobéissance civile est inscrit dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (le « droit de

résistance à l'oppression ») ou encore dans la Déclaration d'indépendance américaine. Il se défend à cet égard de tomber dans l'un des pièges dans lesquels s'enferment les théories du droit naturel : l'incapacité à déterminer rigoureusement le contenu précis des droits. Il affirme en effet que les droits naturels n'ont rien d'abstrait, car les constitutions et la jurisprudence les ont largement inscrits dans le droit positif (notamment la constitution américaine qui définit des principes précis destinés à protéger les droits des citoyens).

R. Dworkin reproche également aux travaux de J. Rawls de ne pas dévier de l'utilitarisme libéral classique — alors même que l'auteur de *Théorie de la justice* prétend se dégager de cette tradition philosophique. Comme la plupart des philosophes utilitaristes, Rawls estime que la liberté est le premier droit démocratique, car c'est elle qui permet à chaque individu d'accéder au bien-être et à la vie heureuse. Or, selon Dworkin, la simple lecture de la constitution américaine montre que la valeur fondatrice de la démocratie est l'égalité. Non pas celle de la vulgate socialiste (« l'égalité des situations »), ni celle de la pensée libérale classique (« l'égalité des chances », simple corollaire de la liberté), mais « l'égalité des droits ». En effet, pour Dworkin, la proclamation de la liberté a toutes les chances de constituer un vœu pieux si elle n'est pas associée à l'égalité de tous devant la loi. Elle est certes une belle idée. Elle est moralement justifiée et, bien entendue, doit être défendue. Mais elle ne crée pas un droit pouvant concrètement être mis en œuvre et contrôlé. À l'inverse, l'« égalité de respect et de considération » de la part de l'État pour ses citoyens constitue un droit qu'il est possible de défendre. Elle est le principe essentiel de la justice. Dans cette perspective, la liberté n'est que l'aboutissement naturel de l'égale protection garantie à tous. Loin d'être perçue comme une valeur en contradiction avec le principe d'égalité, elle en est le contrepoint.

Les deux perspectives défendues par Dworkin ont une ambition claire : il s'agit de protéger le citoyen contre les éventuels abus de l'État. De cette manière, son analyse ne se démarque pas autant qu'il le dit de la pensée libérale classique. Néanmoins, son souci de préserver l'égalité des droits a pu être interprété comme une invitation à un plus grand interventionnisme de l'État pour corriger les inégalités socio-économiques observées dans la société américaine. Enfin, on peut légitimement considérer que, tout en critiquant Rawls, il ne se place pas sur le même plan que la *Théorie de la justice*, car son objectif est de protéger le citoyen contre l'État et non de préserver l'individu contre lui-même (c'est-à-dire contre les risques d'inégalité *sociale* qu'un régime excessivement libéral pourrait engendrer).

2. Michael Walzer : la pluralité des mondes sociaux

La réflexion de Michael Walzer (né en 1935) prolonge les travaux de Rawls et de Dworkin. Pour ce professeur de l'université de Princeton, considéré comme l'un des initiateurs du communautarisme aux États-Unis (voir [section 2](#)), l'objet de la philosophie morale est bien de réfléchir aux principes de la justice sociale. Walzer prend toutefois le contre-pied de ses deux prédécesseurs : il refuse le présupposé qui consiste à accorder un primat à l'individu et à ses droits dans la recherche de la justice. Un tel présupposé conduit selon lui à tomber dans le piège de l'universalisme : celui-ci consiste à considérer qu'une philosophie est d'autant plus valide qu'elle est capable de formuler des idées ayant une validité générale, c'est-à-dire des idées applicables en tout temps et en tout lieu. Bien au contraire, pour Walzer, aucune réflexion philosophique ne peut prétendre s'enfermer dans une abstraction qui la rend inapplicable. Les théories de la justice doivent emprunter une voie « relativiste » qui se penche sur l'histoire et la culture de chaque société. Leur but est de comprendre l'organisation spécifique de chaque groupe humain et de trouver les principes de justice qui lui sont adaptés.

L'auteur de *Sphères de justice* (1983) entend ainsi montrer que la vision d'une société constituée d'individus atomisés est totalement abstraite. Une analyse réaliste de la société montre que celle-ci est organisée en « sphères » d'activités particulièrement nombreuses comme le système des échanges économiques, l'univers de l'administration, le monde de la recherche et du savoir, l'ensemble des institutions religieuses, le champ de l'éducation, le domaine de la santé, la famille, etc. Les individus sont amenés à évoluer simultanément dans chacune de ces différentes sphères, à des degrés variables selon leur parcours professionnel, leurs préférences, leur position dans la société. Ils en retirent des avantages très divers — ce que Walzer appelle des « biens » — qui ne se résument à l'accumulation de richesses matérielles comme dans le cadre des échanges marchands. Il existe ainsi de multiples sortes de biens recherchés par les individus : l'argent, le pouvoir, la connaissance, la grâce de Dieu, l'amour des autres, la reconnaissance sociale, etc. Pour la même raison, les « inégalités » n'ont pas la même nature selon les sphères : elles peuvent se traduire en termes de pouvoir, de richesse, d'aptitude physique, de savoir intellectuel, d'intégration sociale, de santé...

Les biens et les inégalités de chaque sphère n'étant pas comparables, on ne peut ramener la justice, selon Walzer, à des principes abstraits qui seraient valables en tout lieu et à tout moment. Bien au contraire, il existe *des* justices qui

correspondent chacune à une vision du juste et du bien prédominant dans chaque sphère. Le principe de liberté, par exemple, ne fait pas grand sens pour penser les rapports de justice dans le domaine de la santé, alors qu'il est perçu comme essentiel dans les sphères économiques et politiques. De la même façon, si le manque d'amour ou l'isolement moral sont des injustices évidentes dans l'univers de la famille, ces critères semblent bien peu adaptés à l'analyse de l'administration. L'erreur philosophique consiste donc à penser la justice à partir d'un raisonnement universel.

Walzer estime qu'il existe un danger, pour la société, lorsqu'une des sphères se développe de façon excessive et tend à dominer les autres. Certains principes de justice surplombent alors tous les autres. Derrière la métaphore des sphères, le philosophe ne cache pas sa volonté de critiquer les effets préjudiciables de la « marchandisation » de la société. Pour lui, l'obstacle que doivent résoudre les systèmes capitalistes contemporains est en effet l'emprise croissante qu'exerce la sphère économique sur tous les secteurs de la société. Si le processus d'accumulation des richesses est le bien le plus recherché dans l'échange marchand, il ne saurait s'étendre à des sphères d'activités où la justice est conçue en termes de solidarité, d'amour ou d'honneur. Le risque est que ceux qui captent les biens de la sphère économique (en l'occurrence l'argent) prennent le contrôle des biens recherchés dans les autres sphères. L'administration, la santé, l'éducation, la religion ou la recherche scientifique sont des univers qui ne doivent pas être placés sous le contrôle de l'oligarchie dominant le marché. C'est ainsi à l'État qu'il importe, selon Walzer, de mettre en place une législation protégeant le pluralisme de la vie sociale contre l'extension continue de la logique marchande.

Le souci du pluralisme social conduit Michael Walzer à critiquer alternativement les propositions de John Rawls et de Ronald Dworkin. Du premier, il met en cause les prémisses individualistes qui poussent à identifier les principes de la justice distributive à partir de l'étude d'un individu abstrait. Il oppose deux arguments à la philosophie rawlsienne. La lutte contre les inégalités implique tout d'abord de considérer les individus comme des êtres concrets, évoluant dans des univers et des communautés qui ont des valeurs et des aspirations différentes. En effet, les êtres humains ne sont pas des êtres « interchangeables », substituables les uns aux autres : ils sont des êtres « situés ». La quête de la justice suppose ensuite de considérer le fonctionnement propre de chaque sphère et la répartition spécifique des « biens » qui y sont recherchés. La logique autonome de chaque sphère doit être ainsi protégée.

Des travaux de Dworkin, il dénonce la vision étroite consistant à étudier la

question de l'égalité juridique sans considérer la diversité des appartenances sociales. Parce qu'elle s'inspire de la lecture des droits inscrits dans la constitution américaine, la théorie de Dworkin se limite à défendre un « égalitarisme simple » qui conçoit les individus comme des êtres ayant la même position sociale dans toutes les sphères. Or les inégalités ne se superposent pas forcément d'une sphère à l'autre : certaines découlent de la répartition des richesses économiques, d'autres sont liées à la santé, d'autres encore à la reconnaissance sociale ou professionnelle, etc. C'est la raison pour laquelle toute théorie sur les droits, pour être réaliste, doit s'attacher à promouvoir un « égalitarisme complexe » tenant compte de la diversité des inégalités. Dans cet esprit, le rôle de l'État n'est pas d'intervenir de façon globale en direction de certaines catégories sociales qui seraient victimes d'une précarité générale. Son intervention doit prendre en compte chaque univers d'activités et trouver des solutions concrètes visant une répartition juste des « biens » selon des critères qui peuvent varier. À l'inverse de Dworkin, Walzer s'oppose par exemple vigoureusement à la politique de « discrimination positive » menée aux États-Unis depuis les années 1960. Une telle politique destinée à favoriser l'accès des minorités et des femmes à l'université et aux emplois publics tend selon lui à traiter de façon globale des problèmes relevant de sphères distinctes. On ne peut réduire des questions aussi variées que l'accès à la connaissance, l'entrée sur le marché du travail ou la protection de la santé à des clivages simples (celui séparant la majorité blanche et les communautés noire, hispanique et chinoise aux États-Unis, ou encore celui distinguant les hommes des femmes).

3. Amartya Sen : la réhabilitation du bien-être comme fin éthique

La plupart des philosophes de la justice sociale puisent leur inspiration dans l'histoire, la sociologie ou le droit, pour conduire leur réflexion sur l'inégalité entre les hommes. Amartya Sen (né en 1933) est l'un des rares à prendre appui sur l'économie pour démontrer la justesse morale de ses arguments. D'origine indienne, ce prix Nobel d'économie (1998) s'est toujours attaché à défendre une « conception éthique de l'individu » dans ses nombreux travaux : contre les théories économiques dominantes qui conçoivent les êtres humains comme des agents égoïstes dont le seul but est de maximiser leurs ressources matérielles et de défendre leurs droits, Sen persiste à croire que les hommes sont des êtres capables de discerner le bien du mal. Sensible à la misère sociale touchant le

continent indien, il introduit une réflexion économique qui tient compte, au-delà des facteurs de croissance, d'indicateurs permettant d'évaluer le « bien-être » des habitants. Or le bien-être ne se résume, selon lui, ni à la captation de richesses matérielles ni à des droits abstraits.

La réflexion d'Amartya Sen sur la justice sociale revêt une grande originalité : elle est la première à tenter de prendre en compte les appréciations subjectives des individus. Cette approche est initiée dans ses premières études sur la famine (années 1970), puis développée dans *Les biens et les capacités* (1985). Elle prend un tour encore plus systématique dans *Repenser l'inégalité* (1992). Selon l'économiste bangladais, la plupart des théories sociales américaines présentent le défaut de considérer les questions de l'égalité et de la liberté à partir des seuls intérêts individuels et, partant, des droits que les êtres humains sont en mesure d'attendre dans une société juste.

La théorie de John Rawls retient particulièrement l'attention d'Amartya Sen. Elle commet selon lui deux erreurs fondamentales. Elle s'appuie tout d'abord sur l'idée que la justice sociale est « distributive », autrement dit qu'elle a pour principal fondement la répartition équilibrée de ressources (comme l'argent, les biens matériels, la santé, l'éducation). Dans la pure tradition de l'utilitarisme, Rawls considère ainsi les individus comme des « maximisateurs d'intérêts » dont le bien-être dépend avant toute chose de l'accès à des « biens ». Son tort — qui est celui des libéraux en général — est de ne pas tenir compte de la dimension éthique de l'individu. Sen rappelle en effet que les êtres humains poursuivent des buts fondamentaux, des « fins » qui ne se résument pas à des intérêts et qui pourtant déterminent une grande part de leur bien-être. Les liens conjugaux ou les relations familiales sont liés, par exemple, à des engagements non intéressés, forgés par l'altruisme, par le sens du devoir et par la tradition.

La deuxième erreur de Rawls et de ses successeurs est de proposer des théories qui ne tiennent pas compte de la situation personnelle dans laquelle sont placés les individus. L'évaluation de leur liberté ou de leur bien-être ne peut se réduire à un seul critère qui serait la possession de biens. Elle doit tenir compte d'autres données telles que l'âge, le sexe, les activités sociales, la santé, le niveau d'éducation, les handicaps physiques, l'exposition aux maladies et même les effets de l'environnement climatique. Suivant que l'on vit aux États-Unis ou en Chine, que l'on est riche ou pauvre, chef de famille ou enfant, handicapé ou bien-portant, la simple possession d'une bicyclette apporte par exemple des avantages très différents : un simple accessoire de jeu, un bien pour la promenade, un outil de locomotion pour la famille, un instrument nécessaire à un travail, un appareil de rééducation, etc. Ce bien est vital dans certains cas,

secondaire dans d'autres cas. Ce seul exemple montre qu'il est dangereux de considérer l'accès à un bien comme un critère universel valant dans toutes les situations et pour tous les individus. Sans tomber dans le « relativisme culturel », Sen se montre ainsi sensible aux différences qui distinguent les cultures.

Dans le prolongement de ces critiques, l'économiste montre que la réflexion sur le bien-être doit tenir compte des données subjectives des individus. Elle ne peut se satisfaire d'une idée de la justice évaluée en termes monétaires ou matériels. Pour évaluer les inégalités, le plus important n'est pas d'étudier les propriétés objectives des biens ainsi que leur répartition « équitable » dans la société, mais de voir comment ces biens sont « convertis » en réalisations individuelles. Il faut s'intéresser aux usages concrets qu'en font les individus pour satisfaire leurs desseins personnels. La notion de « capacité » (*capability*, qui peut être traduit aussi par « capacité », « aptitude », « compétence »), chez Amartya Sen, a pour visée de mettre l'accent sur cette conversion des biens en liberté réelle. La capacité désigne l'aptitude qu'ont les individus à utiliser les biens pour les transformer en action concrète. Elle dépend de la situation dans laquelle est placé chaque être humain, qui dépend elle-même pour une grande part de l'environnement dans lequel il vit. Prenons un exemple : l'accès à l'éducation. Celui-ci peut apparaître *a priori* important pour tout le monde, mais il aura peu de sens pour des individus victimes de la famine ou de la maladie et dont les attentes se portent sur l'accès à la nourriture et aux soins. Ils auront peu de chance de « convertir » l'éducation en liberté concrète.

La réflexion en terme de capacité incite Amartya Sen à proposer des solutions inédites pour apprécier concrètement les inégalités entre individus dans des contextes différents. On peut les ramener à deux grandes idées : l'évaluation du « bien-être » et la promotion de la « liberté positive ». En premier lieu, l'observation des inégalités implique de trouver des indicateurs de pauvreté qui ne se limitent pas à des données brutes traitant de la répartition des richesses. Les instruments de mesure doivent prendre en compte la réalité du « bien-être » des individus. En pratique, il s'agit de ne pas se cantonner à étudier les revenus, car ceux-ci ne constituent pas un critère universel et ne permettent pas d'établir des comparaisons significatives entre les sociétés. Le bien-être renvoie à des dimensions non marchandes : l'espérance de vie, l'intégration sociale, les rapports familiaux, la nutrition, l'alphabétisation, etc. Il est complexe et ne se résume pas à un problème d'allocation équitable des ressources.

En second lieu, Amartya Sen défend une conception active de la liberté. Il conçoit celle-ci comme une « responsabilité sociale ». Elle ne se réduit pas, comme le pensent les libéraux, à l'autonomie individuelle. Elle ne consiste pas,

pour une personne, à élargir son propre bien-être et sa capacité d'action *contre* l'ingérence des autres personnes ou de la société. Une telle conception est limitée et insatisfaisante : elle peut conduire par exemple à considérer un individu qui meurt de faim comme « libre » à partir du moment où il n'est pas inquiet dans son autonomie. La liberté, pour Sen, doit être considérée de façon dynamique, comme un droit impliquant toute la société. Elle suppose que les individus, les groupes et communautés, mais aussi l'État, soient en mesure d'intervenir pour lutter contre les inégalités sociales. De l'intervention publique dépend la liberté dans les situations d'extrême pauvreté, de famine ou d'épidémie. Les pays les plus développés ont à cet égard une responsabilité morale au niveau international : ils ont pour devoir d'aider les pays plus pauvres, victimes des plus grandes injustices.

Le combat contre les inégalités constitue le point de rassemblement des philosophies de la justice. Sensibles au principe d'égalité, les auteurs exigent un aménagement du principe de liberté. Chacun à sa manière, ils participent à la critique du modèle ultralibéral. Ils mettent en cause l'idée qu'une société fondée sur la responsabilité individuelle et le respect des libertés privées engendre automatiquement le système le plus efficace et le plus juste (non seulement il profiterait aux plus méritants, mais en accroissant la richesse *globale* de la société, il bénéficierait aussi, par effet mécanique, aux plus démunis). Leur souci est d'aménager la société libérale sans opter pour une solution révolutionnaire qui limiterait la liberté.

