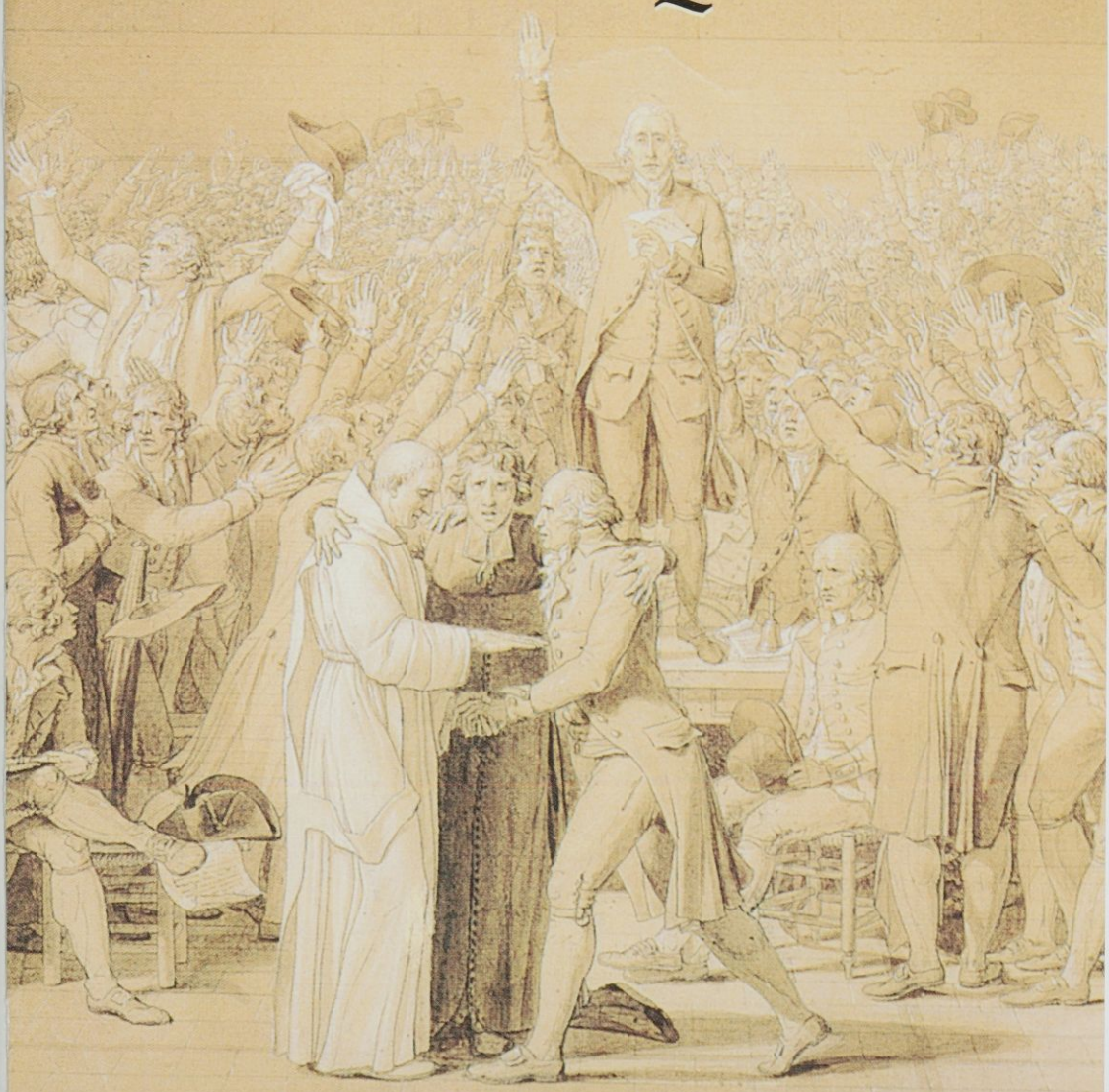
Blandine Kriegel

PHILOSOPHIE DE LA RÉPUBLIQUE



Plon

024061159
34
32

Philosophie de la République

D2 1999-41283

DU MÊME AUTEUR

L'État et les esclaves, Paris, Calmann-Lévy, 1979, 262 p. ; 2e éd., 1980 ; 3e éd., Payot, 1989 ; 4e éd., Payot, 1995 ; traduction américaine, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Les Chemins de l'État, Paris, Calmann-Lévy, 1986, 302 p.

L'État et la démocratie, Rapport à François Mitterrand, président de la République française, Paris, La Documentation française, 1986, 218 p.

Les Droits de l'homme et le droit naturel, Paris, PUF, 1986 ; 2e éd., PUF/Quadrige, 1988, 178 p. ; traduction américaine, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Les Historiens et la monarchie (4 vol.) ; 2e édition sous le titre, *L'Histoire à l'Âge classique* :

— *I Jean Mabillon*, Paris, PUF, 1988, 304 p. ; 2e édition, Paris, PUF/Quadrige, 1996.

— *II La Défaite de l'érudition*, Paris, PUF, 1988, 352 p. ; 2e édition, Paris, PUF/Quadrige, 1996.

— *III Les Académies de l'Histoire*, Paris, PUF, 1988, 384 p. ; 2e édition, Paris, PUF/Quadrige, 1996.

— *IV La République incertaine*, Paris, PUF, 1988, 240 p. ; 2e édition, Paris, PUF/Quadrige, 1996.

Jean Mabillon, Brèves réflexions sur quelques règles de l'Histoire, Paris, POL, 1990, 167 p. (introduction et notes).

La République incertaine, Paris, le Quai Voltaire, rééd., 1992, 73 p.

La Querelle Mabillon Rancé, Paris, le Quai Voltaire, rééd., 1992, 116 p.

Textes de philosophie politique, t. II, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je », 1993, 127 p.

La Politique de la raison, Les Chemins de l'État 2, Paris, Payot, 1994, 271 p.

Propos sur la démocratie, Les Chemins de l'État 3, Paris, Descartes et Cie, 1994, 131 p.

Cours de philosophie politique, Paris, Livre de Poche, 1997, 153 p.

La Cité républicaine, Les Chemins de l'État 4, Paris, Galilée, 1998, 189 p.

EN COLLABORATION

Moi Pierre Rivière... un cas de parricide au XIXe siècle, sous la direction de Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1973 ; traduit en plusieurs langues.

Le Philosophe et les pouvoirs, Entretiens avec Jean-Toussaint Desanti et Pascal Lainé, Paris, Calmann-Lévy, 1976 ; traduit en plusieurs langues.

Travaux menés dans le cadre du séminaire de Michel Foucault au Collège de France :

— *La Politique de l'espace parisien à la fin de l'Ancien Régime*, sous la direction de Bruno Fortier, Paris, 1975.

— *Les Machines à guérir, Aux origines de l'hôpital moderne*, sous la direction de Michel Foucault, Paris, Institut de l'environnement, 1976, 2e éd., Bruxelles, Mardaga, 1978.

— *Politiques de l'habitat* (1800-1850), Paris, 1977.

— *Généalogie des équipements sanitaires*, sous la direction de Michel Foucault, Paris, 1978.