Les différences d'analyse entre les auteurs sont néanmoins assez sensibles. Rawls et Dworkin s'opposent sur la place relative à accorder à l'égalité et à la liberté. Ils optent pour un regard proprement philosophique qui, tout en se voulant pragmatique, s'intéresse aux principes de répartition des droits. Pour trouver l'équilibre entre toutes les opinions, les identités, les expressions sociales, une telle démarche implique de ne retenir que des critères « neutres » et de considérer l'individu en tant que personne abstraite. Autrement dit, elle suppose d'ignorer le point de vue des groupes et des communautés qui sont par nature liés à des intérêts et à des valeurs spécifiques. Contre cette position, Walzer et Sen introduisent un biais anthropologique qui reconnaît la pluralité des univers sociaux. Sans pour autant prendre la défense des minorités, ils affichent ainsi une grande sensibilité à la relativité des valeurs. C'est dans cette brèche, hostile à l'individualisme libéral, que va se précipiter une nouvelle génération d'auteurs sensibles à la dimension collective des droits.

Section 2

Communautés, identités et liberté

Le débat sur la reconnaissance des communautés dans le cadre de l'État est très ancien. Déjà, dans la France de l'Ancien régime, les guerres de religions (xvi^e s.), puis la politique religieuse des rois de France (xvii^e-xviii^e s.), ont révélé la défiance du pouvoir central à l'égard de la communauté protestante, suffisamment organisée pour mettre en danger un ordre politique ayant fait du catholicisme une religion d'État. L'organisation communautaire restait pourtant bien l'un des socles les plus solides de la monarchie française. La division de la société en « ordres » (noblesse, clergé, tiers-état), le rôle essentiel joué par les corporations de métier dans la vie économique, le statut accordé à la famille et à l'Église, le poids des provinces dans l'équilibre territorial du royaume, tout l'ordre politique et social reposait sur la reconnaissance d'entités collectives encadrant la vie individuelle.

La Révolution française a entendu mettre un terme à l'organisation communautaire de la société, dans le but de réduire les privilèges de la noblesse et du clergé, sources de l'oppression exercée sur le peuple. Par la suite, la démocratisation en France a pris appui sur une conception universaliste du corps politique refusant les identités communautaires et faisant de l'individu l'entité primordiale de la société. Dans le modèle « républicain » français, seul le citoyen, homme ou femme dépouillé de toutes ses appartenances (religieuse, philosophique, sociale, territoriale, etc.), peut participer à la vie politique. Les communautés n'ont pas de droits politiques particuliers. L'état-nation suppose, d'une manière plus générale, l'adhésion prioritaire du citoyen à la nation conçue comme une entité supérieure à toutes les autres communautés « intermédiaires ».

Le refus de la représentation des groupes, de leurs intérêts et de leur culture dans l'espace politique a pourtant fait l'objet de nombreux aménagements.

D'une part, les dirigeants ne sont jamais parvenus à effacer les expressions identitaires, même s'ils n'ont généralement pas hésité à réprimer les revendications communautaires susceptibles de contester l'autorité centrale de l'État — en particulier les régionalismes. D'autre part, dans leur organisation concrète, les États ont bien dû se résoudre à reconnaître l'existence d'interlocuteurs collectifs capables de jouer un rôle de relais dans la société (en particulier les organisations professionnelles et les institutions religieuses).

Enfin, si les sociétés démocratiques ont pour la plupart adhéré à la pensée individualiste héritée des Lumières, elles ont adapté assez différemment ce modèle. Certains États ont très tôt favorisé l'organisation d'acteurs institutionnels dans le domaine économique pour éviter l'instabilité liée à la revendication ouvrière (Autriche, Allemagne, Suède). D'autres ont accordé une représentation particulière aux identités religieuses ou nationales (Belgique, Pays-Bas). C'est aux États-Unis et au Canada que le poids des communautés dans l'espace public est resté le plus fort. L'indépendance, acquise contre la volonté de la Couronne britannique, a suscité dès le départ une méfiance ouverte à l'égard de toutes les formes de centralisme politique. Tocqueville a bien montré que la protection de la liberté, dans la démocratie américaine, reposait sur le fédéralisme et sur le rôle essentiel joué par les associations, les Églises et la presse. Pays d'immigration où cohabitent des communautés fort diverses, les États-Unis et le Canada n'ont jamais considéré que l'exercice de la citoyenneté était inconciliable avec l'expression des appartenances religieuses ou culturelles. Sociétés libérales ouvertes à l'initiative individuelle, elles n'en accordent pas moins une attention particulière à l'équilibre entre communautés.

On comprend que ce soit en Amérique du nord que le débat sur la reconnaissance des identités et des cultures ait refait surface dans les années 1960-1970. Dans le prolongement de la lutte de la communauté noire américaine pour la reconnaissance de ses droits civiques et des mesures adoptées au Canada pour mettre fin aux conflits linguistiques entre francophones et anglophones, l'idée s'est développée que les minorités ethniques, religieuses, linguistiques ou sexuelles pouvaient être victimes d'inégalités persistantes. Dès lors, une réflexion s'est engagée, dans les sphères du militantisme puis dans les milieux universitaires, sur la valeur relative des groupes et des cultures. Pour de nombreux intellectuels et philosophes, la question centrale se porte désormais sur la compatibilité entre les idéaux de la démocratie libérale (la liberté et l'égalité des droits) et la légitimité des communautés à protéger leurs particularités et leurs valeurs.

§1. LES COMMUNAUTARIENS ET LA RECHERCHE DU BIEN COMMUN

La pensée communautarienne part d'un constat sévère. Selon ses partisans, la pensée libérale serait incapable d'apporter une réponse appropriée aux inégalités. Son premier tort est de penser la société comme la somme arithmétique d'individus autonomes et de même statut, considérés indépendamment des représentations et des valeurs qui les relient à des groupes d'appartenance. Or, la société ne se résume pas à une agrégation d'individus. Non seulement l'individu ne se « construit » que par référence à une culture, mais la société se compose elle-même d'une pluralité de cultures. Le second tort de la pensée libérale est de considérer que les inégalités elles-mêmes frappent essentiellement des individus, alors que la simple observation montre qu'elles s'exercent surtout entre communautés. La pensée individualiste est détachée de la réalité et donc incapable de penser concrètement les principes de la justice sociale. Ces principes doivent nécessairement prendre en compte la dimension collective de la vie humaine et le pluralisme des valeurs.

A. Le communautarisme, la justice et la morale

Selon les communautariens, la philosophie moderne commet une erreur : elle traite l'individu de façon abstraite, alors qu'il est dans la vie sociale un être « situé ». Il est un être qui donne un sens à son expérience vécue. Il est à la fois un être « subjectif », doté de qualités personnelles, et un être « objectif », membre de communautés qui l'aident à forger son identité.

1. La philosophie communautarienne, une critique du libéralisme

Pour la philosophie communautarienne, les êtres humains doivent être capables de donner à leur existence sociale une autre visée que la défense de leurs « droits individuels ». Ils ne sont ni des individus isolés les uns des autres, ni des êtres purement rationnels animés par un souci permanent de protéger leur liberté. Ils sont membres de communautés dont certaines liées à la naissance (comme la famille ou la nation) et d'autres sont choisies (comme la profession). Celles-ci doivent être entendues au sens large : elles sont des groupements humains structurés par des liens de solidarité, des intérêts partagés, des activités communes, voire simplement par un sentiment de vivre ensemble. Certaines sont fondées sur l'appartenance ethnique, linguistique, religieuse, familiale, d'autres sur des métiers ou des régions, d'autres encore sur des activités privées ou sur la revendication d'une différence touchant le mode de vie.

Les auteurs n'accordent pas le même intérêt à toutes les communautés (certains sont sensibles à la diversité des groupes et des cultures, alors que d'autres établissent une hiérarchie entre la nation et les autres groupes). Tous les auteurs estiment en revanche que les communautés sont, pour tous les individus, des lieux où se forge une « expérience de soi » déterminante pour la vie humaine. C'est dans ces lieux que chaque être humain s'approprie des valeurs partagées, des habitudes sociales, des intérêts et des biens collectifs. Aussi, pour les communautariens, toute réflexion philosophique sur l'équité des droits dans la société démocratique suppose la reconnaissance de la spécificité des communautés et de leurs usages. Elle ne peut se contenter de concevoir chaque relation sociale comme une occasion de délibération entre des individus.

Dans les années 1980, la pensée communautarienne trouve son unité dans la dénonciation du libéralisme plus que dans la construction d'un nouveau paradigme philosophique. Elle rassemble tous ceux qui refusent d'adhérer à la conception moderne du sujet rationnel, isolé, maître de soi. Elle est avant tout un anti-individualisme. Cette hostilité au libéralisme conduit les communautariens à rejeter toute philosophie morale s'appuyant sur la reconnaissance des « droits » individuels et recourant à des principes abstraits de justice. À la quête de ce qui est « juste » entre les individus, les communautariens substituent la recherche du « bien » étendu à l'ensemble de la société. Pour eux, la lutte contre l'injustice ne passe pas par la recherche scrupuleuse de règles universelles (ce qui impose, pour établir des droits équitables entre des personnes, de forger des normes juridiques neutres vis-à-vis des valeurs défendues par les sous-cultures présentes dans la société). Elle repose bien plus sur des projets visant le renforcement de la vie communautaire et la consolidation des liens de solidarité. Au total, il s'agit bien, pour les communautariens, de s'interroger sur les conditions d'une vie

sociale et politique stable, où les valeurs partagées se substitueraient aux accords et aux contrats pour forger le lien social. L'objectif est de redonner une place centrale aux communautés dans la réflexion sur la justice.

Si les auteurs se rejoignent dans leur anti-individualisme, ils sont toutefois loin de constituer un courant homogène. Derrière la critique commune du libéralisme prennent forme des projets intellectuels et politiques très divers : les uns, plutôt conservateurs, fustigent « l'égoïsme » des philosophies individualistes et prônent le retour à une société fondée sur la morale collective ; les autres, plus favorables au changement, soutiennent l'idée que les communautés sont un lieu déterminant de l'épanouissement individuel et, pour cette raison, doivent bénéficier d'une vraie reconnaissance politique.

2. Alasdair MacIntyre : la vie communautaire, condition de la vertu en politique

Alasdair MacIntyre (né en 1929) est l'un des principaux représentants de la tendance conservatrice du communautarisme. Son principal ouvrage, *Après la vertu* (1981), prend délibérément ses distances avec la prétention libérale de faire de l'individu « la mesure de toute chose » et de le placer au centre du projet démocratique. Selon lui, les sociétés modernes, à force d'être focalisées sur les droits formels de l'individu, ont révélé leur incapacité à définir un « bien commun » susceptible de souder la communauté politique. Enfermées dans les arcanes du procéduralisme, elles ont perdu de vue le socle de valeurs communes qui s'était forgé à la fin du XVIII^e s. au moment de la rupture avec les régimes anciens. Comme l'avait entrepris Tocqueville un siècle plus tôt, MacIntyre dénonce les risques de délitement du corps social que provoquent le relâchement des liens sociaux, les discordes entre communautés et l'isolement croissant des individus aux États-Unis. Plus que cela, le rôle croissant du droit dans la société américaine, loin de parvenir à une meilleure régulation des échanges, entraîne selon lui un regain de confrontations. Il mène à une guerre civile d'un nouveau genre, où la norme juridique se mue en arme et les avocats en fantassins. D'une manière générale, le droit est de plus en plus dissocié de la morale. Trop abstrait, destiné à protéger exclusivement l'individu contre la société, il n'implique plus aucun devoir à l'égard de la collectivité et, surtout, ne prend plus en compte les valeurs sur lesquelles s'était forgée l'unité nationale au XIX^e s. La pensée de MacIntyre, en ce sens, est aux antipodes de la philosophie procéduraliste de John Rawls.

Sur la liberté, MacIntyre renoue avec les postulats aristotéliens. La liberté ne se réduit pas à la protection d'un espace privé contre les empiètements de la société. Elle devient réalité lorsque l'individu est en mesure de participer pleinement au « cadre naturel » d'une authentique communauté. Selon cette vue, c'est seulement au sein de la communauté naturelle qu'une « bonne politique » peut être imaginée. MacIntyre accorde également une place centrale aux idées chrétiennes dans l'organisation de la société. Il s'intéresse moins à la foi qu'à la morale qui se dégage de la religion. Selon lui, les valeurs chrétiennes permettent aux hommes de se libérer des passions. Elles leur donnent des normes communes et les incitent à adopter des comportements « vertueux » consacrés à la recherche du bien. Elles constituent, dans la société américaine, un fonds commun de valeurs sur le bien et le mal qui protège la communauté des dérives individualistes et matérialistes.

En faisant du retour à la vertu la réponse nécessaire aux excès de la société moderne, MacIntyre désire mettre en œuvre une « politique de la morale » plutôt qu'une politique de la raison. Son antilibéralisme prend pour référence la cité grecque plutôt que la société d'Ancien régime, chrétienne, monarchique et autoritaire. Il n'hésite pas, néanmoins, à renouer avec les prémisses de la pensée traditionaliste en opposant la stabilité des valeurs chrétiennes aux illusions de la raison abstraite. Il ne remet certes pas en cause le principe démocratique, mais une société communautaire régie par la morale vaut beaucoup mieux, selon lui, qu'une société divisée où chacun cherche à protéger ses droits égoïstes.

MacIntyre est, sur ce point, très éloigné des positions défendues par la plupart des communautariens. En effet, loin de militer en faveur d'une société pluraliste ouverte sur la diversité des cultures, il préfère défendre l'idée d'une communauté unique, surplombante, dans laquelle viendraient se fondre toutes les communautés intermédiaires. L'encouragement à l'expression des différences est selon lui déplorable, car il conduit à la division sociale. Derrière les apparences de la réflexion savante, l'appel à l'unité morale de MacIntyre a été très vite considéré comme un plaidoyer en faveur des valeurs puritaines de la communauté américaine d'origine anglo-saxonne. Ses idées ont été reprises par divers mouvements ultra-conservateurs soucieux de défendre la société américaine « blanche » et « chrétienne » contre les effets du métissage culturel imposé par l'immigration hispanique ou chinoise.

3. Michael Sandel : l'illusion du « moi désengagé »

Michael Sandel (né en 1953) est l'auteur de l'une des premières grandes critiques de la théorie rawlsienne. Son analyse entend se limiter à une étude interne des présupposés et des incohérences du libéralisme contemporain. Elle ne cherche pas à définir à tout prix un contre-projet d'inspiration communautarienne. Dans *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), Sandel se donne pour objectif de montrer que la conception procédurale de la démocratie se révèle incapable d'éliminer les injustices et les conflits dans la société. Sa critique emprunte deux voies : elle insiste sur la richesse de la subjectivité humaine et revient sur les fondements moraux du lien social.

Le premier reproche de Sandel est d'ordre philosophique. Le contradicteur de Rawls met en cause la conception volontariste de l'homme affichée dans les théories libérales. Selon cette conception, l'individu est un être doué de raison ; il est, par conséquent, doté d'une volonté qui lui permet de choisir les conditions dans lesquelles il souhaite vivre. Il est surtout un être animé par le souci de défendre sa liberté *contre* celle des autres. Sandel admet que cette vision ne doit pas être rejetée en bloc. Elle a joué un rôle important dans l'histoire. La philosophie des Lumières a contribué par exemple à libérer la société des idées médiévales qui enfermaient le sujet dans des déterminations liées à la nature ou à la puissance divine. Toutefois, d'après Sandel, la pensée moderne héritée du XVIII^e siècle, en érigeant l'individu en souverain, repose sur une « illusion métaphysique ». Elle réduit l'être humain à sa raison et sous-estime la part de subjectivité qui demeure en lui. Elle néglige l'existence personnelle de chaque être. Elle repose sur l'idée d'un « moi désengagé ». Il s'agit d'un « moi » sans attaches, sans valeurs et sans qualités. L'individu n'est en rien déterminé par ses expériences individuelles et semble pouvoir s'affranchir facilement de ses particularités sociales et culturelles. En un mot, le sujet moderne n'a pas d'histoire. Il ne se définit que par l'acte de volonté.

Selon Sandel, cette réduction de l'individu à sa raison est séduisante dans la mesure où elle s'appuie sur une conception universaliste de la nature humaine. Mais elle échoue pour une raison simple : elle ne reflète en rien la vie réelle. Les êtres humains construisent leur subjectivité à travers une expérience personnelle qui donne un sens à leur existence en améliorant la « compréhension de soi ». Ils sont aussi des « êtres sociaux » dont l'histoire particulière les rattache à des communautés par des liens qu'ils n'ont pas choisis. Ils sont enfin des « êtres moraux » qui poursuivent des fins qui ne se résument pas à la protection immédiate de leurs droits : leurs choix et leurs conduites sont guidés par des valeurs et des règles qui leur sont dictées par leur environnement. Contre ce constat d'évidence, John Rawls et ses partisans continuent d'imaginer l'individu

comme un « être juridique », c'est-à-dire une « personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale, bref une caricature ».

La seconde critique de Sandel prolonge sa réflexion sur la subjectivité. En accord avec MacIntyre, le philosophe américain condamne la vision moderne de la société conçue comme à une arène de jeu où s'affronteraient des êtres en quête de bonheur individuel. Bien au contraire, la société est composée de communautés de différentes tailles (de la famille à la nation) qui partagent des « convictions morales » et ont des expériences collectives. Sandel établit à cet égard une distinction philosophique entre le « juste » et le « bien », qui constitue depuis vingt ans l'une des oppositions majeures séparant libéralisme et communautarisme. La quête du « juste », tel que l'entend Rawls, consiste à rechercher des principes « neutres » (détachés de toute référence morale) dans le but de faire respecter une équité entre des intérêts contradictoires. Dans cette vision, la justice ne suppose pas de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal. Elle suppose de trouver une voie médiane entre tous les intérêts en présence à l'aide de procédures d'arbitrage respectueuses de chaque partie. À cette vision, Sandel oppose la recherche du « bien ». Si l'on considère que les individus poursuivent des fins collectives (et pas seulement des intérêts personnels), la justice ne peut s'accomplir sans une vision du bien commun, sans un idéal réunissant tous les membres d'une même société. La recherche du bien ne repose pas sur des appréciations abstraites. Elle suppose le respect de valeurs morales pleinement assumées. Le rôle du philosophe est de les faire émerger.

B. Amitai Etzioni : vers une « société mosaïque » cimentée par la morale

Amitai Etzioni (né en 1929) est l'un des principaux animateurs du communautarisme américain. Professeur de sociologie, conseiller politique influent (démocrate), il fonde en 1991 la revue *The Responsive Community*. On lui prête volontiers l'invention du mot « communautariens » qui sert à désigner l'ensemble des auteurs hostiles à l'individualisme excessif de la société américaine. Constatant un déclin généralisé des liens de solidarité aux États-Unis, Etzioni souhaite établir un projet de refondation sociale reposant sur des principes communautaires. Pour construire une société pacifiée, il est nécessaire, selon lui, de dépasser les clivages identitaires (traditionnellement forts aux États-

Unis) et de rechercher la réalisation d'un « bien commun » fondé sur le partage de valeurs politiques et morales. Esquissée dans *L'esprit de communauté* (1993), sa théorie sociale prend un tour plus systématique dans *Les droits et le bien commun* (1995) et *La troisième voie* (2000).

Selon Etzioni, la société repose sur trois piliers : le pouvoir, l'échange et la morale. Dans toutes les organisations humaines, souligne-t-il, les individus acceptent en effet de vivre ensemble et de se soumettre aux règles communes pour trois raisons : la contrainte, l'intérêt et les valeurs. La vie en collectivité repose, à des degrés variables selon les moments et les lieux, sur la coercition exercée par des institutions (premier pilier), sur l'avantage qu'ont les membres à y participer (second pilier) et sur les croyances communes qu'ils partagent sur l'ordre social (troisième pilier). L'articulation de ces trois dimensions est nécessaire, selon Etzioni, pour qu'un système social fonctionne harmonieusement. Or, dans la société américaine, les deux premiers piliers ont pris une place tellement prédominante que la vie commune s'en trouve menacée. « Une société ne peut pas être fondée exclusivement sur l'échange et le pouvoir, le marché et l'État, le commerce et les institutions, écrit Etzioni. Toute vie sociale repose également sur des normes, des règles morales, des liens d'affection et de solidarité, une culture commune ». Face au « vide moral » que génère une société fondée essentiellement sur l'autorité de l'État et le système marchand, il appartient de défendre une « troisième voie » où les valeurs collectives retrouveraient une place significative. Or c'est au sein des communautés que les valeurs jouent leur rôle intégrateur. « La bonne société doit résulter de la combinaison de trois secteurs : l'État, le secteur privé et les communautés. Chacun d'eux reflète et sert une part de notre humanité. Et chacune des parties doit limiter les deux autres ».

À la différence des travaux de nombreux communautariens, la théorie sociale d'Etzioni puise directement son inspiration dans l'observation sociologique. L'analyse de la société moderne y est sévère. Le sociologue américain critique tout d'abord la vie politique aux États-Unis. La faible médiation opérée par les partis traditionnels d'une part, les liens de complicité évidents unissant les parlementaires, les groupes de pression et les puissances financières d'autre part, ont contribué à des dérives clientélistes qui sont contraires à l'esprit de la démocratie représentative. La formule qu'il emprunte à Jimmy Carter résume le mal : « Le Congrès est acheté ». Celui-ci est désormais sous l'influence des puissances intermédiaires et les représentants du peuple, pris dans des jeux de clientèle, n'ont plus l'indépendance nécessaire pour se consacrer à la recherche du bien public. Ensuite, la société américaine est victime de l'affaiblissement des

liens sociaux. Les solidarités se défont peu à peu, les identités ethniques et religieuses se crispent, l'individualisme se renforce et l'intérêt des Américains pour la vie politique décroît au profit d'une existence vouée à la vie matérielle. Cette évolution générale des structures politiques et sociales, qui a débuté dans les années 1960, entraîne le déclin des repères moraux qui étaient au cœur de la société américaine. La « vie morale » tend à se dissoudre dans un système où seules triomphent les théories néo-libérales (poussant au retrait de l'État, à la déréglementation et au monétarisme). Les citoyens vivent désormais dans un monde régulé par les intérêts marchands, dont les seuls moteurs sont la concurrence et la protection des droits égoïstes. Il convient, pour Etzioni, de modifier les règles de la société moderne en redonnant un sens à l'idée de bien commun. Le ralliement des hommes politiques à une réforme en profondeur du système social étant difficilement concevable, c'est à la société civile de trouver les moyens de provoquer le changement.

1. La communauté et ses valeurs

C'est à cette ambition réformatrice que s'attache le projet exposé dans *L'esprit de communauté*. L'État et le marché étant incapables de restaurer les solidarités, c'est dans le cadre des « communautés » que l'on doit imaginer, selon Etzioni, le renforcement des liens sociaux. Le sociologue américain donne à cet égard une définition bien particulière de la communauté. Celle-ci est un groupement de personnes librement constitué : elle trouve son fondement soit dans la pratique d'une même activité (comme les professions, les groupes marquant leur préférence pour certains modes de vie, les cercles de loisirs...), soit dans la volonté de s'entraider ou de s'organiser pour répondre à un problème collectif (les communautés de quartier, les associations de parents, les associations de citoyens...). Sa particularité est qu'elle s'établit sur une base volontariste.

On le voit, Etzioni n'est pas favorable au retour des communautés anciennes : les paroisses, les villages ou les corporations. Il ne souhaite pas non plus promouvoir les communautés « fermées », établies sur des bases ethniques, religieuses, culturelles, régionales ou linguistiques. Il ne nie pas l'existence de ces dernières, ni leur légitimité. Celles-ci peuvent d'ailleurs être des creusets où se construisent des liens de solidarité particulièrement forts. Mais pour le sociologue, l'idéal communautaire ne doit pas conduire à une société segmentée où chaque groupe défendrait une aspiration « différentialiste » (attitude qui

consiste à rechercher la séparation entre communautés en insistant sur les différences). Rien n'est plus dangereux en effet que la définition traditionnelle de la communauté, la *gemeinschaft*, entendue comme une « communauté de souche » dont l'origine, l'histoire et la culture la différencieraient irréductiblement des autres groupes, vus comme « étrangers ». Celle-ci ne peut mener qu'au repli identitaire et aux affrontements interethniques, religieux ou nationalistes.

La solution politique prônée par Etzioni ne consiste pas à ignorer les clivages identitaires, mais à soutenir au sein même des communautés culturelles les éléments qui tendent vers la *gesellschaft* (littéralement : la « société »), c'est-à-dire vers une communauté conçue comme un lieu « ouvert » trouvant sa légitimité dans l'entraide et le partage des intérêts. Ainsi, il convient de privilégier désormais tous les projets sociaux fondés sur l'association volontaire. Ainsi entendue, la communauté ne peut être considérée comme une fin en soi, c'est-à-dire comme une communauté de destin ayant vocation à entretenir ses particularités. Elle est simplement le lieu où des volontés se fédèrent autour d'un projet commun. Elle doit rester une association souple et ouverte sur l'extérieur. Toutefois, une association fondée exclusivement sur la mise en commun des intérêts présenterait toujours le risque d'éclater au moindre conflit. Une véritable communauté n'a alors de sens que si elle s'appuie sur des « valeurs partagées ». Celles-ci sont entendues non pas comme de simples normes culturelles, mais comme un « noyau » de principes moraux auxquels adhèrent unanimement ceux qui désirent partager une activité commune. C'est à cette condition qu'une communauté peut créer de véritables liens sociaux qui ne se limitent ni au jeu des intérêts (comme dans le libéralisme), ni à l'identité de souche (comme dans le multiculturalisme).

2. Les trois sociétés : le « melting-pot », l'« arc-en-ciel » et la « mosaïque »

Amitai Etzioni compte bien appliquer son projet communautaire à la vie politique américaine à laquelle peut s'appliquer, selon lui, trois solutions. Le modèle traditionnel sur lequel s'est construite la nation américaine au cours des différentes vagues d'immigration est celui du *melting-pot*. Dans ce modèle, les communautés fondées sur l'origine constituent le creuset de l'intégration sociale des nouveaux arrivants, en même temps que ceux-ci intériorisent les valeurs politiques libérales communes à l'ensemble de la société. Ce modèle historique a

échoué, selon Etzioni, dans la mesure où il n'a pas conduit à l'intégration harmonieuse des communautés et où il s'accommode des ségrégations sociales et spatiales qui continuent de diviser la société américaine.

Le second modèle est celui de la société « arc-en-ciel » qui a été défendu par le révérend Jackson lors des élections présidentielles de 1984. S'inspirant de la position adoptée par certains mouvements noirs engagés dans la lutte pour les droits civiques, ce modèle défend une société dans laquelle chaque communauté, pour défendre les droits de ses membres, aurait une complète autonomie. Il est pour Etzioni tout à fait insatisfaisant dans la mesure où il conduit à faire de la société « un conglomérat de tribus de couleurs différentes » sans vision commune. La juxtaposition des communautés est même dangereuse car, en favorisant le culte des différences, elle renforce les tensions interethniques. En toute logique, Etzioni reste méfiant vis-à-vis des revendications portées par le multiculturalisme. Celui-ci conduit les « peuples » (toutes ces communautés qui revendiquent une appartenance linguistique et régionale) à demander l'autonomie politique et à revendiquer un territoire dont seraient rapidement exclus tous ceux qui ne sont pas reconnus comme membres de la communauté.

À ces deux modèles, Etzioni oppose le projet d'une « société mosaïque ». Dans celle-ci, la reconnaissance des différences n'empêcherait pas l'intégration sociale autour de valeurs fondamentales. La métaphore parle d'elle-même. La mosaïque est constituée d'une multitude de fragments qui ont chacun leur propre couleur, mais qui restent maintenus ensemble par un ciment commun. Elle est intelligible et équilibrée tant que le ciment est assez fort pour maintenir tous les morceaux ensemble. Si on lui ôte le ciment, elle se désagrège et chaque fragment perd sa signification. Ainsi, la société mosaïque n'a de sens que si ses communautés sont harmonieusement intégrées les unes aux autres. Le ciment qui les relie, c'est le « noyau de valeurs partagées » sans lequel aucun groupe ne voit le sens de vivre ensemble. Dans cette perspective, la société idéale est, pour Etzioni, une « communauté de communautés » dans laquelle le lien entre les diverses composantes est au moins aussi fort que celui qui unit les membres à l'intérieur de chacune d'entre elles.

3. Valeurs partagées et valeurs agréées

Pour étayer son propos et souligner la divergence majeure qui le sépare des conceptions « procédurales » des libéraux, Etzioni établit une distinction entre les « valeurs partagées » considérées comme fondatrices de la société et les

« valeurs agréées » qui découlent des accords temporaires passés entre les individus. Les premières sont déterminantes, car elles assurent l'intégration de la société. En effet, les citoyens n'ont aucune chance de se concevoir comme « communauté de destin » s'ils ne parviennent pas à identifier un bien commun. S'appuyant sur l'héritage de la pensée démocratique, Etzioni reconnaît sept grandes valeurs de la vie communautaire : la démocratie conçue comme une idée du bien (et non pas simplement comme une technique de gouvernement) ; le respect des constitutions et des droits qui en dépendent ; la loyauté envers la nation ; la tolérance et le respect envers toutes les communautés ; la limitation des identités politiques (elles peuvent s'exprimer, mais demeurent simplement une composante de la société) ; le principe du « mégalogue » (un vaste dialogue élargi à l'ensemble des communautés) ; le principe de la réconciliation (nécessaire pour fonder une nouvelle société). Ces valeurs préexistent aux relations sociales. Elles ont une nature « précontractuelle » (elles sont antérieures au pacte d'association des hommes). Enracinées dans la société, elles se transmettent d'une génération à l'autre.

Les « valeurs agréées », quant à elles, sont celles qui font l'objet d'un accord au terme d'un débat raisonné. Ce sont des principes « politiques » sur lesquels les individus s'entendent afin de faire respecter les droits de chacun de façon équitable. Ces principes négociés ne suffisent pas, à eux seuls, à créer des liens sociaux, car ils ne proposent aucune vision d'ensemble du bien commun. Ils permettent simplement de réguler les relations entre des personnes qui cherchent à protéger leurs libertés dans un monde régulé par la concurrence. En d'autres termes, les valeurs agréées sont fragiles parce qu'elles sont contractuelles. Elles expriment un accord temporaire entre des individus placés en face-à-face mais, situées hors du champ de la morale, elles sont incapables de « cimenter » la société.

Le projet d'une société solidaire forgée sur la vie communautaire conduit Etzioni à reconnaître la supériorité des valeurs morales sur les normes rationnelles. À l'instar d'Alasdair MacIntyre, le sociologue met en question l'héritage des Lumières. Non seulement on ne peut réduire la société à une somme d'individus, mais il est dangereux d'imaginer une société politique fondée exclusivement sur la raison. Seule la stabilité de la morale peut contribuer à assurer la solidité des liens sociaux. Etzioni se défend toutefois de soutenir une « politique des préjugés », même s'il est conscient des interprétations ultra-conservatrices qui peuvent être faites de son programme. Il voit en fait dans l'éducation le remède à tous les excès. Celle-ci doit être prise en charge à deux niveaux. La famille et toutes les communautés de proximité

doivent s'impliquer dans la transmission des valeurs en fonction de leurs besoins et de leurs particularités. Mais l'école publique, à travers ses programmes, exerce aussi une mission essentielle : celle de transmettre le fond de valeurs partagées. Son enseignement général est nécessaire pour maintenir le sens du bien commun et éviter qu'une communauté parvienne un jour à imposer ses propres normes contre celles des autres.

4. La philosophie morale contre le discours sur les droits

Comme la plupart des communautariens, Etzioni estime que la rénovation de la vie politique implique de ressouder les liens sociaux et de faire prévaloir l'intérêt collectif sur les droits individuels. Sur ce point, le sociologue ne cache pas sa déception face à la montée de l'individualisme à la fin du xx^e s. Celui-ci se caractérise par le repli sur la vie privée, la revendication égoïste des droits et le mépris pour les valeurs partagées. La promotion exagérée de l'individu contribue notamment à saper toutes les formes d'autorité qui s'étaient patiemment établies dans la société : le respect des représentants de l'État, des Églises, des groupes politiques, des organisations syndicales ou de l'école se désagrège au profit d'une morale individuelle faisant passer l'intérêt de la personne avant celui de la société. Le verdict d'Etzioni est sans appel : « les forces de la modernité ont renversé les forces du traditionalisme et ne se sont pas arrêtées : elles ont érodé les fondations de la vertu et de l'ordre social ».

La pensée libérale, réactualisée dans les années 1970 par John Rawls, porte une lourde responsabilité dans cette érosion de la tradition. Elle n'explique certes pas la marche de la société américaine vers l'individualisme, mais elle soutient et légitime cette évolution. Elle est doublement coupable aux yeux d'Etzioni. En orientant la discussion philosophique sur la protection des droits, elle a fait oublier que celle-ci n'est légitime que si elle est accompagnée par un débat sur la responsabilité sociale. Le droit qu'accorde la société à un individu n'a en effet de sens que s'il s'accompagne en retour d'une responsabilité éthique envers cette même société. Les droits considérés comme un absolu ne font que diviser, là où le civisme suppose des devoirs et une réelle implication dans la vie sociale. Ensuite et surtout, le tort de la discussion sur les droits est de supprimer toute réflexion sur les fondations morales de la société en focalisant l'attention sur les inégalités et les rapports de force comme on le ferait pour une société animale. Le libéralisme pense les liens sociaux comme le prolongement d'une guerre permanente et refuse l'idée de la concorde sociale. Or, une société, si elle veut

exister comme communauté, doit consolider ses repères moraux. Sans une vision du bien, elle est condamnée à vivre dans l'affrontement et la division.

Dans le projet d'Amitai Etzioni, le rétablissement de la sociabilité communautaire ne limite pas la liberté individuelle. Bien au contraire, il en est une condition dans la mesure où chaque individu ne peut s'épanouir totalement sans se définir par rapport aux autres. De même, les valeurs morales ne se confondent pas avec le mysticisme des siècles passés. Adossées à l'idée démocratique (que le sociologue place au premier rang des « valeurs partagées »), elles proposent une vision du bien qui est loin de s'inspirer exclusivement de la religion. Etzioni parvient toutefois difficilement à expliquer comment il entend concilier les valeurs morales et l'idée démocratique. Les premières supposent pour les citoyens le respect de normes qui sont antérieures à leur volonté, tandis que la seconde considère qu'ils sont suffisamment éclairés pour formuler des choix raisonnés et délibérer collectivement sur les conditions de leur existence, en fonction des principes qu'ils estiment les plus raisonnables. En d'autres termes, si Etzioni considère que le « bien commun » est défini dans des valeurs sur lesquelles les individus n'ont pas de prise, quel est alors le rôle de la démocratie ? La raison du citoyen se limite-t-elle à la seule mise en œuvre de principes moraux considérés comme indiscutables ? Comment concilier l'action des instances démocratiques avec d'autres institutions qui, comme les Églises, sont des lieux où s'expriment des valeurs partagées ? Quel rôle attendre de l'État dans un projet fondé sur l'intervention de la société civile ? La réponse de l'auteur à ces questions est encore attendue.