BnF DEP

Blandine Kriegel

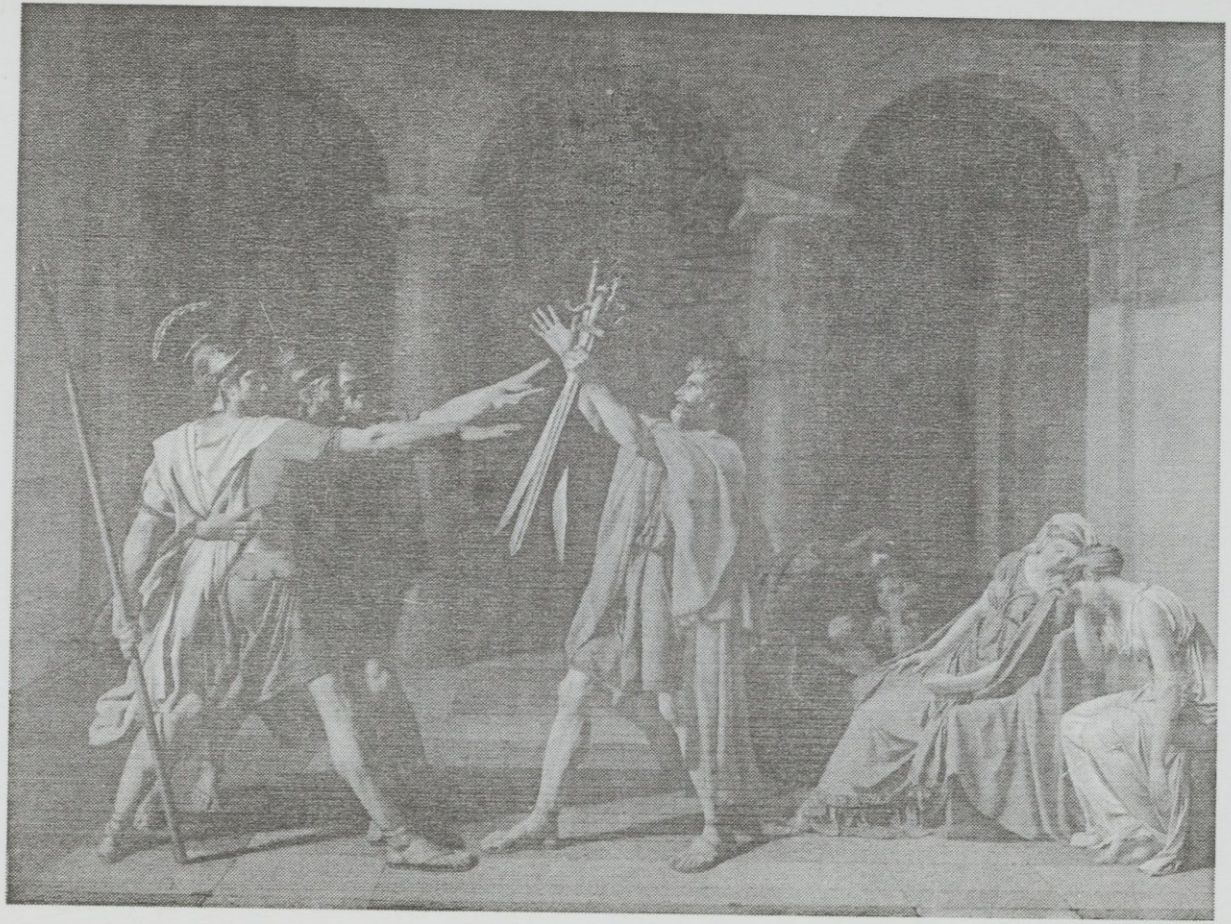
Philosophie de la République

Plon

DL-02 11 1998 45533

© Plon, 1998
ISBN 2-259-18743-9

Pour Anne.



Le Serment des Horaces
(David, 1784 - © RMN)

Introduction

Qu'est-ce que la république ?

« *Hannibal ante portas* »

TITE-LIVE.

Les apparences sont trompeuses car le vase est fêlé... Qu'est-ce que la république ? La réponse semble aller de soi : « liberté, égalité, fraternité », ou encore la société politique où l'autorité s'exerce par la loi sur des individus libres et égaux. L'énoncé d'Aristote est toujours actuel, et reposer la question semble inutile alors que, à de très rares exceptions près, personne apparemment ne conteste plus la légitimité de la république ni ne s'interroge sur sa définition. Les partis politiques, à l'exception de l'extrême droite, toutes tendances confondues, affirment solennellement leur attachement au régime républicain, et ceux-là mêmes qui criaient hier « Vive la sociale ! » ou « À bas la gueuse ! » n'ont plus qu'une seule voix pour lancer « Vive la république ! » De Philippe de Villiers à Robert Hue, en passant par Jacques Chirac, Philippe Seguin et Lionel Jospin, chacun de nos représentants s'affirme républicain, parfois avec une ferveur nouvelle.

Pour autant, « la réalité effective des choses », comme disait Machiavel, ne nous laissera pas faire l'économie de poser la question. Légitime en réalité, la république est affaiblie comme idéal, et chacun constatera qu'une triple crise de confiance affecte aujourd'hui la vie de la cité républicaine. La crise politique touche les élus mis en cause par les affaires de corruption, la crise de citoyenneté est nourrie par les difficultés d'intégrer un nombre grandissant d'immigrés et est alimentée par l'exclusion hors du monde du travail d'une proportion inquiétante de chômeurs. La crise culturelle est observée par les théoriciens de tous bords, de Marc Fumaroli à Régis Debray[1], pour dénoncer avec *l'âme désarmée* (Allan Bloom), *la défaite de la pensée* (Alain Finkielkraut) et *l'angélisme exterminateur* (Alain Gérard Slama[2]), un recul de la conscience républicaine.

Si, pour l'essentiel, cette crise a des causes économiques qui trouvent leur fondement dans le bond technologique accompli ces dernières années, dans la rapide intrusion du marché mondial, voire dans le fonctionnement de plus en plus monétariste de la communauté européenne, rien ne dit qu'elle n'ait pas aussi des causes politiques ; et que nous sachions d'autant moins la surmonter que, malgré notre vanité, nous ignorons le véritable chiffre secret de la république. Tout le monde est républicain, mais qui se propose véritablement de penser la philosophie de la république ? Tels de nouveaux prosélytes, nous parlons moins le républicain qu'un sabir accommodé de nos vieilles habitudes linguistiques. Car enfin, qu'est-ce que la république ? Le savons-nous véritablement ? Souvenons-nous qu'il y a deux décennies à peine, à la fin des années soixante-dix, les républicains, c'étaient quelques vieilles barbes et quelques jeunes esseulés. Il n'y avait, sur la scène de l'idéologie, que des marxistes et des libéraux. Les marxistes demeuraient peu ou prou des partisans de versions moyennement édulcorées de la dictature du prolétariat. Les libéraux célébraient la société contre l'État, les uns sous la forme de l'autogestion, les autres sous celle de l'entrepreneur réhabilité par l'informatique. La pensée unique n'avait pas encore rassemblé ses courants disparates dont le mérite était de ne pas aimer la république et de le faire savoir haut et fort. Aujourd'hui, tout est changé et chacun s'est reconverti[3]. Mais si tous sont républicains, alors on ne nous dit pas tout, ou on nous tient un discours à la fois incohérent et inintelligible.

Car la philosophie républicaine, avouons-le humblement, n'a nullement dominé les XIX^e^ et XX^e^ siècles. Comme Claude Nicolet l'a fortement souligné, elle a représenté un courant qui, certes, a fini par l'emporter, mais qui est demeuré longtemps minoritaire malgré — ou à cause ? — le retentissement des révolutions. La république est parvenue à son but, essoufflée et incertaine, victorieuse, mais souvent de la lassitude de ses adversaires épuisés par des guerres civiles, réelles ou fantasmatiques, qu'ils s'étaient livrées. Ainsi, après la Commune et la Restauration manquée du comte de Chambord, ainsi encore en 1962, après les échecs consécutifs du communisme stalinien dans les années cinquante, et du parti colonial regroupé dans l'OAS après 1958, ainsi aujourd'hui, après la fin du communisme et l'échec des

dernières aventures de domination du tiers-monde en Afrique du Sud par exemple. À la vérité, les générations qui nous précèdent lui ont souvent préféré trois systèmes de pensée qui ont eu davantage leurs faveurs, et trois grandes doctrines se sont partagé l'opinion. Pour être schématique, appelons-les la révolution sociale, la pensée libérale, la révolution conservatrice.