Dans *La troisième voie* (2000), il apporte toutefois un éclairage essentiel. Tout en souhaitant « reconstruire » une vie morale, il y indique que les valeurs morales ne sont pas établies *a priori*. Elles ne sont pas immuables et n'ont aucun caractère absolu. Elles doivent résulter d'un « dialogue moral », autrement dit d'une discussion ouverte sur les principes et les valeurs jugées indispensables pour bâtir une « bonne société » recherchant le bien de tous dans le respect des droits, mais aussi dans la définition des devoirs.

Le communautarisme est une riposte intellectuelle au libéralisme triomphant des années 1970-1980. Il n'a pas d'unité doctrinale et sous sa bannière s'exprime une grande diversité d'auteurs. Les communautariens prônent toutefois un retour vers la vie éthique où la responsabilité morale envers autrui vaut tout autant que la liberté individuelle. Les communautés, quant à elles, n'ont pas un caractère absolu ; elles ne sont qu'une solution au problème de l'individualisme. C'est sans doute ce qui sépare le communautarisme du multiculturalisme, dont les

théoriciens défendent la place des communautés non par anti-individualisme, mais au nom de la défense des identités et des cultures considérées comme des « réalités vivantes ». Les philosophies multi-culturalistes réintroduisent aussi des questions proprement politiques relatives à la citoyenneté, à l'organisation de l'État et au phénomène national.

§ 2. LE MULTICULTURALISME, UNE RÉPONSE À LA CRISE DE LA CONSCIENCE MODERNE

Les théoriciens du multiculturalisme sont parfois confondus avec les philosophes communautariens. Des auteurs comme Michael Walzer ou Charles Taylor sont, selon la lecture de leurs ouvrages, classés tantôt dans le camp du communautarisme, tantôt dans celui du multiculturalisme. Le rapprochement est compréhensible dans la mesure où les deux approches entendent faire jouer un rôle déterminant aux communautés organisées, considérées comme des lieux essentiels où s'opèrent les échanges, la communication et la solidarité dans la vie sociale. Communautarisme et multiculturalisme se retrouvent aussi pour contester la vision abstraite de l'individu portée par la philosophie moderne. Ils convergent enfin pour prendre en compte le rôle des « héritages » (normes, valeurs, cultures...) dans la construction des liens sociaux, mais aussi dans l'épanouissement de la personne humaine. D'une manière générale, ils ne constituent pas des écoles philosophiques vraiment structurées et la frontière qui les sépare n'est pas aussi nette qu'on pourrait le penser.

Une différence majeure cependant sépare les deux approches. Alors que les communautariens se rejoignent dans une condamnation définitive des dérives individualistes du libéralisme, les tenants du multiculturalisme ne mettent nullement en question l'héritage libéral. Les principaux auteurs (Taylor, Kymlicka, Walzer) cherchent à concilier les principes fondamentaux de la société nord-américaine, comme la liberté individuelle et l'égalité des chances, avec la nécessaire reconnaissance de la diversité des cultures. De plus, il ne s'agit pas pour eux de faire reposer la politique sur la recherche d'un « bien » fondé sur des valeurs morales partagées, mais de reconnaître des « droits »

protégeant des identités sociales et culturelles bien réelles. En tant que défenseurs du pluralisme social, ils soutiennent d'ailleurs le principe d'une relativité des valeurs. Ce n'est ainsi pas la « politique des droits » propre au libéralisme qui est contestée, mais seulement sa propension à ne reconnaître que l'individu. Pour cette raison, le multiculturalisme n'est pas une philosophie anti-libérale luttant pour le rétablissement de la morale. Ses partisans ont une approche essentiellement pragmatique : ils souhaitent intégrer la question des appartenances culturelles dans la réflexion générale sur les droits en démocratie. Ils entendent ainsi clairement œuvrer à la mise en œuvre d'une nouvelle organisation sociale respectueuse de toutes les communautés de culture. Pour cela, ils s'appuient à la fois sur la réflexion philosophique et sur l'observation sociologique.

A. La conciliation des principes démocratiques et du pluralisme culturel

Les auteurs multiculturalistes sont convaincus que toute communauté culturelle dispose d'un droit fondamental à exister et à s'exprimer librement. Selon eux, non seulement la société démocratique ne peut faire autrement que de reconnaître la diversité des cultures, mais elle doit les protéger et même les promouvoir. La question essentielle à laquelle doit s'attacher la philosophie politique moderne est celle de la tolérance envers les particularités sociales et culturelles. Certes, chaque individu a droit à sa liberté et l'on doit à la pensée libérale d'avoir contribué à sa reconnaissance. Mais chaque être humain a aussi droit à sa *dignité*, ce qui implique de le considérer comme un « individu situé » avec ses croyances, ses valeurs et son identité sociale.

1. La citoyenneté universelle mise en question

Hostiles à la pensée intégrationniste et unitaire de l'état-nation, les multiculturalistes refusent de reconnaître la supériorité des « cultures nationales » sur les cultures particulières. Pour eux, toutes les cultures ont droit à

une égale reconnaissance et les minorités n'ont pas à renoncer à leur langue, à leurs coutumes et à leurs modes de vie. Le droit de revendiquer sa culture est, au même titre que la liberté et l'égalité, un des droits imprescriptibles de l'individu. Il est même le prolongement de la liberté d'opinion. Le multiculturalisme n'est donc pas en contradiction avec la démocratie libérale : il vise à en approfondir les principes dans le sens d'une plus grande tolérance et d'une plus grande justice. Plus que cela, le projet d'une société multiculturelle est légitime, car il renforce l'égalité entre ceux qui sont issus des groupes dominants et ceux qui appartiennent aux minorités traditionnellement défavorisées. Par le dialogue auquel il oblige, il insuffle un esprit de tolérance dans les rapports humains.

Selon les multiculturalistes, le modèle classique de la citoyenneté n'est pas parvenu à protéger la dignité des cultures. Présent tout autant dans le « républicanisme » français que dans le « libéralisme » américain, ce modèle s'appuie sur une distinction établie entre la sphère privée et la sphère publique. Dans la première, les « individus » vivent dans une totale liberté. Ils ne peuvent être inquiétés pour leurs croyances et leurs opinions. Ils ont le droit de cultiver leurs particularités et de s'exprimer librement. Leur attachement à une communauté, à une religion, à une histoire particulière, est reconnu et même protégé. En revanche, dans l'espace public, lieu de la vie politique, les individus changent de statut : ils deviennent des « citoyens » ; ils sont dotés de droits et de devoirs identiques. Afin que les inégalités économiques, sociales et culturelles naturellement présentes dans la vie privée ne se reproduisent pas dans la vie publique, les citoyens doivent apprendre à vivre dans des conditions de stricte égalité. Chaque citoyen doit en fait être « neutre » dans son rapport aux autres. Il doit se dépouiller de tous ses attributs privés. Il n'a plus le droit d'afficher une particularité liée à une appartenance sociale, philosophique, religieuse, ethnique ou linguistique.

Cette distinction majeure est contestée par les partisans de la société multiculturelle. Selon eux, les États de l'Europe et d'Amérique du Nord, tirant prétexte de leur volonté d'établir un espace public égalitaire fondé sur la citoyenneté abstraite, mènent en fait de véritables politiques d'« assimilation culturelle ». Leur seul but est de marginaliser les minorités religieuses et ethnolinguistiques qui ne se plient pas à la culture dominante. Sous couvert d'une recherche de neutralité, les États imposent en fait une conception intransigeante de la nation, une définition unanimiste qu'ils tentent de diffuser par le biais de l'école, de l'armée, des institutions culturelles ou des lieux de mémoire. La France républicaine constitue l'exemple le plus manifeste de cette dérive autoritaire de l'état-nation. Depuis la Révolution de 1789, elle a

systématiquement cherché à « étouffer » les régionalismes pour mieux imposer la domination de son centre politique. D'une manière générale, c'est la distinction entre l'individu « situé » (sphère privée) et le citoyen « abstrait » (espace public) qui met en péril le pluralisme social et porte atteinte à la dignité des personnes.

2. Les revendications politiques en faveur du pluralisme culturel

Avant même de pénétrer sur la scène intellectuelle nord-américaine au milieu des années 1980, les premiers arguments en faveur du multiculturalisme prennent forme avec les nouvelles revendications politiques des années 1960-1970. Aux États-Unis, l'activisme de la communauté noire pour la reconnaissance effective de ses droits civiques d'une part, les mouvements féministes d'autre part, ont en effet amplement contribué à faire émerger l'idée que des minorités pouvaient être victimes de discriminations sociales et politiques durables, malgré l'aspiration de la démocratie à l'égalité. Les politiques de discrimination positive (*affirmative action*) — dont les « lois civiques » de 1964 ont constitué une première application aux États-Unis — se sont données pour objectif de renforcer la présence des minorités ethniques et des femmes dans les administrations, les entreprises publiques et les universités. Par la suite, les tensions inter-ethniques qui ont émaillé la vie urbaine, les revendications portées par les minorités gays et lesbiennes, le développement des études sur les « genres », ont été autant de facteurs stimulant la promotion des minorités aux États-Unis. Au Canada, ce sont les conflits linguistiques entre communautés francophones et anglophones qui ont fait émerger le thème de la « société multiculturelle ». Certes, ces conflits ont conduit à d'importantes réformes institutionnelles (années 1970). Mais ils n'ont pu empêcher l'émergence d'un nationalisme québécois (dit « souverainiste ») actif jusqu'au début des années 2000.

Si la revendication en faveur du pluralisme des cultures est ainsi née en Amérique du Nord, elle s'étend aujourd'hui à de nombreux pays occidentaux. Elle est récupérée en France par les mouvements « régionalistes » (basque, corse, breton) dans la lutte idéologique qu'ils mènent contre le centralisme politique et culturel de l'État. Dans le contexte européen, elle est au cœur de la réflexion sur la construction d'une « Europe des nations ». Elle a suscité également de nombreux débats à la fin des années 1990 lors de la ratification de

la « Charte européenne de protection des langues régionales et minoritaires » qui encourage officiellement l'utilisation de ces dites langues dans différents secteurs de la vie institutionnelle (dont l'enseignement, la justice, les administrations et les services publics). L'idée de la société multiculturelle rencontre toutefois d'importantes résistances intellectuelles et politiques, notamment en France où la tradition républicaine reste bien implantée. Le multiculturalisme y est accusé de mener à la décomposition de l'unité nationale forgée par plusieurs siècles d'intégration politique et culturelle. Néanmoins, d'une manière générale, on doit constater la prise en compte croissante des « différences » socioculturelles dans les législations nationales et européennes, y compris en France. D'où l'émergence d'une nouvelle réflexion philosophique et politique sur la compatibilité entre la conception abstraite de la citoyenneté et le droit à l'expression des identités.

3. Différentialisme et égalité

Selon la conception républicaine de la démocratie, la citoyenneté suppose l'allégeance *prioritaire* à la nation, conçue comme le seul creuset au sein duquel se forge l'appartenance politique. Dans ce schéma, il ne peut y avoir plusieurs communautés dans l'État. Celles-ci sont renvoyées dans le domaine « privé » où elles jouissent de toutes les libertés garanties par les droits de l'homme. Dans l'espace public, elles s'effacent au profit d'une citoyenneté universelle qui assure un statut identique à chaque individu et ne reconnaît qu'une seule communauté politique nationale. À l'opposé du modèle républicain, les partisans du multiculturalisme militent pour la reconnaissance, au sein de l'État, des grandes communautés historiques qui s'appuient sur un principe ethnique, régional, linguistique ou religieux. Ils entendent adapter l'organisation politique de la société au besoin de reconnaissance des identités particulières. Tout en prenant la défense du principe d'égalité entre tous les citoyens, ils contestent clairement, au nom du respect des cultures, le principe de neutralité censé s'exprimer dans la vie publique. Parce qu'elles sont présentes dans la vie sociale, les différences culturelles doivent être reconnues dans la vie politique.

Plus avant, l'intensité des relations au sein de certaines communautés forgées par l'histoire justifie à leurs yeux que soient reconnus des « droits culturels » conçus comme de véritables « droits politiques » — et non comme de simples libertés privées. Une telle revendication a des incidences bien concrètes sur la vie politique, à deux niveaux. Dans le projet multiculturaliste, chaque

communauté a tout d'abord le droit de voir sa culture, sa langue, ses coutumes et sa religion défendues par la loi, en particulier lorsqu'elles sont menacées par une culture dominante au sein de l'État. Chaque communauté peut ensuite faire valoir, dans l'espace public (i.e. dans les institutions politiques, les administrations, l'école ou l'armée), la légitimité des usages qui sont les siens dès lors qu'ils sont conciliables avec ceux des autres communautés et qu'ils sont appliqués selon un principe de reconnaissance mutuelle.

D'une manière générale, les auteurs défendent l'idée d'une société fondée sur un « différentialisme égalitaire » : la reconnaissance des différences est mise au service de la protection égale de toutes les communautés. Cette conception s'oppose radicalement aux politiques différentialistes de nature discriminatoire qui ont pu, à certains moments, exclure de la citoyenneté certaines catégories de la population (comme la communauté noire aux États-Unis jusque dans les années 1960 ou en Afrique du Sud jusque dans les années 1990). Elle avance au contraire l'idée que la vie démocratique, pour être bien réelle, implique de défendre la culture des minorités de façon à protéger leur dignité et à leur assurer un droit d'expression dans tous les lieux de la vie sociale.

B. Charles Taylor : la recherche de l'authenticité et le respect des cultures

Comme Michael Walzer, le Canadien Charles Taylor (né en 1931) est l'un des grands philosophes contemporains à être à la fois identifié comme un auteur communautarien et comme un défenseur de la société multiculturelle. Si l'on a choisi d'aborder ses idées dans l'analyse du multiculturalisme, c'est parce que sa philosophie politique est clairement mise au service d'une réflexion sur la cohabitation des identités culturelles dans la société canadienne. C'est aussi parce que, contrairement aux autres communautariens, il ne rejette pas l'individualisme libéral et adhère au projet moderne d'émancipation du sujet. Il souhaite simplement révéler les limites du modèle libéral et montrer la nécessité de le compléter par un projet social ouvert sur la pluralité des cultures. Le parcours de Taylor suit plusieurs étapes intellectuelles : initialement amené à s'interroger sur l'identité de l'homme moderne, il aboutit dans les années 1990 à

des prises de positions fermes en faveur de la société multiculturelle.

1. L'individu, l'identité et la modernité

Dès ses premiers travaux, Charles Taylor insiste sur la nécessité de considérer l'homme comme un « être moral » et un « sujet social » incapable de poursuivre le bonheur hors de sa communauté de culture. C'est en réinterprétant la pensée hégélienne sur la moralité qu'il construit sa critique de la conception libérale de l'individu. Dans *Hegel et la société moderne* (1979), il reprend la distinction formulée par le maître allemand entre deux formes de moralité. La première, la « moralité objective » (*Sittlichkeit*), est constituée par l'ensemble des normes et des valeurs partagées par une même communauté, alors que la seconde, la « moralité subjective » (*Moralität*), résulte des normes affirmées de façon individuelle et revendiquées contre sa propre communauté. Selon Taylor, le philosophe allemand, en plaçant la *Sittlichkeit* au cœur de son projet philosophique, souligne que la construction de l'identité du sujet, à laquelle est rattachée la réalisation pleine et entière de la liberté, ne peut se faire sans un ordre social organisé. Dans la pensée de Hegel, l'État moderne constitue l'expression parfaite de l'idéal communautaire. Il transcende les autres entités, notamment la « famille » et la « société civile », car il est une puissance souveraine assurant une synthèse entre le particulier et l'universel. Il est l'ordre dans lequel l'homme construit sa liberté (voir [chapitre 5](#)).

Au fil de ses ouvrages, Taylor construit une réflexion sur la construction de l'identité. Pour lui, cette dernière est au centre de la conscience moderne. Elle est donc une des conditions essentielles de l'épanouissement individuel et, par conséquent, de la liberté. À cet égard, le philosophe canadien montre que l'identité implique un double processus d'auto-réalisation : d'un côté, la découverte du « moi », c'est-à-dire la capacité de l'individu à concevoir sa propre subjectivité ; de l'autre, la reconnaissance de soi dans la relation à autrui, c'est-à-dire l'aptitude de l'individu à se situer dans l'environnement social qui lui est donné. La réalisation concrète de la liberté implique de considérer cette double subjectivité. Elle repose sur la pleine conscience qu'a l'homme d'être lui-même — ce que Rousseau appelle « le sentiment de l'existence ».

Dans *Les sources du moi* (1989), Taylor adopte le regard de l'historien des représentations. Il y montre que la formation de l'identité moderne est le fruit d'une évolution commencée au xvii^e s. Avec le cartésianisme et les Lumières, souligne-t-il, l'individu a été placé au centre de la société. Il n'est plus construit

« de l'extérieur », par des codes moraux ou religieux l'identifiant à une réalisation du schéma divin ou des lois naturelles, le rattachant inexorablement à l'espoir du salut dans l'au-delà. Avec la modernité, le destin humain s'exprime dans la reconnaissance du « moi ». Il est porté par un sujet ayant acquis une autonomie morale, un individu parvenu à s'émanciper des normes collectives pour prendre en main son existence. Il se réalise désormais par l'expérience de soi, par la conscience de sa propre individualité.

Il reste que, pour Taylor, la conception moderne d'un « moi individuel » autonome, affranchi et coupé du monde, reste une illusion. L'observation du monde montre que l'existence humaine n'est jamais consacrée exclusivement à soi. Elle prend inévitablement ses racines à l'intérieur de la communauté, dans la mesure où la construction du moi implique que l'individu puisse toujours se situer par rapport aux autres. Le sujet suppose de pouvoir se penser comme être social. C'est en ce sens que Taylor rappelle, dans la lignée du philosophe français Emmanuel Levinas (1905-1995), que l'identité est créée de façon « dialogique » : elle suppose toujours d'entretenir un dialogue avec des partenaires (issus de la famille, des amis, de la communauté d'appartenance, mais aussi de groupes considérés comme étrangers) *contre* lesquels et/ou *avec* lesquels chaque individu forge sa propre individualité.

2. La crise de la modernité et l'idéal de l'authenticité

La réflexion sur l'identité ne s'appuie pas, chez Taylor, sur une série d'arguments spéculatifs portant sur l'essence de la nature humaine. Elle est forgée à partir d'une analyse historique de la formation de la conscience individuelle. Elle est aussi l'occasion, pour le philosophe canadien, de mener une observation sur l'avenir de la société contemporaine. Dans *Le malaise de la modernité* (1991), Taylor dénonce les conséquences de l'individualisme et du primat de la raison instrumentale sur l'évolution du monde moderne. L'isolement croissant des hommes dans une société « atomisée » où le souci de soi l'emporte sur la vie collective d'une part, la poursuite effrénée de la productivité au nom d'une rationalité fondée sur le savoir technique et la quête de l'efficacité d'autre part, conduisent selon lui à une triple dégénérescence de la société moderne. Celle-ci est marquée tout d'abord par la dégradation de la vie morale dans un monde où l'existence tout entière est orientée vers la recherche du bien-être matériel. Elle est caractérisée ensuite par la disparition lente des fins collectives qui permettaient de fixer un horizon politique à l'ensemble de la

société et qui sont remplacées (depuis le XIX^e s.) par une idéologie du progrès affichant sa foi inébranlable dans le pouvoir de la technique. Elle est marquée enfin par le déclin des libertés civiques, conséquence directe de l'apathie politique des citoyens et du « despotisme doux » de l'État bureaucratique.

Pour lutter contre la perte de sens, la solitude et l'impuissance politique, il convient selon Taylor de faire sortir l'être humain de sa « cage de fer », en lui redonnant sa véritable dimension morale et en le replaçant dans le cadre naturel de sa communauté sociale. Cette ambition conduit Taylor à repenser les deux grandes valeurs fondatrices de la démocratie libérale : la liberté et l'égalité.

La crise de la modernité, pour Charles Taylor, trouve une de ses explications majeures dans la conception restrictive de l'idée de liberté véhiculée dans la société contemporaine. La liberté y est conçue avant tout, selon le philosophe canadien, comme une « liberté autodéterminée ». Celle-ci dépasse la « liberté négative » des libéraux du XVIII^e s. qui consiste à pouvoir agir en toute autonomie dès lors que la liberté d'autrui est respectée. La liberté autodéterminée, en effet, suppose de pouvoir faire de véritables choix et de disposer des ressources pour les mettre en œuvre (« Je suis libre lorsque je décide pour moi-même ce qui me concerne plutôt que de me laisser modeler par des influences extérieures » note Taylor). Mais elle considère aussi que tous les choix se valent et ne fait pas de distinction entre les critères essentiels qui ont un sens moral et les critères secondaires, parfois fantaisistes. Or, écrit Taylor, pour être libre, tout être humain doit pouvoir effectuer des choix moraux. Il doit pouvoir vivre de façon « authentique ». L'authenticité désigne, chez le philosophe canadien, la situation idéale dans laquelle un individu a la capacité de rechercher une vérité qui lui est propre. Ainsi, pour être libre, l'homme doit être capable d'identifier de ce qui fait sa propre originalité. Il doit pouvoir vivre dans une « sincérité » envers soi-même. Il doit être en mesure d'adopter les critères moraux qui correspondent à ce qu'il est et, ainsi, refuser tout conformisme social (l'adoption d'un modèle de vie imposé de l'extérieur). « Chaque être humain a sa propre façon d'être, recherche une forme de vie qui soit la sienne et doit puiser à l'intérieur de lui-même les sources morales de son existence » écrit Taylor. Pour ce dernier, l'authenticité suppose d'accorder un respect identique à tous les individus par-delà leurs différences. La reconnaissance de ces différences est même un préalable à la réalisation de la liberté de chacun.

De la même façon, le principe d'égalité dont s'inspire l'ensemble des théories de la justice mérite, selon Taylor, une sérieuse discussion. L'égalité implique d'accorder un traitement identique à tous les individus. Ce raisonnement, qui suppose de pouvoir comparer des droits et des situations, ne tient que si l'on

considère tous les êtres humains comme semblables. Or, pour le philosophe canadien, chaque individu a une identité singulière, forgée au cours des expériences vécues dans une (ou plusieurs) communauté(s) d'appartenance. Comment penser l'égalité entre des individus qui ont chacun des croyances, des coutumes et des modes de vie qui les singularisent ? La voie paraît dangereuse. Le principe d'égalité appliqué *stricto sensu*, s'il part d'un sentiment généreux et fonctionne de façon abstraite, nie les différences entre les êtres. Il est donc insatisfaisant sur le plan moral. C'est la raison pour laquelle il faut lui préférer le principe d'équité qui tient compte des situations particulières. L'équité est la seule voie qui permette de concilier le « besoin de reconnaissance » des différences, prolongement de l'idéal de l'authenticité, et la volonté d'assurer l'égalité de traitement dans la société. C'est à cet objectif que s'attachent les travaux plus récents de Taylor sur la société multiculturelle.

3. La démocratie et la reconnaissance du pluralisme culturel

Le projet de société multiculturelle défendue par Charles Taylor (*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, 1992) constitue le prolongement logique de ses réflexions sur la crise de la modernité. Il exprime la plus grande méfiance à l'égard des états-nations qui étouffent les identités au nom de la protection de l'unité nationale. Certes, la volonté d'imposer une neutralité de statut dans l'espace public part d'une bonne intention : elle vise à s'assurer que tous les citoyens sont protégés par les mêmes droits et qu'ils sont bien en situation d'égalité face à la loi, quel que soit leur statut dans la vie privée. Mais cette exigence « rousseauiste » cherchant à transcender les particularités est trompeuse : le refus de la reconnaissance politique des identités culturelles, ethniques ou religieuses, conduit à de nouvelles situations d'inégalité. En effet, en voulant édifier des États unitaires et forger des valeurs universelles s'imposant à tous les groupes, l'idéologie républicaine n'a fait que consolider un peu partout la suprématie de la culture dominante. Elle a abouti le plus souvent à l'écrasement des cultures minoritaires et, pendant longtemps, s'est largement accommodée de l'exclusion des femmes. Elle porte donc atteinte à l'idéal d'égalité et entrave la liberté des individus (qui se réalise dans l'idéal d'authenticité). Le « déni de reconnaissance » peut donc aussi être une forme d'oppression.

Contre le modèle universaliste de l'état-nation, Taylor défend le principe d'une « politique de la reconnaissance » qui serait capable de respecter des

individus et leur culture. Il milite en faveur de la reconnaissance *publique* des communautés (celles dont l'identité est suffisamment forte pour modeler des modes de vie et être porteur d'un héritage culturel). Il ne s'oppose pas aux droits fondamentaux des individus, dont il fait l'un des piliers de la société multiculturelle. Mais il entend également prendre la mesure du « besoin de reconnaissance » des individus comme membres de groupes culturels spécifiques. Pour justifier l'entrée des identités dans l'espace public, Taylor revient sur l'importance du « dialogue ». Il défend l'idée suivante : dès lors que les identités sont construites par le dialogue pacifique entre les groupes, il apparaît normal qu'une délibération de même nature puisse avoir lieu dans l'espace public. En ce sens, la vie politique ne saurait être seulement le lieu de confrontation entre des citoyens poursuivant des intérêts égoïstes. Elle est un lieu où les groupes doivent être capables de délibérer sur les différents aspects de leur identité.

Particulièrement méfiant à l'égard des conceptions françaises d'indivisibilité et d'unité de la République, Taylor prend appui sur l'expérience canadienne et, dans une moindre mesure, sur l'évolution des États-Unis, pour défendre le projet de la société multiculturelle. Il s'agit clairement de permettre la coexistence libre et volontaire des différents groupes nationaux vivant à l'intérieur de chaque pays. Les états-nations d'aujourd'hui, héritiers des empires multinationaux d'autrefois, doivent apprendre à se réorganiser sur le modèle d'États démocratiques et multiculturels. Une telle évolution implique de reconnaître publiquement et sans équivoque les groupes nationaux qui s'identifient à une culture particulière.

C. Michael Walzer : les deux universalismes et la pluralité des cultures

Michael Walzer refuse toute affiliation à une école de pensée. Il se définit lui-même comme un « communautariste libéral » ce qui, aux yeux d'un auteur comme Michael Sandel, n'a guère de sens. Contre les thèses libérales centrées sur l'individu et ses droits, il souhaite établir une société ouverte sur la pluralité des mondes sociaux. Mais avec les philosophes libéraux intéressés par la justice,

il est favorable à des interventions publiques pour corriger les inégalités sociales les plus criantes dans les différentes sphères de la société. À la différence des communautariens, il adhère à l'idée de l'autonomie du sujet et il ne condamne pas l'idéal d'universalisme. Mais dans leur sillage, il tente d'interpréter ces notions dans une perspective relativiste et propose une pensée qui interdit l'abstraction philosophique. Refusant de glorifier la raison en politique, sa réflexion oblige à penser la diversité des « morales » (il évite soigneusement la notion de « culture » dans la plupart de ses écrits). C'est cette dernière dimension qui le conduit régulièrement, dans les années 1990, à défendre le multiculturalisme comme une voie possible pour préserver le pluralisme. Sa démonstration part d'une critique de l'universalisme abstrait.

1. « L'universalisme réitératif » contre « l'universalisme de surplomb »

Dans un article paru en 1990 (publié en français dans *Pluralisme et démocratie*, 1997), le professeur de Princeton prend la défense du pluralisme en prenant appui sur une notion du camp adverse, l'universalisme, dont il donne une interprétation souple qui réfute l'interprétation englobante traditionnellement privilégiée par les penseurs libéraux. Prenant comme exemple un passage de la Bible (la description d'Israël par le prophète Isaïe), il évoque l'« universalisme de surplomb », attitude philosophique qui cherche à énoncer les valeurs morales valables pour toute l'humanité. Selon cette vision, il n'y a « qu'un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception exacte de la vie bonne ou de la bonne société ou du bon régime ». D'abord exprimé dans la vision chrétienne de l'humanité, puis dans la version moderne des Lumières, l'universalisme de surplomb a inspiré de nombreuses actions colonisatrices puis, plus tard, l'impérialisme des grandes nations. À cette conception, Walzer oppose l'« universalisme réitératif », c'est-à-dire un universalisme qui se construit dans la répétition des rencontres entre les morales singulières présentes dans le monde. Cet universalisme, contrairement au premier, ne repose pas sur des valeurs éternelles et des critères abstraits comme la raison, l'individu, la liberté, l'autonomie ou la volonté. Il prend en compte non pas *une* histoire universelle, mais l'ensemble des histoires des peuples dont chacune a sa valeur. Il suppose que l'humanité se construit dans la diversité des cultures, comme le laissent déjà supposer certains passages de la Bible.

Dans l'universalisme réitératif, les notions de bien et de mal ne sont pas fixées

une fois pour toutes. Elles ont des sens différents selon les lieux, les moments et les expériences. Des valeurs morales comme la « tolérance » ou l'« égal respect » (que Walzer emprunte à Dworkin) n'ont pas la même portée selon les pays et les communautés où elles sont en vigueur. De même, le principe moderne d'« autonomie », mais aussi les valeurs liées à l'« appartenance » (la loyauté, le dévouement, l'engagement, le patriotisme, la fidélité), reçoivent des applications fort variées : ils s'articulent inévitablement à des « circonstances » et sont interprétés en fonction de critères « locaux » propres à certains groupes, à certaines coutumes et habitudes. Comment imaginer, par exemple, que le patriotisme ou l'amour de son pays soit vécu de la même façon dans un petit pays menacé sur le plan militaire et dans un État multinational en paix ? Ainsi, pour Walzer, s'il existe bien des situations sociales universelles (comme l'oppression, la guerre, l'expérience de la vie familiale), on ne peut les imaginer réellement qu'en tenant compte de la diversité des histoires et de la différence entre cultures. En somme, c'est dans la succession des expériences et des rencontres que se créent, de façon itérative, des formes universelles. Pour cette raison, il n'existe aucun ensemble de valeurs qui puisse « surplomber » toutes les autres. Toutes les valeurs ont un caractère relatif.

2. Le multiculturalisme, une expression du pluralisme

Cette conception philosophique relativiste est confrontée à un problème majeur : celui de la justice. Comment en effet penser la justice entre des individus, entre des groupes ou entre des États, dès lors qu'on s'interdit d'identifier des normes morales valables pour tous ? Comment comparer des cas singuliers, distinguer les « bonnes » et les « mauvaises » situations, s'il n'existe aucun socle de valeurs partagées ? Comment distinguer, d'ailleurs, les valeurs universelles (« surplombantes ») qui seraient imprescriptibles et les valeurs particulières (« réitératives ») qui pourraient être contestées au nom des premières ? De telles questions soulignent bien l'incompatibilité entre le relativisme culturel et la quête de la justice : toute justice implique de déterminer une « loi universelle », un « code », un noyau de principes moraux s'appliquant à tous, sans distinction entre les situations particulières. Pour Walzer, l'adhésion à l'universalisme réitératif rend tout à fait illusoire la volonté de mettre en place une justice universelle, puisqu'il est impossible d'identifier une frontière nette entre la morale surplombante et les morales particulières. En toute logique, dans toute situation, deux solutions sont possibles : soit on définit une loi universelle qui englobe tout et l'on interdit les lois particulières ; soit on ne reconnaît que

des lois particulières et l'on refuse toute idée de loi universelle. Walzer exprime une nette préférence pour la seconde solution, plus favorable au respect des cultures. Selon lui, la première solution renforce les communautés dominantes et conduit inéluctablement à l'oppression des groupes les plus faibles.

Sur ce point, la pensée de Walzer rejoint les idées du multiculturalisme. En effet, à partir du moment où aucun critère ne peut être véritablement universel, il est selon lui logique que les êtres humains créent leur morale au regard des expériences spécifiques qui sont les leurs. Autrement dit, si on prolonge le raisonnement, chaque communauté doit légitimement disposer du droit de définir sa propre morale dès lors qu'elle lui correspond. *A contrario*, elle ne saurait suivre des règles étrangères à sa culture, à ses habitudes et à ses coutumes. Le relativisme culturel de Walzer est ainsi sans concession sur le plan des principes. Malgré cela, ses propos en faveur du multiculturalisme restent assez mesurés. Dans son ouvrage *Ce que veut dire être un Américain* (1992), il refuse de faire l'apologie d'une diversité qui ferait exploser l'état-nation et inviterait les communautés ethniques, linguistiques ou régionales, à s'autodéterminer. Il conçoit le multiculturalisme comme un programme possible, au sein de la société libérale, pour lutter contre les limites de l'intégration nationale.

Il s'inspire sur ce point de l'approche de Horace Kallen, premier auteur à avoir décrit (en 1924) les États-Unis comme une « nation de nationalités ». Celui-ci entendait distinguer *la* nation, communauté républicaine et libérale au sein de laquelle chacun est citoyen, et *les* nationalités dont les fondations s'établissent sur la religion et la culture. Il s'agissait pour lui d'opposer aux états-nations de l'Ancien monde une société plurale où les nationalités issues de l'immigration pouvaient espérer coexister sans pour autant fusionner. Walzer conçoit que le projet de Kallen ne correspond pas à la réalité contemporaine des États-Unis. Mais il en reprend certaines propositions. Il lui semble souhaitable que le pluralisme culturel soit soutenu et encouragé dans les différents lieux où des relations communautaires sont bien établies (écoles, églises, associations culturelles, etc.), tout en maintenant une identité américaine définie à travers la citoyenneté et la démocratie. En revanche, Walzer se montre franchement hostile au multiculturalisme « politique » porté par les minorités qui, se sachant victimes d'inégalités, prônent le repli communautaire. Ces mouvements sont pour Walzer la négation de la reconnaissance du pluralisme, puisqu'en cherchant à se séparer du reste de la société, ils souhaitent voir triompher leur culture de façon exclusive. « Dans un certain sens, écrit-t-il, ce sont les échecs du multiculturalisme au premier sens du terme — celui de Kallen et le mien — qui

produisent ces pathologies et ces excès ».

D. Will Kymlicka : les minorités nationales au cœur de la société multiculturelle

Dans la jeune génération d'auteurs soucieux de prolonger la réflexion sur la justice sociale, le philosophe canadien Will Kymlicka s'est imposé comme l'un des meilleurs défenseurs du modèle multiculturel. Dans une série d'ouvrages consacrés au rôle des minorités dans la société canadienne (*Libéralisme, communauté et culture*, 1989 ; *La citoyenneté multiculturelle*, 1995 ; *Trouver notre chemin*, 1998), il défend avec vigueur l'opinion selon laquelle les sociétés libérales ne peuvent ignorer la diversité des groupes humains. Ces sociétés n'ont d'ailleurs aucun intérêt à nier les différences culturelles, car c'est en reconnaissant la place légitime et les droits particuliers de toutes les communautés dans la vie sociale, qu'elles peuvent apporter une réponse appropriée aux tensions et aux inégalités qui la minent.