La doctrine de la révolution sociale débute avec la Révolution française elle-même et s'épanouit dans le socialisme puis dans le communisme. L'idée libérale, inspirée des physiocrates et de Montesquieu, prend sur le continent une coloration censitaire et propriétaire hostile à la démocratie (Benjamin Constant, Guizot), qui la distingue de la tradition libérale anglo-saxonne à laquelle elle revient plus volontiers au XX^e^ siècle. La révolution conservatrice commence avec le romantisme politique en France et en Allemagne et s'achève partout dans le fascisme. Sans doute ces trois courants ont-ils été inégalement indifférents ou hostiles à la république. À l'opposé de la doctrine de la révolution conservatrice qui n'a eu de cesse que de combattre l'idée républicaine, les libéraux en France après 1870 et, plus tardivement, les partisans de la révolution sociale, grâce à Jaurès, se sont accommodés de la république. On se méprendrait cependant en pensant qu'il suffit d'assouplir le marxisme ou de développer la pensée libérale pour retrouver, *ipso facto*, la république, car ces deux doctrines, ne la cherchant pas, ne risquent pas de la rencontrer. En outre, il est facile de mesurer leurs écarts respectifs puisque, aujourd'hui, tout le monde est redevenu républicain. Si, à la nuit tombante, tous les chats sont gris, il n'empêche que l'auberge républicaine ressemble fort à l'auberge espagnole où chacun peut apporter son manger. On vérifiera alors que ses clients n'ont pas apporté les mêmes menus et qu'ils ne se restaurent pas de façon identique.

D'abord donc, les tenants de la révolution sociale sont redevenus républicains, prenant acte avec François Furet que la Révolution était terminée. Ils y ont un titre de légitimité indiscutable qui est l'association originaire de la Première République avec la Révolution. Ils ont aussi beaucoup de difficultés à les dissocier l'une de l'autre : « Le droit est venu au monde par des voies de fait » (André Tosel). Leur grande préoccupation est la réhabilitation de la citoyenneté,

thème républicain par excellence mais qui a aussi le mérite de mettre le camarade redevenu citoyen à l'abri des décombres du mur de Berlin. On rhabille la république de ses couleurs robespierristes et jacobines d'origine, on charge dans son arche retrouvée tous les ballots du communisme en déroute et tout est changé parce que tout reste pareil. La république est réidentifiée à la Révolution, le gouvernement est amalgamé à l'assemblée citoyenne — hier, le conseil ouvrier ou le Soviet. Et, surtout, la république est censée dépasser la démocratie, abandonnée comme un os à ronger aux libéraux, pour créer une légitimité supérieure du type de la compréhension collective des tâches, comme on disait au temps du centralisme démocratique. Rien là de scandaleux, mais rien là de bien nouveau.

De leur côté, les libéraux sont également redevenus démocrates et républicains malgré le mot de Guizot : « Il n'y aura pas de jour pour le suffrage universel, ce système absurde », prononcé quelques jours avant que n'éclate la Révolution de 1848 qui allait l'instaurer irréversiblement en France. La pensée libérale a toujours mis l'accent sur le primat de la société civile, l'autonomie du marché, l'affirmation des droits individuels. Elle s'est montrée plus indifférente à la construction politique collective, soit que la question ait été réglée comme en Angleterre et aux États-Unis par la Glorieuse Révolution et la guerre de l'Indépendance, soit qu'il lui ait paru plus urgent, ou moins risqué, de transformer la société plutôt que l'État. « Enrichissez-vous, cessez de demander l'extension de vos droits politiques » (Guizot). Cette inattention politique et cet agnosticisme démocratique et éthique suffisent à expliquer qu'il y ait toujours eu une ligne de partage entre les libéraux de gauche, démocrates, et les libéraux de droite, volontiers conservateurs, qui s'est traduite, jusqu'à nos jours, par des programmes différents, les uns ayant prôné l'autogestion puis l'autonomie, les autres, la dérégulation étatique. Les libéraux français insistent toujours aujourd'hui sur le primat de la société civile, mais il n'y a plus qu'Alain Touraine pour déclarer, aussi courageusement qu'isolément, que la république n'aura été que la colonisation et l'exploitation des ouvriers (Sétif et Fourmies) et que son avenir est derrière elle[4]. Néanmoins, la réflexion sur l'idée républicaine, si elle n'est pas contraire

aux libéraux, ne leur est pas non plus centrale. Rien là de très fâcheux, mais rien là de bien topique.

Si l'on veut faire les comptes idéologiques de ce nouveau front républicain, on ne peut contester que, *historiquement*, les révolutionnaires et les libéraux ne soient des composantes de plein droit du mouvement républicain. La république s'est affirmée avec Robespierre, le révolutionnaire, mais s'est confirmée quatre-vingts ans plus tard avec Thiers, le libéral-conservateur. Pratiquement, l'instauration définitive de la république, régime de l'intérêt général et du bien commun, s'est réalisée par un compromis qui a rassemblé un courant libéral-conservateur, antibonapartiste (Taine et Renan, Thiers et les orléanistes de gauche, réunis sur le plan politique et philosophique) et un courant démocratique (Jules Ferry, Gambetta et Clemenceau), et, bientôt, un courant révolutionnaire socialiste (Guesde, Vaillant), prêts, à la différence des anarchistes, à tolérer la république bourgeoise comme un moindre mal. En France, il n'y aurait pas eu d'institution de la république sans la rencontre de la révolution sociale et de la conservation libérale. C'est l'échec de cette rencontre, entre 1920 et 1933, qui explique, *a contrario*, l'effondrement de la république de Weimar en Allemagne.

Mais, *philosophiquement*, on doit observer les points de friction qui ont opposé ces deux courants à la doctrine républicaine pure. Quel est le point d'achoppement entre la révolution sociale et la république ? Ce sont les droits de l'homme et les libertés individuelles. « La nausée ne pèse pas le poids devant un enfant qui meurt de faim » (Sartre). Dans l'idée exclusive de l'émancipation sociale qui doit résoudre tous les problèmes, on oublie que le social n'est pas tout : pas d'État de droit, un État despotique ; pas de droits de l'homme, des hommes sans droits. Quel est le moment de rupture entre le libéralisme conservateur et la république ? C'est la souveraineté de l'État et la primauté de la loi. Dans l'aimable plaisanterie du droit sans l'État, on préfère la jurisprudence administrative à la législation des assemblées et des tribunaux. On exalte le contrat privé au détriment de l'intérêt général, on détruit l'État au profit des corporations. Les droits de l'homme, d'un côté, les droits de l'État, de l'autre, tels sont les points faibles de la pensée républicaine néo-sociale et néo-libérale. Plus généralement, la révolution sociale et le libéralisme se sont rejoints dans un même surin-

vestissement de la question économique et sociale et dans un même désintérêt pour le droit politique. La domination du socialisme et du libéralisme dans l'opinion explique sans doute la difficulté à concevoir, dans la république d'aujourd'hui, les réformes institutionnelles fondamentales qui sont celles de l'école et de la justice... Observons aussi que ce n'est pas dans le cadre de la pensée marxiste ni dans celui de la pensée néo-libérale que s'est produit le retour de la pensée républicaine de l'État de droit. On ne la trouvera ni chez Althusser ni chez un penseur libéral éminent comme François Furet. Le retour à l'État de droit, qui est la forme moderne de la république, implique en effet que soit récusé le paradigme commun au marxisme et au libéralisme qui est celui du primat de la société et de l'économie. Pour l'essentiel, les intellectuels des générations précédentes ont évolué de Marx à Tocqueville ou fait retour de Marx à Machiavel. Cela ne suffisait pas à leur faire redécouvrir la consistance du droit politique et à déborder l'idée selon laquelle le social était tout, l'horizon indépassable cher à Sartre. Pour revenir à l'État de droit comme fondement de la république démocratique, il fallait retrouver le droit politique républicain qui date de l'âge classique, il fallait revenir au droit.

Cependant, si ni le marxisme ni le libéralisme ne sont centrés directement sur le droit politique républicain, ils ne l'affrontent pas non plus perpendiculairement et peuvent, aussi, s'ajuster à lui au prix de quelques contorsions plus ou moins douloureuses selon les individus. Libéraux et marxistes ne sont nullement des adversaires par principe de la république. Il n'en va pas de même de la philosophie de la révolution conservatrice dont le programme peut se résumer à la lutte contre l'État de droit. Tous républicains ? Pas du tout. À mesure que grandissent la déception, l'amertume de la majorité de la population devant un horizon obstrué par la stagnation de la prospérité et la montée du chômage, une menace antirépublicaine se dessine qui précipite une demande de plus en plus forte d'autorité et de communauté organique. Il est possible que, si nous n'y prenons pas garde, des forces despotiques profondément antirépublicaines s'emparent de cette demande. Parallèlement à la montée de l'extrême droite dans la société politique actuelle, un retour puissant à la philosophie de la révolution conservatrice s'effectue dans la doctrine. *La révolution conservatrice*... J'utilise

à dessein une appellation qui n'est pas d'usage courant en France pour rassembler dans une même notion les systèmes de pensées qui se sont déployés dans toute l'Europe afin d'empêcher la démocratisation annoncée par 1789. Bien que les doctrines françaises de la Contre-Révolution aient joué un rôle souvent fondateur, c'est en Allemagne au début du XIX^e^ siècle dans la période formatrice de la « guerre de libération » de 1813 que celles-ci connaissent leur véritable épanouissement. Outre-Rhin s'est élaboré lentement mais irrésistiblement un puissant courant d'opposition à la philosophie politique républicaine et démocratique. Disons simplement que, au lieu de se borner à effectuer un pur et simple retour au *statu quo ante*, une contre-révolution blanche, comme s'y est entêté le programme unique de la réaction française, de la Chambre introuvable de la Restauration à la Chambre dissoute du 10 juillet 1940, de Charles X à Pétain, ou de Joseph de Maistre à Charles Maurras, est née en Allemagne une doctrine autrement neuve et puissante. Là apparaît en effet, déjà avec Fichte, une philosophie qui se veut aussi révolutionnaire, aussi puissamment volontariste que le jacobinisme et le rousseauisme, mais dont le but avoué est d'établir, au profit d'un peuple et non de l'humanité tout entière, la nouvelle légalité d'un ordre politique et juridique qui relégitime la violence, magnifie la guerre et restaure l'empire d'une nation.

Portée en majesté dans l'esthétique de Wagner, plus ou moins déplacée dans ses points d'application par Hegel puis par Nietzsche, la métaphysique de la contre-révolution qui ne fait qu'effleurer les autres cultures européennes — française, italienne ou russe — va atteindre son point de condensation au lendemain de la défaite de 1918, et en violente opposition à la république naissante de Weimar où elle reçoit son nom de révolution conservatrice. Le nazisme en fait certes partie comme un aboutissement ultime, mais certains penseurs conservateurs révolutionnaires ont pu se détourner du régime hitlérien pour des raisons éthiques ou esthétiques — le romancier Ernst Jünger et le grand physicien Werner Heisenberg entrent dans cette catégorie : ils n'avaient pas voulu cela, même s'ils avaient aidé à le penser. D'autres encore, l'historien Ernst Kantorowicz, à certains égards le cinéaste Fritz Lang, eussent aimé en être, si une doctrine antisémite impitoyable ne les en avait écartés après

1933, ce qui n'annule nullement le véritable impact de leurs œuvres, comme *L'Empereur Frédéric II* ou *Metropolis*, sur les dirigeants nazis. Mais deux au moins des plus grands représentants de ce courant, le philosophe Martin Heidegger, le juriste et philosophe politique Carl Schmitt, venus l'un comme l'autre du même catholicisme intégriste, se rallièrent volontairement et durablement au nouveau Reich, troisième du nom, et à son parti, le parti nazi. Le paradoxe tient en ce que cette doctrine, marginalisée en Allemagne après 1945 par la réprobation intellectuelle de la nouvelle génération, a trouvé en France, et de manière croissante dans les quinze dernières années, des oreilles et des yeux complaisants qui en assurent l'essor, moyennant quelques astuces de présentation pour rendre ces pensées moins incompatibles qu'elles ne le sont en réalité avec notre pensée républicaine.

De Fichte à Heidegger, en passant par Hegel, Nietzsche, Carl Schmitt et Kantorowicz, s'est développée une philosophie politique de la violence et de la guerre, de l'empire et de la négation du droit, qui s'oppose centralement à la philosophie républicaine de l'âge classique. Rien de moins républicain, en effet, que l'influence grandissante de Carl Schmitt, le philosophe du décisionnisme et l'inventeur de la doctrine de l'État totalitaire, de Martin Heidegger, le critique de la démocratie technicienne, l'apologiste de l'authenticité, et le retour à la doctrine du sujet absolu de Fichte qui est la voie, comme l'a bien montré Karl Löwith, vers le surhomme de Nietzsche. Nous sommes d'autant plus désarmés contre cette philosophie impérialiste et nationaliste engendrée par le romantisme politique que, à l'exception de trop courts moments qui ont suivi la guerre de 1870, elle n'a jamais été sérieusement critiquée dans ses fondements par les générations qui nous précèdent. Celles-ci n'ont pas voulu voir que Heidegger n'était pas un nazi de rencontre et ont méconnu en lui le grand penseur de la révolution conservatrice ; elles n'ont pas compris le lien entre le décisionnisme de Carl Schmitt qui fait du droit une pure projection de la volonté politique et son totalitarisme impénitent, lequel lui a valu l'exclusion à vie de l'Université allemande après la guerre. Aujourd'hui, l'irradiation de la philosophie romantique allemande post-kantienne, philosophie de la violence et de la guerre, de l'empire et de la négation du droit à l'intérieur même des conceptions qui se voulaient républicaines, est le

véritable drame philosophique de notre temps. Intellectuellement, l'espace s'est obscurci. Depuis les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, la métaphysique allemande qui n'a connu, il est vrai, aucun équivalent en profondeur et en majesté, a tenu la philosophie eùropéenne en haleine et l'a courbée sous son pouvoir de fascination. De là la tentation de beaucoup, qui ne connaissent pas d'autre système de pensée ou n'en considèrent pas d'aussi élevé, d'aller chercher le socle et les concepts du droit politique républicain dans la philosophie allemande de Hegel à Heidegger, et de là aussi la réception enthousiaste des trois chefs de file contemporains de la révolution conservatrice, le philosophe Martin Heidegger, le juriste Carl Schmitt, l'historien et le philosophe du droit Ernst Kantorowicz, et ceci bien que les deux premiers aient été des adhérents déclarés du parti nazi et qu'il soit aussi facile de trouver les concepts du droit politique républicain démocratique dans la philosophie de la révolution conservatrice que de dire d'un bossu qu'il est élancé. Cette tentation ne se rencontre plus guère en Allemagne où ces philosophes ont été disqualifiés, mais elle est particulièrement vertigineuse en France. De même que c'est en France et non en Allemagne aujourd'hui que certains entendent réhabiliter le fascisme européen, disculper Vichy, en discréditant au passage la Résistance.