1. Les failles de la philosophie libérale

Kymlicka affiche clairement son ambition : concilier l'approche universaliste de la philosophie libérale avec la nécessaire reconnaissance du droit des minorités culturelles à vivre librement à l'intérieur de la société. Passionné par les travaux de Ronald Dworkin, Kymlicka s'interroge sur la possibilité d'aménager sa théorie de l'égalité afin de la rendre applicable au Canada qui, à la différence des États-Unis, est marqué par des cultures nationales profondément enracinées. Comme la plupart des partisans du multiculturalisme, il estime que la question centrale de la vie sociale est celle de l'égalité : comment assurer une égalité *réelle* entre les individus et les groupes dans des sociétés marquées par la diversité sociale et culturelle ? Dans la lignée libérale, Kymlicka ne porte pas ses interrogations sur l'égalité des conditions, mais bien sûr ce que Dworkin appelle « l'égalité de respect et de considération ». Son objectif est de mettre la théorie égalitariste du philosophe américain au service de la

reconnaissance des distinctions culturelles.

Pour Kymlicka, les penseurs libéraux n'ont jamais abordé de façon satisfaisante la question des communautés culturelles, alors que celles-ci sont des réalités sociologiques bien réelles qui ne peuvent plus être ignorées par les États modernes. Si le libéralisme s'est intéressé aux droits des femmes, il n'a jamais véritablement approfondi la réflexion sur les minorités ethniques et nationales. En effet, la division de la société en communautés d'origine ou de culture n'est jamais apparue comme un horizon moral satisfaisant pour les libéraux. Elle comporte selon eux le risque de faire de ces communautés des entités « figées » et de les enfermer dans des différences qui limiteraient leur possibilité de s'intégrer à la nation. Elle présente également le danger de la stigmatisation, voire de la justification des inégalités, source de toutes les tensions ethno-raciales. Elle peut aussi justifier toutes les aspirations particularistes, les désirs de sécession territoriale et, ainsi, concourir à la fois à l'affaiblissement de la solidarité dans la société et à la remise en cause de l'unité de l'État. Mais surtout, elle comporte le risque de restaurer la conception organique d'une société fondée sur des ordres collectifs, ce qui ne manquerait pas, à terme, de porter atteinte aux droits individuels, principale conquête des révolutions de la fin du XVIII^e s. et fondement de la société américaine.

Cette hostilité libérale à la reconnaissance des communautés ethniques ou nationales repose en fait, selon Will Kymlicka, sur des erreurs de raisonnement qui conduisent à opposer les droits individuels et les droits collectifs, l'individualisme et le communautarisme. Tout d'abord, à l'aide de données statistiques, Kymlicka remarque que la plupart des minorités revendiquant des droits spécifiques (femmes, mouvements gays et lesbiens, minorités nationales) partagent les mêmes valeurs libérales que le reste de la société, notamment le goût pour la liberté d'expression et l'égalité des chances. Quant aux immigrants qui s'installent en Amérique du Nord, il ne leur faut généralement que quelques années pour adhérer à ces valeurs. Ensuite, on ne peut considérer, selon Kymlicka, les droits des minorités exclusivement comme des droits collectifs, car nombre d'entre eux sont en fait exercés par des individus (c'est le cas du port de signes religieux par exemple). En ce sens, les droits des minorités ne viennent pas limiter les droits individuels, mais les conforter, car c'est bien l'individu qui en fait usage. Sylvie Mesure et Alain Renaut, en France, reprennent cette idée et en font le cœur d'un essai philosophique sur l'identité démocratique (*Alter Ego*, 1999). Pour eux, le droit à protéger sa culture ne doit pas être appréhendé comme un droit collectif : il doit être rangé parmi les droits individuels, car c'est bien l'individu qui se reconnaît dans son appartenance à un groupe et doit être en

mesure de protéger son identité. Le droit à l'expression culturelle mériterait donc d'être intégré, selon Mesure et Renaut, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

2. Pour une société multiculturelle

Will Kymlicka prend la défense d'un modèle multiculturel qui s'inspire ouvertement de la politique identitaire suivie par le gouvernement du Canada (initiée par Pierre Trudeau en 1971, puis approfondie en plusieurs étapes, notamment par la *Loi sur le multiculturalisme* de 1988). Le philosophe canadien propose de renégocier les termes de l'intégration sociale par la réforme des grandes institutions publiques (assemblées représentatives, administrations, tribunaux, écoles et universités) et privées (médias et grandes entreprises). Selon lui, ces institutions doivent s'ouvrir à la diversité des communautés culturelles présentes dans la société canadienne.

À ce titre, Kymlicka établit une distinction importante entre les « minorités ethno-culturelles » et les « minorités nationales ». Les premières sont toutes les « minorités visibles » issues de l'immigration (il existe dix groupes officiellement reconnus au Canada : Noirs, Chinois, Philippins, Japonais, Coréens, Latino-Américains, insulaires du Pacifique, Indo-Pakistanaï, Arabes, Asiatiques du Sud-Est et Asiatiques de l'Ouest). Elles se distinguent par leurs traditions et leurs valeurs. Mais elles ne peuvent s'intégrer, selon le philosophe, qu'en adhérant aux grands principes libéraux de la société canadienne. Les minorités nationales — les deux « groupes fondateurs » (« Britanniques » et « Français ») et les « peuples autochtones » (Amérindiens, Inuit et Métis) — sont présentes sur le territoire canadien depuis plusieurs siècles. Leur existence précède la naissance de l'État fédéral. Elles se différencient avant tout par la langue. Bien évidemment, toutes les communautés doivent voir leurs droits garantis. Mais l'État doit aller plus loin concernant la représentation des minorités nationales, en leur assurant la possibilité de vivre, dans l'espace public, selon des principes qui leur sont propres (langue, symboles, codes vestimentaires, rythmes de travail, jours fériés, etc.). La seule limite à la diversité culturelle est le respect du socle de valeurs libérales de la société canadienne : la démocratie, la protection des libertés individuelles, l'égalité de dignité de toutes les communautés ethniques, nationales et religieuses sont des principes qui ne peuvent être contestés au nom des droits culturels.

Sur un plan général, la société multiculturelle prônée par Will Kymlicka

repose sur une double condition. Elle suppose tout d'abord que les pays apprennent à « se penser comme des États multinationaux ». Pour cela, ils doivent rompre d'une part avec le mythe de l'état-nation sur lequel s'est forgée la citoyenneté moderne et, d'autre part, avec le « cosmopolitisme libéral » qui, à l'inverse, a longtemps nié l'existence des nationalités. Le multiculturalisme implique ensuite, sur le plan institutionnel, l'adoption de lois protégeant la pluralité des représentations ethniques, nationales et religieuses. Dans la plupart des cas, il suppose que des modes de délégation des pouvoirs soient mis en place : de l'option fédérale (Canada, Suisse, Belgique) aux régimes « consociatifs » où toutes les communautés participent ensemble aux institutions publiques (Pays-Bas, Belgique, Autriche), de la « régionalisation » avancée (Espagne, Italie) à la « dévolution » des pouvoirs (Grande-Bretagne). Pour le Canada, c'est l'hypothèse d'un « fédéralisme asymétrique » qui retient l'attention de Kymlicka : sa particularité est de reconnaître des droits *particuliers* aux minorités française et autochtone pour compenser les handicaps qu'elles rencontrent dans la vie publique face à la majorité anglophone. Le raisonnement n'est pas éloigné, on le voit, des préoccupations qu'avaient les défenseurs des politiques de « discrimination positive » aux États-Unis. Ceux-ci soulignaient que la conquête de l'égalité *réelle* entre hommes et femmes, entre minorités ethniques (noire, hispanique et chinoise) et majorité blanche, supposait l'adoption provisoire d'un régime juridique *inégalitaire* pour corriger les déséquilibres observés dans la société.

Enfin, de façon fort logique, Will Kymlicka affiche une profonde hostilité au modèle français d'intégration républicaine. Si le républicanisme a contribué aux XIX^e et XX^e s. à assurer l'intégration de vagues successives d'immigrants sur la base de l'assimilation nationale, il a de fait participé à une « injustice historique » en étouffant de façon autoritaire, souvent violente, les « minorités nationales » comme les Basques, les Bretons ou les Corses. Mais surtout, pour le philosophe canadien, c'est l'exportation de ce modèle qui constitue le principal danger actuel, en particulier dans les démocraties émergentes des pays de l'Est où il a pu être adopté comme référence (en Roumanie, par exemple, où vivent de nombreuses minorités).

E. Le multiculturalisme en débat : diversité culturelle versus citoyenneté

égalitaire

Taylor et Kymlicka sont d'une grande modération dans leurs analyses. Ils ne cherchent à aucun moment à exacerber les différences culturelles et entendent poser des gardes-fous afin de préserver les liens entre communautés. L'un comme l'autre précisent également que l'appartenance culturelle ne doit à aucun moment entraver la liberté individuelle. Autrement dit, aucune assignation identitaire ne doit être imposée à un individu de façon autoritaire ; celui-ci doit toujours conserver la possibilité de sortir du groupe culturel dans lequel il est né ou dans lequel il a vécu. Les deux auteurs soulignent aussi que la relation entre les groupes, dans la société multiculturelle, doit impérativement reposer sur un principe d'égalité statutaire. Ils précisent enfin qu'aucun « droit culturel » ne peut justifier des pratiques contraires aux grandes valeurs démocratiques et libérales, comme les libertés d'opinion et d'expression, le droit à la dignité ou les droits civiques.

1. Le risque du raisonnement « situé »

L'argumentation appelle néanmoins un certain nombre de réserves. La première difficulté à laquelle est confronté le multiculturalisme réside dans la définition même de la notion de « culture ». Les minorités revendiquent généralement l'obtention de droits particuliers au nom de leur « spécificité culturelle » : la langue, la religion, les valeurs, l'histoire commune, les codes vestimentaires, les pratiques sociales, les rites et les symboles seraient pour elles autant d'éléments « objectifs » permettant d'affirmer leur singularité, et donc leur différence. Si la reconnaissance de tels groupes ne semble guère poser de problème aux États-Unis et au Canada où les divisions communautaires sont largement ancrées dans les représentations collectives, elle n'est pas aussi évidente dans d'autres sociétés où les frontières entre communautés ne sont pas toujours clairement fixées. Si l'on peut légitimement reconnaître en Europe l'existence de « communautés d'adhésion » chez les Basques, les Bretons, les Corses, les Galiciens, les Catalans, les Sardes, les Écossais ou les Irlandais — pour ne citer qu'eux —, de nombreux individus ne s'identifient pas à une communauté primordiale religieuse, ethnique ou nationale. Quel serait le sens d'une reconnaissance des appartenances religieuses dans les administrations publiques italiennes, espagnoles ou françaises ? Il y a longtemps, par exemple,

que catholiques et protestants français ne font plus de leur confession un principe déterminant d'affirmation identitaire. Le projet de la société multiculturelle, qui fait sens dans les « sociétés segmentées » (comme le Canada, la Belgique, la Suisse, le Liban ou la Bosnie-Herzégovine par exemple), présente beaucoup moins d'intérêt dans des sociétés où les divisions communautaires ne sont pas aussi clairement établies (comme le Portugal, la France, l'Allemagne, la Suède ou le Mexique).

La réflexion de Taylor ou Kymlicka évite de tomber dans les travers du « relativisme culturel », attitude intellectuelle qui consiste à considérer les identités culturelles comme des « invariants historiques » (i.e. des états existant *a priori*). Les travaux de nombreux historiens, anthropologues et sociologues montrent en effet que les traditions et les rites, les identités ethniques ou religieuses sont des « construits sociaux » constamment réinventés par ceux qui y adhèrent, souvent élaborés d'ailleurs pour des raisons éminemment politiques. Les partisans du multiculturalisme reconnaissent à ce titre que l'identité « ethnique » est avant tout un fait psychologique, non une réalité sociale qui existerait en dehors de la conscience individuelle. Le groupe ethnique existe par le sentiment d'adhésion plus que par des caractéristiques sociales intangibles. Les mêmes auteurs soulignent néanmoins que le sentiment identitaire a des conséquences sociales suffisamment importantes pour devoir être pris en compte dans l'organisation de la société.

La limite du raisonnement multiculturaliste tient au fait qu'il ne peut tenir compte de la grande variabilité du sentiment identitaire, qui est plus ou moins fort selon le groupe et selon la position sociale ou le parcours personnel de chaque individu. Peut-on clairement identifier, par exemple, les sentiments d'appartenance des individus « d'origine mixte » (qui sont issus de plusieurs groupes ethniques) qui représentent près d'un quart de la population canadienne ? Kymlicka souligne quant à lui que seule la langue est un élément tangible de distinction des cultures. Mais là encore, ne s'appuie-t-il pas essentiellement sur l'observation de la société canadienne où les clivages « nationaux » entre « Britanniques », « Français » et « Autochtones » sont le reflet des divisions linguistiques et où les revendications politiques ont souvent porté depuis une vingtaine d'années sur l'usage respectif du français et de l'anglais dans les établissements scolaires et les administrations publiques ? Comment intégrer la variété des langues « vernaculaires » parlées par les Indiens du Canada (qui se divisent en deux grands ensembles linguistiques, l'un algonquin, l'autre iroquoïen) ? Peut-on considérer les Indiens comme une même communauté au motif qu'ils sont « distincts » des Canadiens francophones et

anglophones ? Concernant la langue, ne peut-on pas rétorquer *a contrario* que l'usage d'une même langue ne fonde pas toujours une identité ? Elle peut par exemple être partagée par des peuples dont les modes de vie sont profondément différents (c'est le cas du swahili, mais aussi de l'anglais, de l'espagnol, du portugais ou du français).

Le problème se pose en fait sur les critères de reconnaissance des « minorités nationales » dans la mesure où il n'existe aucune norme universelle permettant de caractériser *objectivement* leur existence. Il en est de même pour les communautés ethniques. La « nation » et « l'ethnie », majoritaire ou minoritaire, restent des idées. Elles ne sont pas des réalités sociales immuables. Or le droit doit, à un moment ou à un autre, définir des critères fondamentaux ayant un caractère « objectif » (c'est-à-dire dégagé de tout relativisme). Le projet de la société multiculturelle ne peut donc être envisagé que là où les clivages (linguistiques, ethniques, religieux, etc.) suscitent des adhésions particulièrement fortes et sont suffisamment superposés pour s'imposer comme des divisions fondamentales dans les esprits.

De même, la distinction de Will Kymlicka entre « minorités ethno-culturelles » (issues de l'immigration) et « minorités nationales » (plus anciennes) peut être interrogée. Sur le plan philosophique, elle recèle en effet une profonde ambiguïté : peut-on distinguer — et implicitement hiérarchiser (même si le philosophe canadien s'en défend) — les minorités en fonction d'un critère d'antériorité dans la société ? Les minorités nationales, parce qu'elles précéderaient l'existence de l'État, seraient en quelque sorte des entités primordiales, alors que les minorités ethno-culturelles ne seraient que des communautés agrégées à la société ? Cette distinction peut conduire à d'inquiétantes interprétations. Un immigré russe s'installant au Québec est-il désespérément destiné à demeurer membre d'une « minorité issue de l'immigration » ? S'il devient civilement Canadien à l'issue de sa naturalisation, quand devient-il un « Québécois » d'adhésion ? À la deuxième, troisième ou quatrième génération, lorsque sa descendance commence à s'identifier à la culture québécoise et à sentir un sentiment d'étrangeté vis-à-vis des Canadiens anglophones ? À l'inverse, des immigrés venus de France, de Belgique ou de Suisse sont-ils fondés à s'identifier plus rapidement à la « minorité nationale » parlant le français ? Ne peut-on pas légitimement considérer que tous les Québécois ont été à un moment ou à un autre membre d'une minorité issue de l'immigration, avant de devenir membre de la communauté « française » ?

L'analyse de Will Kymlicka fait une grande part à l'examen sociologique. C'est l'observation de la diversité de la population canadienne et la réussite

présumée de son système multiculturel qui l'incite, comme il le précise lui-même, à développer son projet de société. Plus largement, il rappelle qu'au cours des XIX^e et XX^e s., les minorités nationales ont résisté un peu partout au développement de l'état-nation (en Europe notamment). Il note également que les principes de neutralité et d'unité de l'État, si chers au républicanisme universaliste français, ne se sont imposés que par la force et la marginalisation forcée des communautés intermédiaires. Pour cette raison, souligne-t-il, la philosophie politique ne saurait nier la réalité sociologique au nom d'un universalisme parfait dans son abstraction, mais dangereux dans son application. Elle doit au contraire « travailler à démocratiser et libéraliser les mouvements nationalistes », non les combattre. La force d'une telle position — son réalisme — est en même temps sa faiblesse. L'ambition pragmatique de Kymlicka fait que l'on ne sait pas toujours s'il défend les revendications des minorités parce que l'identité est un phénomène incontournable ou s'il se demande dans quelle mesure ces revendications sont défendables d'un point de vue moral.