Il est minuit Docteur Schweitzer... Nous n'écrivons pas dans un temps de bonace mais à une époque où le retard accumulé de la pensée républicaine démocratique commence à peser très lourdement sur notre avenir. Tous les jours, des historiens qui ont pignon sur *news* et patente à la faculté expliquent à qui veut l'entendre que, pour le temps présent, la Résistance ce n'était pas si bien et que Vichy ce n'était pas si mal. Il n'y aurait pas plus de raison d'honorer la première que de demander au second de s'excuser. Chacun a eu ses malheurs et, c'est bien connu, devant le péché tous les hommes se valent, ou plutôt, aucun ne vaut. S'il est entendu que tous ont à se faire pardonner quelque chose de pas clair, les héros nous ont fatigués et les prudents nous ont rassurés. Jean-Marie Le Pen, qui ne cache à personne ses sentiments xénophobes et antisémites, recueille plus de 15 % des voix de nos concitoyens en appelant à la refondation d'un pacte de légitimité sur une communauté organique et nationaliste qui ajournera *sine die* le pacte républicain de l'après-guerre.

Résumons-nous : si la république n'est pas l'idée de la Révolution (la révolution sociale après 1848) ; si elle n'est pas non plus l'idée du marché ou de la société émancipée de l'État (le libéralisme) ; si elle n'est pas davantage celle d'une communauté organique (ou de l'esprit d'un peuple) rassemblée par la volonté inflexible d'un sujet guide qui définit l'ami et l'ennemi à combattre (la révolution conservatrice), on tirera d'abord une première leçon. C'est que, ni la doctrine de la révolution sociale, ni la doctrine libérale ne sont capables d'opposer une ligne de résistance forte à la négation du droit et de la république portée par la révolution conservatrice depuis deux siècles. Sans grande efficacité pour penser la république, le marxisme et la pensée libérale souffrent d'un handicap plus important, dans l'incapacité qui est la leur à s'opposer véritablement à la philosophie de la révolution conservatrice, quand bien même ils en rejettent les conséquences dans l'ordre politique et moral. Sans doute parce que doctrinaires sociaux et libéraux ont une conception fragile de l'intérêt général. Pour les premiers, il est toujours miné par la violence des rapports de classe ; pour les seconds, il est toujours distribué dans des intérêts individuels. Marxistes et libéraux ne sont pas seulement incapables de proposer une véritable philosophie républicaine, ils sont aussi inaptes à faire pièce à la philosophie antirépublicaine de la révolution conservatrice, exactement comme Chamberlain et Staline se sont prosternés à un an de distance (1938, 1939), l'un comme l'autre, devant Hitler triomphant, laissant à d'autres, en effet, à Roosevelt, à Churchill et à de Gaulle, le soin de formuler les véritables finalités éthiques de la Seconde Guerre mondiale. La doctrine républicaine est à redécouvrir.

Résumons-nous encore : si la philosophie de la république ne se trouve pas dans le marxisme, si elle ne se situe pas dans le libéralisme et trouve son adversaire dans la révolution conservatrice, il faut donc la chercher ailleurs. Où ? c'est facile, répondent les préjugés établis : dans la Révolution et dans l'exception française. Deux idées coulées dans le bronze et qui ont la tradition pour elles.

La première veut que l'idée républicaine date de la Révolution et que la république se confonde avec la Révolution. La seconde est que la république est une exception française qui conduit assimiler le parcours de la république à l'histoire

de la France. Il faudrait chercher la république dans la Révolution et dans l'itinéraire exceptionnel de l'histoire française.

Voyons les conséquences de la première idée reçue. Si la république a son origine dans la Révolution, il s'ensuit qu'elle est seulement la fille de l'occasion, le fruit de la Révolution, le jouet de l'événement. Lorsqu'elle a été proclamée en France, les 21 et 22 septembre 1792, elle a paru sous des apparences pénalistes, bellicistes, populistes. Elle est venue sous le forceps de la Révolution. Puis il a fallu la guerre du 20 avril 1792, le manifeste de Brunswick, qui appelait à la destruction de Paris et promettait de livrer la capitale à une exécution militaire et à une subversion totale, à quoi on doit ajouter l'Insurrection du 10 août, pour que soit abolie, le 21 septembre, la royauté et que s'enclenchât le mécanisme irréversible du procès du roi.

Ainsi la république a-t-elle été liée à un jugement pénal, à la condamnation à mort de Louis XVI, à la déclaration de la patrie en danger (le 11 juillet 1792) et au serment de mourir pour la patrie — *pro patria mori* — que le peintre David, dans sa génialité prédictive, avait entrevus en 1784 en représentant le fameux *Serment des Horaces*. La proclamation de la république est associée à l'insurrection parisienne contre l'Assemblée, aux tristement célèbres massacres de Septembre où ont été martyrisés des carmes, des bénédictins, des nobles. Depuis lors, la république n'a ignoré ni les crises, ni les déroutes, ni les tragédies collectives et individuelles. Elle a été remplacée (à deux reprises) par l'empire, elle a été supplantée (deux fois) par la restauration monarchique et, lorsqu'elle s'est installée définitivement sous la Troisième République, après le départ incertain de Mac-Mahon, elle a été sujette à de nombreux troubles, le boulangisme, les événements de février 1934, finalement elle a été révoquée par Vichy. Comme si les circonstances de sa naissance l'avaient marquée d'une sorte de fragilité constitutive, d'une difficulté congénitale, qui tiennent à son association renouvelée avec une révolution réussie ou manquée.

Mais si la république n'était nullement aléatoire, parce qu'elle était plus ancienne ? Si, loin qu'elle date de 1792, de 1848 ou de 1876-1879, et qu'elle soit indissociable de la Révolution, l'idée républicaine venait de plus loin... Alors le paradoxe serait que, pour la retrouver, elle qui s'est affrontée violemment à la monarchie, il faudrait d'abord aller la cher-

cher quelques siècles plus tôt sous la monarchie elle-même, lorsque l'Idée républicaine moderne réapparaît à la Renaissance dans les œuvres de Machiavel et des humanistes à partir d'une méditation de la *Politique* d'Aristote, lorsque Jean Bodin retrouve et infléchit la conception du philosophe grec dans son livre manifeste *Les Six Livres de la République*, en 1576... On aurait alors une autre entrée.

Et considérons le second lieu commun : la république est-elle une exception française ? S'il est vrai que, à partir de la Renaissance, l'idée républicaine entame un long voyage sous la monarchie et que c'est sous la série Henri IV, Richelieu, Mazarin que se constitue en quelque sorte, avant la dérive impériale de Louis XIV, une protohistoire du régime républicain, il n'est pas moins constant que l'idée républicaine a voyagé sous l'Ancien Régime et que les différentes nations de l'Europe se la sont empruntée, tour à tour, pour l'enrichir mutuellement. À Florence, à Venise, à Ratisbonne et à Nuremberg, à Hambourg et autour des cités de la Hanse, à Anvers et à Amsterdam enfin, la république ressuscite dans un archipel de cités qui se déploient du XIV^e^ au XVI^e^ siècle. Si les cités-États républicaines, notamment la république de Florence, née dans les marges d'une liberté relative laissée par le Saint Empire, ont été, selon la formule de Nietzsche, « emportées comme un premier printemps sous la neige », il n'est pas moins vrai que le développement de ces républiques italiennes, notamment Florence, Venise, Milan ou Gênes, a été extraordinairement brillant, même si leur destin a été écourté par leur réinsertion dans la structure plus archaïque du Saint Empire remodelé des Habsbourg, au XVI^e^ siècle.

L'idée républicaine entame alors un long parcours sous les monarchies républicaines, quelquefois pour un temps républiques pures et simples qu'ont été la Hollande, l'Angleterre et la France. Dès le XVII^e^ siècle, le saut vers l'expérience d'un républicanisme sans roi, avec la constitution d'un pouvoir parlementaire, a déjà été franchi à Genève, en Hollande et en Angleterre. L'affirmation selon laquelle le souverain doit trouver son expression dans la poursuite du commun profit, du bien commun, dont les états généraux auraient pu constituer une expression possible selon les légistes protestants, avorte en France, mais trouve son inscription la plus pure dans la Hollande de Spinoza, de Rembrandt et de

Vermeer dirigée par les frères de Witt. Une autre expérience républicaine, le « Commonwealth », avait déjà vu le jour avec les « têtes rondes » du parti puritain d'Oliver Cromwell qui restera sans lendemain outre-Manche. Dans ces péripéties, en France et sur le continent, l'idée républicaine reflue pour emprunter désormais une voie clandestine et souterraine et ne réaffleurer qu'au XVIII^e^ siècle, partiellement dans l'œuvre de Montesquieu, pleinement dans celle de Jean-Jacques Rousseau, mais partout dans les arts et les lettres avec la mode du néo-classicisme, la redécouverte de la Grèce démocratique et de la République romaine. Après les républiques de Genève et de Corse saluées par Jean-Jacques Rousseau, la Déclaration d'Indépendance américaine de 1776 et la Constitution fédérale de 1787 qui fondent la république des États-Unis achèvent et couronnent ce cycle des républiques, certes minoritaires, mais présentes sous l'Ancien Régime, et ouvrent l'ère contemporaine où le régime républicain finira par triompher de la majorité des monarchies européennes, en Allemagne en 1918, en Italie en 1946. L'idée républicaine a donc au moins une extension européenne.

La république ne se confond pas tout à fait avec la Révolution ni seulement avec l'histoire de France même si la grandeur de la France aux yeux de l'Europe des Lumières et du monde contemporain tient à l'identification héroïque de toute une génération de la nation à l'idée républicaine.

Nous proposons donc un autre *topos* et suggérons une autre enquête.

La pensée républicaine a été longtemps récessive. Elle ne se trouve pas là où on l'attend, mais là où on ne va pas la chercher, c'est-à-dire dans la philosophie républicaine de l'âge classique (XVI^e^-XVIII^e^ siècle) et dans l'historiographie politique qui se développe en France avec la Troisième République. C'est cette philosophie et cette histoire républicaines qu'il faudrait restituer pour tenter d'accomplir ses virtualités. Dans l'espoir de redécouvrir l'essence de l'idée républicaine moderne, on voudrait refaire le geste qui a été celui des républicains des Temps modernes, c'est-à-dire revenir d'abord au passé plus ancien de la république antique. Puis on voudrait comprendre comment le temps long de maturation de la monarchie absolue, en France, d'Henri IV à Louis XIV, a permis à une conception républicaine de l'inté-

rêt général et de la souveraineté de l'État de se déployer pour se dresser, pleinement constituée, avec la crise terminale de l'Ancien Régime, après 1780[5].

L'idée républicaine moderne, élaborée dans le cadre de monarchies républicaines, a jeté la base du *droit politique moderne*. Ce droit est différent de celui des républiques anciennes, même lorsqu'il s'est livré dans une rhétorique d'antan, selon la formule célèbre d'André Chénier, « Sur des pensers nouveaux, faisons des vers antiques ». Il a suscité l'apparition d'un droit politique de plein exercice, indépendant du droit civil. Ce droit politique moderne a ajouté au droit romain, qui était essentiellement un droit privé, un droit public véritable d'où ont découlé successivement des droits originaux : *le droit de l'État, les droits de l'homme, les droits du citoyen, les droits du peuple*. Ce sont ces différents droits qui constituent le fondement de la véritable politique républicaine moderne que nous nous proposons d'étudier pour examiner ce que la république moderne a inventé et comment elle a infléchi le droit de la république antique[6].

Que devons-nous à l'histoire de l'idée républicaine ? Quelles avenues, quelles impasses en partie inconnues ou voilées ? Qu'est-ce que le droit politique républicain ? À la fin du XX^e^ siècle, comme à la fin du XIX^e^ siècle, l'époque échue revient sur son erre pour accomplir la révolution républicaine, qu'il est peut-être utile de prolonger ou de corriger aujourd'hui. L'unicité ou la diversité de la politique républicaine ne s'arrête pas à la théorie. Elle engage tout entière la pratique politique, c'est-à-dire la vie des citoyens et des citoyennes que nous sommes. Revient donc notre question : quelle est la philosophie de la république ?

La source républicaine antique

« Les républiques qui ont en vue l'intérêt général sont conformes à la justice. Les régimes qui ne visent que l'intérêt privé des gouvernements sont injustes. Ils constituent des déviations... ce sont des despotismes. La république, en effet, est une communauté d'hommes libres. »

ARISTOTE

Nous les modernes n'avons nullement inventé la république. Nous l'avons retrouvée, nous l'avons recueillie. Kant[1] s'en émerveillait et méditait sur la sélectivité de notre mémoire politique : alors que le souvenir de tant de tribus et de si nombreux peuples, alors que la trace de tant de royaumes et de si grands empires ont été perdus et ensevelis dans la nuit de l'Histoire, nous avons gardé la connaissance fascinée de l'histoire grecque et romaine. La seule raison, disait Kant, c'est que débutait, là, une politique valable pour toute l'humanité, la politique universelle de la cité républicaine. Une politique universelle ? Cette conception apparaîtra pleine de forfanterie à ceux qui estiment qu'il n'y a pas de modèle unique de la cité juste, mais seulement des points de vue occidentalo-centriques ou ethno-centriques. Chaque peuple voit midi à sa porte et rêve d'exporter son modèle politique inapplicable dans d'autres contrées. Il est pourtant incontestable que l'affirmation du modèle républicain comme exemple unique de régime à la fois juste et naturel, valable pour tous les hommes, à toute heure et à toute époque, est indissociable, dans l'esprit des philosophes de la Grèce antique, de la proclamation d'une politique universelle.

Il n'y a pas de science de l'individuel, disait Aristote ; si la politique peut devenir l'objet d'un savoir ou d'un discours de raison, et Aristote estimait cette perspective possible, c'est pour autant qu'on pouvait remarquer des idéalités politiques, des règles de la cité juste universalisables. Ne trem-

blons pas devant cette conséquence effarante : la politique républicaine se manifeste d'emblée comme un paradigme universel. Pourtant « la belle totalité grecque », selon le mot de Hegel, a été perdue et le droit politique républicain moderne a innové. On ne trouvera en effet dans la république des Anciens ni droit de l'État, ni droits de l'homme. Alors, que lui avons-nous emprunté ? Si l'on voulait présenter de manière érudite l'émergence du concept de république à l'époque moderne, on découvrirait un espace de dispersion entre les différentes expériences nationales. Dans les cités italiennes, la Renaissance républicaine est, et cela n'étonnera pas, en dialogue constant avec les auteurs romains ; en Angleterre, où elle se produit plus tôt qu'en France, notamment avec John Fortescue, elle est en rébellion et en discussion avec les auteurs médiévaux[2] ; en France on la trouve en débat avec les auteurs grecs, etc. Notre ambition, ici beaucoup plus modeste, est seulement de décrire schématiquement la matrice essentielle du droit politique républicain moderne qui s'impose en Europe de l'Ouest.

Mais prévenons le lecteur. Le commencement, disait Aristote, est la moitié du tout, et c'est pourquoi il faut toujours revenir à nos origines. Mais celles-ci, éloignées et ignorées paraîtront peut-être indécises et arides et leur anamnèse aussi déroutante que rugueuse. Il n'est guère usuel, il est vrai, de commencer par évoquer à propos de la république Aristote, la Bible, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin alors qu'on s'attend à voir surgir Robespierre, Saint-Just et qu'on a l'habitude d'entendre commenter les combats pour la laïcité et la séparation de l'Église et de l'État... Aussi le lecteur pressé de savoir plus vite et plus tôt ce qu'il en est de la république moderne, peut aller directement au chapitre suivant, consacré au droit d'État, quitte à revenir, à la fin de l'ouvrage, aux lignes qui suivent pour retrouver les pierres de fondation, s'il l'estime nécessaire.