À cet égard, l'analyse multiculturaliste fait régner une incertitude épistémologique sur le statut de la philosophie politique. D'un côté, elle évite soigneusement les exercices spéculatifs : prenant la société politique comme objet d'étude, elle se soucie essentiellement de l'applicabilité des principes d'égalité et de tolérance. Mais d'un autre côté, en cherchant à refléter les faits sociaux et en tentant de les aménager afin de les rendre acceptables, elle risque de perdre de vue les exigences mêmes posées par la philosophie morale. La force du débat normatif ne réside-t-elle pas dans sa capacité à réfléchir d'une façon abstraite aux principes moraux qui guident le jugement — en l'occurrence la recherche de la justice distributive —, quitte dans un second temps à assouplir ces principes pour les rendre concrètement applicables dans le monde social. C'est tout le statut de la philosophie qui est ici en question.

La pensée multiculturaliste laisse enfin certaines questions en suspens. En valorisant les distinctions ethniques (communauté blanche, communauté noire, Indiens d'Amérique, Chinois, Latino-américains, Indo-pakistanaïses...), religieuses (chrétiens, musulmans, hindous...) ou linguistiques (anglophones, francophones, hispanophones...), elle peut conduire à négliger les divisions sociales qui prennent leur source dans les inégalités de richesse. Sur le plan des principes philosophiques, en quoi une réflexion sur les distinctions entre communautés ethniques, religieuses ou linguistiques mérite-t-elle plus d'attention que les inégalités dont souffrent des catégories telles que les « pauvres », les « chômeurs » ou les « exclus » ? Certes, les multiculturalistes rétorquent qu'être

pauvre ou riche est une « condition » dont on peut sortir et que de telles situations ne forgent pas une identité spécifique, alors qu'être « Inuit », « Québécois » ou « Breton » sont des « états » dont on ne peut sortir par choix et qui, surtout, se manifestent par un profond sentiment d'affiliation identitaire, par des traditions et par des croyances communes. Mais peut-on, sur un plan moral, établir une hiérarchie entre les inégalités liées à un « état » et celles qui découlent d'une « condition » ? Peut-on également dégager des critères suffisamment stables pour définir ce qu'est une « identité culturelle », « ethnique » ou « nationale » d'une société à l'autre ? Encore une fois, la réflexion philosophique se trouve confrontée à un obstacle de taille : la définition *relative* de l'identité, qui est tout autant un fait psychologique et « subjectif » (lié au sentiment que chaque individu a d'appartenir à une communauté) qu'un fait « objectif » (déterminé par des critères suffisamment visibles, explicites ou stables pour être considérés comme irréductibles), rend difficile toute réflexion abstraite sur les droits culturels.

2. Les objections au multiculturalisme

Face au multiculturalisme, les réactions des philosophes sont assez diverses. On a vu que Jürgen Habermas adoptait une position nuancée (voir [section 1](#)). Réfléchissant à l'organisation de l'Europe du XXI^e s., le philosophe allemand milite pour un « patriotisme constitutionnel » respectueux de la diversité culturelle. La solution consiste, selon lui, à promouvoir les lieux de l'identité (notamment celui de la nation) en les disjoignant des lieux de l'expression politique (celui de l'État). En France, les idées de multiculturalisme et de communautarisme heurtent toujours la sensibilité républicaine. La reconnaissance publique de la diversité culturelle semble toujours incompatible avec le principe de la neutralité de l'État garantie par la laïcité. Le « droit à la différence » y est protégé (notamment grâce à la reconnaissance, par le Conseil constitutionnel, de la liberté de conscience et de la liberté d'expression). Il doit néanmoins être cantonné au domaine privé et ne doit pas franchir le seuil de la vie publique. Certes, en limitant l'expression des identités dans l'espace public, l'État y restreint l'exercice de la liberté individuelle. Mais ce bornage par l'État est jugé préférable à celui qu'imposeraient les communautés aux individus si elles étaient institutionnalisées par des droits collectifs. Quelques voix, comme celles de Sylvie Mesure et Alain Renaut, s'élèvent pour faire valoir le droit des citoyens à exprimer leurs préférences culturelles en démocratie. Mais elles

restent modérées. Elles n'en appellent pas à la reconnaissance de droits collectifs, encore moins à des politiques de discrimination positive.

D'une manière générale, en France, peu d'auteurs considèrent que le multiculturalisme est condamnable d'un point de vue moral. Le projet de la société multiculturelle ne diffère pas du libéralisme dans ses objectifs. Il entend promouvoir la liberté et l'égalité entre les êtres humains, en tentant d'intégrer le droit à la différence comme une condition de ces deux valeurs. Il suscite néanmoins des craintes par les deux effets sociaux qu'il peut générer : la dissolution du lien social et les atteintes à la liberté individuelle. Certes, le modèle fait sens dans les sociétés où les clivages identitaires sont suffisamment « ancrés » et socialement acceptés pour permettre la reconnaissance institutionnelle des droits culturels dans un esprit de tolérance et de respect mutuel (c'est le cas de la Suisse ou du Canada aujourd'hui et, sans doute, de l'Europe de demain). Mais il peut avoir des conséquences dramatiques lorsque la reconnaissance de la diversité culturelle ne garantit qu'un équilibre institutionnel précaire entre des communautés en conflit (l'exemple du délitement de l'État au Liban dans les années 1970 ou celui du gouvernement biconfessionnel en Irlande du Nord depuis 1998 rappellent la fragilité de l'édifice multiculturel).

Les arguments développés par Dominique Schnapper sur la citoyenneté résument assez bien les idées qui continuent de dominer les milieux intellectuels et politiques français. D'un côté, la sociologue souligne la nécessité de promouvoir la diversité culturelle, de protéger la dignité collective des groupes et, plus largement, de reconnaître le pluralisme l'une des valeurs centrales de la société moderne. Mais de l'autre, elle égraine les risques que le multiculturalisme et le communautarisme font peser sur la vie démocratique (*La communauté des citoyens*, 1994 ; *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, 2000). Elle affirme tout d'abord que l'appartenance par la naissance à une communauté reconnue par la législation risque de limiter sérieusement la liberté du citoyen en l'enfermant dans un particularisme qu'il n'a pas choisi. Elle souligne ensuite que la reconnaissance de droits particuliers à des groupes a pour conséquence de faire exister ces derniers de manière permanente, et par conséquent de les « figer », alors qu'ils ne sont que des construits historiques soumis à d'incessants processus de changement. Le risque est alors que ne soit valorisé que ce qui différencie les citoyens, et non ce qui les unit, ce qui peut conduire à une lente remise en cause des principes assurant l'intégration sociale. D'une façon plus générale, Schnapper rappelle que toute officialisation juridique des particularismes fait inévitablement peser une menace sur le principe de l'égalité citoyenne dans la mesure où elle introduit des différences de statut entre

citoyens. Elle met en doute la possibilité d'organiser un espace public sans l'existence d'une langue publique commune (ce que dément pourtant l'expérience des États multinationaux). Elle souligne enfin que l'expression publique des identités particulières comporte le risque d'entraîner les groupes dans une logique de revendication sans fin aux conséquences politiques imprévisibles. Au total, pour les philosophes républicains, c'est bien l'unité de la nation, considérée comme « communauté de citoyens » située au-dessus des autres communautés sociales, qui apparaît menacée par le projet de société multiculturelle.

§ 3. LA QUÊTE DE LA LIBERTÉ ABSOLUE, ENTRE INDIVIDUALISME ULTRA-LIBÉRAL ET TRADITION LIBERTAIRE

Les critiques les plus sévères des théories de la justice, aux États-Unis et au Canada, sont portées par les tenants de l'ultra-libéralisme auxquels se joignent quelques intellectuels libertaires. Les uns et les autres conçoivent la liberté individuelle comme un droit absolu. Pour eux, la liberté ne souffre aucune discussion. Pour exister, elle suppose que les individus exercent pleinement leurs droits sans jamais subir, dans leur vie morale, sociale ou économique, des contraintes ou des sanctions imposées par des autorités collectives. Les philosophes ultra-libéraux, plus connus sous le nom de « libertariens », s'appuient sur le modèle du marché qui associe les principes de la libre concurrence et de la propriété privée. Ils se situent à la droite extrême de l'échiquier politique américain (ils n'ont cependant rien en commun avec les mouvements d'extrême droite autoritaires, populistes et xénophobes observables en Europe). D'autres chantres de la liberté, tel Noam Chomsky, se distinguent de ce premier courant : ils prônent la « liberté totale et absolue », mais rejettent catégoriquement le modèle égoïste du marché. Chomsky se réclame volontiers d'une tradition « anarchiste » de gauche, hostile à la fois à l'État et au capitalisme. Les deux sensibilités libertarienne et libertaires sont ainsi bien différentes. Mais elles convergent pour glorifier la liberté. Elles se rejoignent aussi pour dénoncer simultanément les objectifs niveleurs de la philosophie libérale et l'obsession identitaire du communautarisme.

A. Les libertariens ou l'éloge de l'épanouissement individuel

Les libertariens ont un mot d'ordre : combattre le despotisme de l'État et appliquer les règles du marché à l'ensemble de la vie sociale. Ils s'inspirent d'économistes tels que Ludwig von Mises (*Human Action*, 1949), Friedrich von Hayek (*Droit, Législation et Liberté*, 1979) et Milton Friedman (*Capitalisme et Liberté*, 1962). Ils entendent cependant aller plus loin et ne pas se limiter au seul cadre des échanges économiques. Ils sont convaincus des vertus du contrat privé et supposent que les équilibres *naturels* formés dans la société concourent simultanément à l'épanouissement de chacun et à l'amélioration du bien-être collectif. Pour eux, l'objectif d'égalité ou d'équité recherché par les philosophes « libéraux » n'est pas seulement irréalisable. Il est dangereux : alors qu'il est théoriquement destiné à réaliser la justice sociale, il aboutit à brider la liberté en multipliant les règles arbitraires et en étouffant les individus les plus entreprenants. De même, la justice ne peut être obtenue par la recherche de valeurs morales surplombantes, comme le proposent les communautariens, car cela revient à abolir purement et simplement la liberté de conscience. La société « juste » est naturellement issue de « la plus grande liberté » et de la pleine jouissance des droits individuels (liberté d'opinion, liberté d'expression et propriété privée). Elle est le résultat de la libre rencontre entre les êtres humains.

1. Robert Nozick et les vertus du marché

Trois ans après la parution de *Théorie de la justice* de J. Rawls, Robert Nozick (1938-2002) fait une entrée remarquée sur la scène intellectuelle américaine en publiant un imposant ouvrage, *Anarchie, État et Utopie* (1974), qui tient encore lieu de manifeste pour les « libertariens » d'aujourd'hui. Nozick entend restaurer les droits des individus contre tous les pouvoirs qui entravent la liberté. Il fustige notamment les tentatives engagées au xx^e s. par le *Welfare State* (« l'État du bien-être ») pour améliorer le sort des hommes, expliquant que tous les dispositifs sociaux visant la redistribution des richesses n'ont produit que des entraves à la liberté d'entreprendre. Sur le plan philosophique, Nozick prend le contre-pied de J. Rawls et dénonce les illusions portées par les philosophies morales.

La pensée libertarienne a pris forme dans les années 1970 au *Center for Libertarian Studies*, animé par deux économistes de renom, F. von Hayek (1899-1992) et Murray N. Rothbard (1926-1995), auxquels se liera très vite Nozick. Elle a très tôt attiré des soutiens dans les milieux intellectuels, tel que la romancière Ayn Rand (auteure d'une théorie appelée « objectivisme »), des

économistes comme James Buchanan, Vernon Smith (tous deux prix Nobel) et David D. Friedman, ou encore des essayistes comme Charles Murray (*What it means to be a Libertarian*, 1997) et David Boaz (*Libertarianism*, 1997). La pensée libertarienne est aujourd'hui diffusée par des groupes de pression et des instituts de recherche privés. Pour ses partisans, les individus sont des êtres rationnels et ont les moyens de déterminer les valeurs qui correspondent à leurs besoins et à leurs désirs. L'État n'a pas à imposer les définitions du bien et du juste, car ses interventions reposent forcément sur un choix arbitraire de valeurs (dans la mesure où il n'existe aucune méthode rigoureuse permettant d'établir une morale collective valable pour tous). Sur ce point, Nozick estime que la tentative rawlsienne d'établir des principes « neutres » destinés à guider la justice sociale est une dangereuse illusion. Malgré ses bonnes intentions, la philosophie de la justice ne peut qu'aboutir à la restriction de la liberté de chacun de choisir les conditions morales guidant son existence. Sur le plan des objectifs, de surcroît, Nozick affirme que la démarche proposée dans la *Théorie de la justice* est fallacieuse, car elle n'est capable ni de promouvoir le bien-être collectif ni de protéger efficacement les plus défavorisés. Le projet social de Rawls est en effet profondément hypocrite. En affichant une ambition de redistribuer une partie des richesses, il laisse croire à l'instauration d'une société égalitaire. Or il ne fait que rendre acceptable un système profondément inégalitaire où les intérêts des nantis sont de toute façon protégés et où ce sont les classes « moyennes » qui profitent le plus des redistributions. Pire, il invite ceux qui sont au bas de l'échelle sociale à coopérer activement avec un système qui les maintient dans la précarité.

Face à l'illusion des bonnes intentions rawlsiennes, Nozick défend un programme fondé sur les principes d'autonomie et de liberté. Avant toute chose, le recours à l'État comme agent de redistribution des richesses doit être proscrit. Il constitue un leurre pour les plus pauvres, alors que la libre compétition entre les individus peut assurer elle-même une répartition équitable des ressources. À ce titre, dans le sillon tracé par Hayek, les libertariens estiment que le marché est beaucoup plus « neutre » sur le plan des valeurs que toutes les philosophies morales — y compris celle de Rawls qui prétend s'appuyer sur un raisonnement exempt de présupposés moraux. Le marché a l'immense avantage d'être constitué de mécanismes à la fois naturels et anonymes. Les arbitrages qui s'y réalisent sont exempts de jugements de valeur : ils découlent des équilibres formés librement aux cours des échanges. De surcroît, dans le jeu de la libre concurrence, ceux qui retirent le plus d'avantages sont ceux qui participent le plus activement à l'enrichissement de la société globale. Il y a donc une vraie

justice dans le marché : tout le monde retire les avantages *collectifs* de l'enrichissement, en même temps que chacun retire les avantages *individuels* de ses propres efforts.

Dans la conception libertarienne, l'individu est voué à s'épanouir pleinement. Il n'a à aucun moment le devoir de se sacrifier pour la communauté. Certes, la solidarité est honorable dans ses intentions. Mais elle a pour conséquence de freiner les initiatives et d'entraver la liberté. Dans la société, écrit Nozick, « il n'y a que des individus, des individus différents, avec leurs vies individuelles propres. Utiliser l'un de ces individus au profit d'autres, c'est l'utiliser lui et ce sont les autres qui en bénéficient. Rien de plus. On lui fait faire quelque chose pour le bien des autres. [...] Utiliser un individu de la sorte, c'est ne pas respecter suffisamment et ne pas tenir compte du fait que c'est un individu distinct, que c'est la seule vie qu'il ait. Lui n'obtiendra aucun bien qui vienne compenser son sacrifice, et personne n'a le droit de le lui imposer — et moins que personne un État ou un gouvernement qui [...] doit rester scrupuleusement neutre à l'égard de ses citoyens » (*État, anarchie et utopie*). Néanmoins, Nozick admet que pour réduire les importantes « poches de pauvreté » observables dans la société américaine, des formes d'entraide en direction des plus pauvres peuvent être imaginées. Mais elles doivent avoir comme objectif de compléter les mécanismes naturels du marché et non de s'y substituer. Elles ne peuvent bien évidemment pas être organisées par l'État. Elles doivent être le fruit d'un engagement libre et personnel fondé sur l'altruisme, la générosité et le dévouement. Nozick encourage à ce titre toutes les nouvelles formules pouvant contribuer à renforcer les initiatives individuelles en ce domaine.

Enfin, le représentant du libertarisme se défend de prôner un « anarchisme de droite », comme cela a pu lui être reproché. Reprenant la métaphore du contrat social, il reconnaît que les hommes, dans l'état de nature, sont portés à toutes sortes de violences attentatoires aux libertés (liberté d'opinion, liberté des contrats, liberté de jouir de biens privés, etc.). Ils ont tendance à ne plus respecter leurs engagements lorsque ceux-ci s'opposent à leurs intérêts. Pour cette raison, la société doit se résoudre à se préserver, en confiant à l'État l'usage de la force pour protéger les hommes contre le vol, la fraude ou la violence, et garantir ainsi la mise en œuvre des contrats. Mais cet État doit être limité à cette fonction d'ordre (la police, la justice et la défense). Il n'est pas l'« horloger » de la société. Il doit intervenir comme un « veilleur de nuit » sur les lieux où il constate un délit.

2. Une liberté aveugle devant les inégalités ?

On le voit, le libertarisme constitue une version radicale du libéralisme. Minoritaire dans les milieux intellectuels, il est particulièrement visible dans le champ politique depuis le succès des thèses néo-libérales reaganiennes et l'effondrement des systèmes socialistes. Il continue néanmoins d'essayer de nombreuses critiques.

Il est reproché aux libertariens de rester volontairement aveugles face à l'existence d'une pauvreté structurelle dans la société américaine (notamment chez les minorités noires et hispaniques), une pauvreté que le fonctionnement de marché est bien incapable de résorber. Non seulement les mécanismes du capitalisme favorisent une concentration des richesses, mais ils n'assurent pas une égalité réelle des chances. On peut également douter de la réussite d'un système d'aide aux plus démunis fondé exclusivement sur l'appel à la « générosité volontaire ». Plus largement, de nombreux auteurs reprochent aux libertariens de se cantonner à une philosophie négative, regroupant essentiellement les adversaires les plus acharnés de la social-démocratie et incapable de porter un véritable projet de société.