L'Idée républicaine moderne qui se forme à la Renaissance avec les deux ouvrages fondamentaux de Machiavel et de Bodin, *Les Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513) et *Les Six Livres de la République* (1576)[3], fait un retour remarquable et remarqué à la politique républicaine antique et, principalement, à Aristote, au droit romain, à la Bible. Les Modernes qui souhaitent refonder une république

terrestre à l'image de la république antique se tournent d'abord vers les Anciens.

Qu'est-ce que les Modernes ont recueilli des Anciens ? Plusieurs idées fondamentales : la définition de la république, la typologie des gouvernements (monarchie, aristocratie, démocratie), l'importance reconnue à la loi et au droit, le statut de citoyenneté. Qu'ont-ils refusé du legs de leurs prédécesseurs ? Ils ont été unanimes à signaler l'absence chez les auteurs classiques d'un droit de l'État et des droits de l'homme. Mais ils ont tous commencé par relire Aristote.

Aristote

Le texte le plus commenté[4], même s'il est critiqué, est, de loin, la *Politique* d'Aristote, *Politeïa, Politikon, les politiques*, que les Latins ont traduit par *res publica* et qui donne dans notre langue vernaculaire moderne : la république. Aristote y fournit un arsenal de définitions qui ont connu une longévité exceptionnelle. On va le vérifier : elles sont toujours les nôtres.

D'abord, ce qui a surpris et fasciné les penseurs modernes, c'est, disons-le, l'extraordinaire audace du penseur grec. Toutes les communautés, toutes les associations, souligne le Stagirite, ne sont pas de nature équivalente, même si elles recherchent toutes un certain bien. Seule la communauté qui recherche le bien vivre (*eu zên*), non pas seulement l'intérêt particulier, mais l'intérêt général, est une *politeïa*, une république (*Politique*, I, 1). Avec une radicalité qui n'a pour égale que celle par laquelle la philosophie grecque de son temps a déclaré que le monde était intelligible, harmonieux au langage des hommes (*le logos*), structuré comme leur raison, donc logique, Aristote expose tranquillement que toutes les formes d'associations humaines, malgré leur diversité infinie, se réduisent fondamentalement à deux types et à deux types seulement. Ou bien, ou bien ; ou bien, le lien civil qui a pour fin l'intérêt général et qui est à la fois juste et naturel et fonde la république ; ou bien, le lien civil qui a pour fin l'intérêt privé et qui est appelé despotique (*Politique*, III, 6, 11). Autrement dit, il n'y a que deux modèles possibles de

sociétés humaines : la société républicaine et la société despotique. Cette définition fascinera littéralement toute la pensée républicaine moderne qui l'accueillera pour opposer à son tour comme l'avaient fait les Anciens, soulignant l'antagonisme de leurs cités aux grands empires, la république à l'empire. On la retrouvera chez Bodin, chez Hobbes, chez Locke, chez Kant[5]. Ou bien la république, ou bien le despotisme deviendra, ou bien la république, ou bien l'empire.

Cette perspective est-elle dépassée à l'époque actuelle où l'on s'émerveille de la diversité des peuples et de la richesse des expériences politiques ? Ce n'est pas si sûr... l'idée d'une politique universelle — la république — fondée sur la nature humaine choque sans doute les partisans du multiculturalisme, mais elle a toujours ses adeptes, et non des moindres, dans les représentations les plus populaires aujourd'hui : *La Guerre des Étoiles*, la trilogie cinématographique de George Lucas, ne met rien d'autre en scène que la lutte dans une galaxie lointaine, et dans un avenir plus éloigné encore, des républiques avec l'empire. Le cinéma hollywoodien aussi est aristotélicien...

Voici donc la définition aristotélicienne de la république : « La société qui a en vue l'intérêt général et où l'autorité s'exerce par la loi sur des hommes libres et égaux. » Elle a comme contraire la définition du despotisme : « La société qui a en vue l'intérêt privé, et où l'autorité s'exerce par la force sur des individus assujettis. » Si la république est le régime du lien civil, qui a pour objet le bien vivre et l'intérêt général (*Politique*, I, 8), comment s'organise-t-elle ? Toute l'enquête d'Aristote tend à montrer que l'autorité républicaine ou politique est singulière. Elle n'est pas identique à l'autorité despotique, c'est-à-dire l'autorité du maître (*despotès*) qui s'exerce sur ses esclaves (*douloi*). Elle n'est pas pareille à l'autorité domestique ou économique ni semblable à l'autorité qu'un père exerce sur ses enfants. Cette dernière, dit-il, est monarchique (c'est l'autorité du *basileus*) (*Politique*, I, 12, 1), tandis que l'autorité républicaine s'applique à des hommes libres et égaux (*eleutheroï kai isoï*). Aristote expose encore qu'une république est une communauté (*Koïnonia*) et non un *ethnos*, un peuple (*Politique*, II, 3). Mais après avoir défini la nature du lien civil de type républicain qui fonde par essence le régime républicain, la philosophie

politique, dit le grand philosophe grec, n'est pas épuisée. Reste à savoir à *qui* l'on va confier l'autorité ; reste à définir *le gouvernement* qui va exercer l'intérêt commun et défendre l'intérêt général ; reste à désigner le titulaire des magistratures.

Profonde remarque. Jusqu'à présent, nous le comprenons, la définition de la république (*politeïa*) a porté sur l'objet du lien civil qui est donc le bien commun, l'intérêt général (*koïné sumpherôn*), les Romains diront « la chose publique », « l'intérêt commun », le « bien commun ». Jusqu'alors, on a répondu à la question *quoi ?* Maintenant, il s'agit de répondre à la question *qui ? Qui* va gouverner ? C'est ici qu'Aristote a inventé la taxinomie célèbre des gouvernements possibles de la république. S'il s'agit d'un seul, le gouvernement sera monarchique, s'il s'agit des meilleurs, le gouvernement sera aristocratique, s'il s'agit du grand nombre, le gouvernement sera démocratique, dès lors que le monarque, les meilleurs, ou le grand nombre, visent l'intérêt général et non leur intérêt privé (*Politique*, III, 7). Nous les modernes, nous les post-révolutionnaires, nous ne pouvons qu'être étonnés, au sens classique, par l'idée selon laquelle la république puisse avoir un gouvernement monarchique alors même que l'épisode de la Révolution française a creusé de façon irréversible l'antinomie entre la monarchie et la république. Comment peut-on être monarchiste et républicain, se demande-t-on au XX^e^ siècle, comme Montesquieu s'interrogeait au XVIII^e^ : comment peut-on être persan ? C'est faute de réfléchir au-delà de notre expérience historique la plus courte. Les penseurs républicains des Temps modernes, de Bodin à Kant en passant par Hobbes et par Locke, ont été, pour la majorité d'entre eux, des partisans du gouvernement monarchique de la république, ce qui devrait nous conduire à réexaminer la question[6]. Si, comme Aristote, ils n'y voyaient ni malice ni contradiction, c'est qu'ils estimaient avec lui que la question du gouvernement est extérieure à la question du lien civil. Certes, aujourd'hui, nous pensons avec Spinoza et Jean-Jacques Rousseau que le gouvernement le plus adéquat au régime républicain est bien le gouvernement démocratique, par quoi nous retrouvons une position qui n'est pas si éloignée, nous allons le voir, de celle d'Aristote. Mais l'extranéité de la définition du régime du lien civil et de la désignation du gouvernement demeure valable. Le

contraire de la république, ce n'est pas la démocratie, ou la monarchie, c'est le despotisme ; les alternatives possibles des formes du gouvernement, ce sont trois types distincts de pouvoir, la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie, ce n'est pas la république. Il ne suffit pas d'adhérer au modèle républicain pour définir un choix de gouvernement, et réciproquement, on peut être partisan d'un gouvernement monarchique ou démocratique sans pour autant souhaiter un régime de lien civil républicain et leur préférer une société despotique, cela s'est vu, de la tyrannie moderne à la dictature démocratique des ouvriers et des paysans. La distinction proposée par Aristote garde donc toute sa valeur. Elle indique qu'on n'en a pas fini avec l'établissement du régime républicain tant qu'on n'a pas constitué son gouvernement, mais que, réciproquement, il faut rechercher quel est le type de gouvernement susceptible d'instituer dans la durée le régime républicain.