Sur un plan proprement philosophique, enfin, il est reproché aux libertariens d'être incapables de résoudre un paradoxe : comment peut-on exclure de lutter contre les inégalités sociales au nom des libertés individuelles, alors que ces inégalités limitent fortement l'exercice même de ces libertés ? La liberté d'aller et venir n'est-elle pas entravée pour les plus pauvres incapables de financer des déplacements ? La liberté d'opinion et d'expression n'est-elle pas directement restreinte dès lors qu'une partie de la population est analphabète ? En ce sens, le libertarisme fonctionnerait essentiellement comme projet idéologique, mais n'apporterait aucune solution au problème concret des inégalités.

B. Noam Chomsky : la liberté de conscience contre l'imposture démocratique

Le linguiste et essayiste américain Noam Chomsky (né en 1928) s'est imposé comme l'un des intellectuels les plus virulents à l'égard de la domination

exercée par les États-Unis dans le monde et, plus largement, à l'égard des agressions et des mensonges perpétrés par les démocraties modernes. Sa défense inconditionnelle de la liberté d'expression, mêlée à son refus des conformismes intellectuels, l'ont amené à des positions radicales qui ont été sévèrement critiquées, en particulier en France. Ses pamphlets d'une rare violence contre les élites en place — politiciens, hommes d'affaire, intellectuels et journalistes — lui ont attiré de nombreuses inimitiés. Mais ils lui ont permis de se forger une notoriété à l'échelle internationale, dans les milieux académiques ou associatifs les plus critiques à l'égard de la démocratie libérale. Soucieux de conserver son indépendance d'esprit et de se garder de tous les jeux de clans, Chomsky apparaît difficilement classable. Il refuse ouvertement de s'inscrire dans les débats opposants libéraux, communautariens et libertariens. Il affiche en revanche volontiers ses sympathies anarchistes (*De l'espoir en l'avenir*, 2001).

1. La condamnation des contradictions de la démocratie libérale

Chomsky a acquis sa réputation de polémiste au début des années 1970, alors qu'il devient, en pleine guerre du Vietnam, l'un des principaux porte-parole du mouvement anti-guerre. Depuis ce moment, il ne cesse de dénoncer l'hypocrisie des « démocraties de marché », en particulier des États-Unis dont le discours humaniste ne sert, selon lui, qu'à camoufler un insatiable désir de domination. Chomsky est frappé, en effet, par le double langage qui domine dans les institutions politiques, dans les médias et chez les intellectuels, sur les crimes et les désastres qui ravagent le monde. Les pays occidentaux s'indignent outrageusement lorsque des forfaits sont perpétrés par des États hostiles et leur réponse est alors dépourvue de la moindre indulgence. En revanche, lorsque les mêmes forfaits engagent la responsabilité des États-Unis et de ses pays « amis » (c'est-à-dire des pays qui acceptent d'être inféodés au pouvoir américain), les faits sont largement occultés ou, en tout cas, minimisés. Chomsky ne cherche pas à écarter la responsabilité criminelle des régimes despotiques. Mais il préfère s'attaquer aux mensonges des pays occidentaux qui défendent la liberté d'expression et la démocratie, car il n'y a rien de plus odieux que la duplicité avec laquelle ces pays brandissent d'une main l'étendard des « droits de l'homme » pour condamner les horreurs commises par des États « scélérats » et, d'une autre main, recourent à la violence et bafouent ces mêmes droits dès lors que leurs intérêts stratégiques sont menacés.

Pour Chomsky, la « liberté », l'« égalité » et la « tolérance » sont des idées que les gouvernements démocratiques affichent avec fierté, mais qui ne reflètent ni leur politique interne ni leur politique extérieure. Ces notions alimentent un vaste discours de propagande qui permet non seulement aux sociétés occidentales de se donner une bonne conscience, mais aussi de camoufler, derrière une philosophie des bons sentiments, leur dessein de contrôler l'ordre international. Dans les faits, l'observation attentive des décisions de gouvernement montre que les démocraties libérales ne correspondent en rien à la vision idéale propagée par les juristes, les philosophes ou les journalistes. Elles sont tout d'abord dominées par les intérêts capitalistes, c'est-à-dire par une minorité de possédants qui détiennent les principaux leviers de commande économiques et politiques. « L'usage du terme démocratie dans la rhétorique des États-Unis, écrit Chomsky, fait référence à un système de gouvernement dans lequel des éléments de l'élite, basés sur le monde des affaires, contrôlent l'État grâce à leur position dominante tandis que la population les observe passivement » (*Idéologie et pouvoir*, 1987). Les démocraties sont aussi des sociétés atomisées, où la glorification de l'individu et du profit conduit à transformer l'homme en consommateur boulimique et en instrument docile de production au service de la minorité aux affaires. Les sentiments humains y sont écrasés par une idéologie surpuissante, le « néolibéralisme », qui exalte la vie matérielle, célèbre l'égalité des chances et laisse croire à la possibilité de s'épanouir librement (*Le profit avant l'homme*, 1999). Dans les démocraties de marché, enfin, les médias endoctrinent les esprits avec des informations erronées, alors qu'ils sont censés jouer un rôle de contre-pouvoir. Ils fonctionnent comme n'importe quelle entreprise commerciale et fabriquent l'information comme un produit destiné à être écoulé sur un marché. Ils sont triplement dépendants de leurs consommateurs, de leurs annonceurs et de leurs sources d'information.

Cette vaste imposture est particulièrement évidente dès qu'on observe le système des relations internationales. En effet, non seulement les gouvernements démocratiques mentent à leurs citoyens, mais ils bafouent tous les jours, sur la scène internationale, les hautes valeurs morales dont ils se prévalent. Chomsky s'en prend tout particulièrement à la politique extérieure des États-Unis. Il note que, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, l'interventionnisme diplomatique et militaire des États-Unis est motivé uniquement par le désir de prendre le contrôle des ressources mondiales et d'assurer des débouchés pour ses entreprises (*Les dessous de la politique de l'Oncle Sam*, 1996). Pour cela, les États-Unis n'hésitent pas à intervenir directement ou indirectement dans des

conflits armés et des coups d'État sanglants (*De la guerre comme politique étrangère des États-Unis*, 2001). Maniant volontiers une rhétorique bien huilée de la paix et des droits de l'homme, ils poursuivent insatiablement, et avec un parfait cynisme, une politique d'expansion économique et militaire mondiale. En 1965, les États-Unis soutiennent par exemple un coup d'État en Indonésie, où plus de 500 000 personnes sont tuées. Ils apportent en 1975 leur appui diplomatique et militaire au gouvernement indonésien dans la sanglante répression du Timor Oriental (200 000 morts). Leurs interventions au Vietnam, en Corée, au Guatemala, dans les pays d'Amérique latine ou au Kosovo sont motivées par les mêmes motifs économiques et militaires. En 1988, le gouvernement américain ne proteste pas lorsque son allié Saddam Hussein gaze plus de 5 000 Kurdes, mais deux ans plus tard, il fait du dictateur irakien un ennemi mortel lorsque celui-ci a le malheur de s'en prendre aux intérêts pétroliers des États « clients » de l'Amérique. Meticuleusement, à l'aide de données statistiques, Chomsky montre également que les aides financières des États-Unis, depuis des décennies, sont accordées en priorité à des gouvernements autoritaires qui bafouent les libertés fondamentales. Il dénonce enfin l'usage unilatéral du principe du libre-échange. En effet, les États-Unis n'hésitent pas à faire pression sur la communauté internationale pour faire baisser les barrières commerciales et douanières. Mais l'étude attentive des négociations multilatérales révèle qu'ils ne respectent ce principe que lorsqu'ils sont sûrs de dominer la concurrence et qu'ils n'hésitent pas, quand leur économie est menacée, à rétablir des mesures protectionnistes. D'une manière générale, note Chomsky, les États-Unis se réservent le droit de bafouer toutes les règles du droit international, de violer les valeurs démocratiques et de renoncer au néolibéralisme chaque fois que leurs intérêts sont en danger. Le terrorisme islamiste dont les États-Unis sont aujourd'hui victimes n'est que le résultat inévitable d'une politique étrangère fondée depuis 1945 sur la domination sans partage et dont la principale conséquence est l'accroissement des inégalités entre les peuples (*11/9. Autopsie des terrorismes*, 2001).

2. La liberté de pensée au défi de la morale ?

La liberté de ton de Chomsky et la violence de ses attaques ont inévitablement attisé le feu des critiques. Le linguiste américain a été accusé de réactiver la thèse du complot en évoquant une « conspiration » au plus haut niveau de l'État aux États-Unis. S'il est vrai qu'il dénonce l'influence des hommes d'affaires sur le pouvoir de Washington, Chomsky a toujours refusé de voir ses propos ainsi

caricaturés et a maintes fois souligné qu'il dénonçait un « système » favorisant la collusion entre les élites politiques, économiques et médiatiques, et en aucun cas l'idée d'un gouvernement occulte agissant dans l'ombre. L'intellectuel a aussi été critiqué pour sa comparaison jugée douteuse entre le génocide perpétré par les Khmers rouges au Cambodge entre 1975 et 1978 et les massacres commis au même moment au Timor Oriental par le gouvernement indonésien, avec le soutien diplomatique des États-Unis. Cette attitude a été perçue comme une volonté de minimiser les atrocités commises par Pol Pot. Chomsky réfute en bloc cette accusation. Il a condamné clairement et à plusieurs reprises le génocide cambodgien. Mais il refuse que les médias et les intellectuels s'indignent des crimes commis au nom du communisme et, dans le même temps, restent silencieux sur des massacres perpétrés avec l'aval de Washington. Il s'autorise ainsi le droit d'étudier les estimations officielles pour montrer le caractère comparable des deux crimes.

C'est néanmoins en France que Chomsky a essuyé les attaques les plus cinglantes au moment de l'« affaire Faurisson », à la fin des années 1970. Professeur de littérature à l'université de Lyon, celui-ci est alors suspendu et poursuivi en justice pour avoir nié l'existence des chambres à gaz durant la Seconde Guerre mondiale. Une pétition rassemblant 500 signatures internationales (dont celle du linguiste américain) est alors adressée au gouvernement français pour défendre la liberté d'expression de façon inconditionnelle, fût-ce celle d'un négationniste. Pour répondre aux attaques dont il est immédiatement l'objet, Chomsky rédige un court texte pour expliquer qu'accorder à une personne le droit d'exprimer une opinion ne revient nullement à partager cette dernière. Il commet alors l'erreur de confier le texte à un ami français qui, sans son consentement, le publie comme « avis » en tête d'un ouvrage prenant la défense de Faurisson. Cette confusion malheureuse, qu'il déplorera à plusieurs reprises (il est lui-même juif et condamne la Shoah), vaudra au linguiste d'être censuré pendant plus de vingt ans par les grandes maisons d'édition françaises. Elle lui vaudra aussi d'être récupéré par certains courants d'extrême droite, dont il s'estime pourtant un ennemi résolu.

Chomsky revendique une liberté absolue de conscience et d'expression, au nom de la vérité et contre les mystifications du pouvoir. Sensible à la pensée anarchiste, mais étranger à toutes les écoles philosophiques qui dominent la vie intellectuelle américaine, il se veut avant tout un adversaire inflexible de la démocratie formelle et des valeurs du marché, au nom même des valeurs de la démocratie et de la liberté. Ses positions radicales et dérangeantes ont longtemps suscité l'incompréhension en Europe, alors qu'il a de nombreux soutiens aux

États-Unis où il n'a jamais cessé d'être une figure de proue de la contestation sociale. Il rencontre depuis peu un écho favorable en France au sein des mouvements alter-mondialistes auxquels il fournit quantité d'arguments contre les impasses du néolibéralisme mondialisé.

Libertarisme, libéralisme, communautarisme, multiculturalisme

	LIBERTARISME	LIBÉRALISME*	COMMUNAUTARISME	MULTI-CULTURALISME
La conception de la société	La société comme association d'individus	La société comme association d'individus	La société comme « communauté de communautés »	La société comme ensemble de communautés distinctes
Les fondations de la société	Les contrats privés	Le contrat social	Les valeurs morales partagées	Le contrat social
Les principes de justice	La liberté absolue La responsabilité individuelle	La liberté tempérée par l'égalité (ou équité) → <i>la recherche du « juste »</i>	Le respect des valeurs communes La responsabilité sociale → <i>la quête du « bien »</i>	La liberté L'égal respect des identités (nationales, linguistiques, ethniques et religieuses)
Le degré d'ouverture des groupes dans la société	Fort	Fort	Moyen	Faible
Le lien entre État et nation(s)	Hostilité à l'État comme lieu d'intégration de la société, mais respect de l'idée nationale	Identification de l'État et de la nation	<i>(variable selon les auteurs)</i>	Dissociation de l'État et des nations (ou « minorités nationales »)
Le rôle de l'État	Garantir les libertés individuelles (État « veilleur de nuit »)	Garantir les libertés individuelles Maintenir l'égalité des chances (tempérer les injustices)	Protéger les solidarités et les valeurs communautaires	Garantir les libertés individuelles Protéger les droits culturels

* La notion est ici entendue dans son sens « américain ». Elle se réfère aux théories philosophiques et politiques qui prennent la défense des droits des plus démunis, mais ne rejettent pas pour autant les règles et les principes de la société libérale (la liberté individuelle, le pluralisme et la concurrence).

Bibliographie

Œuvres citées

- BOAZ David, *Libertarianism : a Primer*, New York, Free Press, 1997.
- CHOMSKY Noam, « Some Elementary Comments on the Rights of Freedom of Expression » [1980], website : www.zmag.org/organisation/chomsky/articles/8010-free-expression.html
- CHOMSKY Noam, *De la guerre comme politique étrangère des États-Unis*, Marseille, Agone, 2004.
- CHOMSKY Noam, *Le profit avant l'homme* [1999], Paris, Fayard, 2003.
- DWORKIN Ronald, *Prendre les droits au sérieux* [1977], Paris, PUF, 1995.
- ETZIONI Amitai, *Rights and the common good : the communitarian perspective*, New York, St Martin's Press, 1995.
- ETZIONI Amitai, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York, Crown Books, 1993.
- ETZIONI Amitai, *The Third Way to a Good Society*, London, Demos, 2000.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie* [1992], Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, *L'intégration républicaine* [1996], Paris, Pluriel, 2014.
- HABERMAS Jürgen, *Après l'État-nation* [1998], Paris, Fayard, 2000.
- HABERMAS Jürgen, RAWLS John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
- HAYEK Friedrich (von), *Droit, Législation et Liberté* [1979], Paris, PUF, 2013.
- KYMLICKA Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- KYMLICKA Will, *La citoyenneté multiculturelle* [1995], Paris, La Découverte, 2001.
- KYMLICKA Will, *La voie canadienne : Repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 2003.
- KYMLICKA Will, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.
- MACINTYRE Alasdair, *Après la vertu : étude de théorie morale* [1981], Paris, PUF, 2012.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- MURRAY Charles, *What it means to be a Libertarian*, New York, Broadway books, 1997.
- RAWLS John, *Théorie de la justice* [1971], Paris, Seuil, 2009.
- RAWLS John, *Justice et démocratie* [1978-1989], Paris, Seuil, 2000.
- RAWLS John, *Le libéralisme politique* [1993], Paris, PUF, 2001.
- RORTY Richard, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

- SANDEL Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], Paris, Seuil, 1999.
- SCHNAPPER Dominique, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003.
- SCHNAPPER Dominique (avec C. BACHELIER), *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard, Folio/Actuel, 2000.
- SEN Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, Elsevier Science Publishers, 1985.
- SEN Amartya, *Repenser l'inégalité* [1992], Paris, Seuil, 2012.
- TAYLOR Charles, *Hegel et la société moderne* [1979], Paris, Cerf, 1998.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi* [1989], Paris, Seuil, 1997.
- TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité* [1991], Paris, Le Cerf, 2015.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], Paris, Flammarion, 1997.
- WALZER Michael, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* [1983], Paris, Seuil, 2013.
- WALZER Michael, *What it means to be an American ?*, New York, Marsilio, 1992.
- WALZER Michael, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997.

Pour aller plus loin

- ARVON Henri, *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983.
- BAUDOUIIN Jean, *Les idées politiques contemporaines*, Rennes, PUR, 2002.
- BESNIER Jean-Michel, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, 1993.
- BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (coord.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997.
- BIDET Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.
- BISSOONDATH Neil, *Le marché des illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 1995.
- CONSTANT Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000.
- GACHON Nicolas, *Libéralisme et citoyenneté aux États-Unis. XX^e siècle*, Paris, Ellipse, 2001.
- GREVEN-BORDE Hélène et TOURNON Jean (dir.), *Les identités en débat. Intégration ou multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- GIGNAC Jean-Luc, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlica », *Politique et sociétés*, 16 (2), 1997, p. 31-65.
- HABER Stéphane, *Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket, 2001.
- IPPERCIEL Donald, *Habermas, le penseur engagé. Pour une lecture politique de son œuvre*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 2004.
- LACORNE Denis, *La crise de l'identité américaine : du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Gallimard, 2003.
- LACROIX Justine, *Michaël Walzer : le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001.
- Le magazine littéraire*, « Les nouvelles morales », 361, janvier 1998, et « Le renouveau de la philosophie politique », 380, octobre 1999.

LEMIEUX Pierre, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983.

MUNOZ-DARDÉ Véronique, *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Nathan, 2000.

SEMPRINI Andrea, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2000.