Elle montre ainsi la limite de l'opposition acculturée récemment par l'extraordinaire brio de Régis Debray[7] qui a opposé de manière frontale la république à la démocratie. Selon lui, la république, issue de la seule tradition française, aurait élevé en majesté les valeurs de l'État, de l'école et de l'intérêt général, tandis que la démocratie, née de l'expérience américaine, aurait développé les idéalités de la société, du marché et de l'individu. Ces deux modèles appartiendraient donc à des lignes d'horizon différentes de la politique. Cette opposition a fait florès dans la volonté de réhabiliter le modèle républicain, et l'antinomie entre républicains et démocrates fait désormais partie du vocabulaire politique français le plus usuel après avoir paradoxalement servi depuis un siècle et demi à désigner les deux grands partis américains. Qui pourrait nier sa validité dès lors qu'il s'agit de décrire des traditions nationales différentes, ici celles de la France, là celles de l'Amérique ? Les héritiers de l'héritage jacobin ne plaisantent pas plus avec l'État, le service public et l'école laïque que les légataires du libéralisme américain ne se résolvent à abandonner le juste profit, les libertés civiles et la règle de droit. Mais comment accepter sa légitimité dès lors qu'il s'agit de penser la philosophie de la république : peut-on écarter la question du gouvernement de la république et, dans les termes mêmes où l'a présenté Aristote, refuser de s'intéresser à la désignation du gouverne-

ment capable de pérenniser et non de fragiliser un système de lien civil contraire au despotisme ? C'est impossible et c'est pourquoi, une fois de plus, il n'est pas négligeable d'évoquer les analyses aristotéliciennes qui ont servi de plat de résistance à la méditation ultérieure.

En proposant dans *Politique*, III, 7 son célèbre catalogue des trois gouvernements, Aristote a embarrassé ses lecteurs et ses traducteurs. Car, après avoir défini le gouvernement monarchique et aristocratique comme les deux premiers gouvernements possibles de la république et abordant l'appellation du gouvernement du grand nombre que nous appelons aujourd'hui démocratique, il a commis, sous la forme d'une tautologie, un lapsus remarquable et étrange qui appelle quelques commentaires. Le gouvernement du grand nombre c'est, en effet, dit-il, non le gouvernement démocratique comme on aurait pu s'y attendre, mais le gouvernement *républicain*. Le gouvernement du grand nombre est le gouvernement républicain de la république[8]. Une telle assertion entraîne plusieurs remarques. La première est que pour Aristote, à l'évidence, le gouvernement du grand nombre est le gouvernement le plus adéquat à l'institution républicaine.

Car que glisse-t-il, à mi-voix, qu'insinue-t-il, en chuchotant ? Tout simplement que le bien commun, l'intérêt général et la chose publique sont mieux servis lorsque le titulaire du gouvernement n'est pas un seul ou un petit nombre (le monarque ou les aristocrates), mais, sinon le grand nombre, du moins un nombre satisfaisant d'individus, le peuple. Aristote énonce à moitié que tout gouvernement légitime de la république est démocratique en dernière instance parce que le peuple est mieux à même d'instituer la république que les aristocrates ou le monarque. Mais alors pourquoi ne laisse-t-il pas percer le nom de démocratie qui lui brûle les lèvres, pourquoi lui préfère-t-il le terme de gouvernement républicain que certains traducteurs mal inspirés ont remplacé par le néologisme français « *politie* », qui n'a guère de sens ? Tout simplement par méfiance vis-à-vis de la démocratie pure. Loin d'être un adepte du gouvernement aristocratique, comme on l'a malencontreusement prétendu quelquefois, Aristote est bien un partisan du gouvernement du grand nombre, adorné par des élites, autrement dit sa faveur va a un gouvernement mixte étayé sur les classes

moyennes et auxquelles des élites prêtent leur concours (*Politique*, IV, 11).

Les trois types de gouvernement légitime de la république peuvent dévier s'ils sont au service non de l'intérêt général, mais de l'intérêt privé, et la tyrannie, l'oligarchie ou la démocratie pure sont les gouvernements des régimes despotiques. Tous les régimes qui figurent dans le traité de pathologie politique dressé par le grand penseur souffrent de la même déviation despotique : préférer l'intérêt privé au bien commun. Mais Aristote ajoute que parmi ces figures du mal politique il en est de pires que d'autres et il établit la hiérarchie de l'horreur comme suit. « En conséquence, la tyrannie qui est le pire des régimes est la forme la plus éloignée d'une vraie république, au deuxième rang vient l'oligarchie (car l'aristocratie est fort distante de cette forme de gouvernement) ; la plus proche du juste milieu c'est la démocratie » (*Politique*, IV, 2, 2). Selon Aristote, le meilleur des régimes, le régime républicain qui veut simplement dire république, est « un mélange d'oligarchie et de démocratie » (*Politique*, IV, 8, 3). Le régime républicain est en effet caractérisé par l'*eunomie*, c'est-à-dire non seulement l'existence de lois excellentes, mais l'existence de lois bien obéies.

Le meilleur des régimes républicains est, explique-t-il, celui qui assure le gouvernement des classes moyennes. « On a eu raison de dire, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que la vie heureuse est la vie qu'aucun obstacle ne détourne de la vertu et que la vertu est une moyenne ; il s'ensuit nécessairement que la vie la meilleure est celle qui consiste en un juste milieu, c'est-à-dire la moyenne que chacun peut atteindre... La cité comprend trois groupes : les gens très riches, les gens très pauvres et, en troisième lieu, les gens qui tiennent le milieu entre les précédents. Ainsi donc, puisqu'on accorde que ce qu'il y a de mieux c'est la mesure et le juste milieu, il est évident que pour les dons de la fortune le mieux de tout est d'en avoir moyennement... De plus, les classes moyennes, ce sont celles qui, se dérobant le moins aux charges et les briguant le moins, n'ont pas ces attitudes nuisibles aux cités... Eux-mêmes ne convoitent comme les pauvres le bien d'autrui, ni les autres ne convoitent leur fortune comme les pauvres celle des riches... On voit donc également que la communauté politique la meilleure est celle qui constitue la classe moyenne et que les cités capables d'avoir une bonne

république sont justement celles où il existe une classe moyenne nombreuse et si possible plus forte que les deux autres à la fois, ou tout au moins que l'une des deux fait pencher la balance et empêche l'apparition des excès contraires » (*Politique*, IV, 11). L'historien Polybe reprendra et approfondira l'idée que le gouvernement le plus adéquat à l'institution pérennisée de la république est un gouvernement non pas simple, mais composé, parce que cette composition même produit de la modération.

Cette définition de la république a eu la vie longue, de même que s'est imposée la distinction entre la république et la démocratie dans les termes mêmes qu'Aristote a employés. République et démocratie diffèrent sensiblement. La république, la société civile qui a pour fin l'intérêt général et où l'autorité s'exerce par des lois sur des hommes libres, trouve son contraire dans le despotisme, la société qui a en vue l'intérêt privé et où l'autorité s'exerce par la force sur des individus assujettis, mais une telle définition n'est pas saturée car elle ne dit encore rien du choix du gouvernement de la république. La république n'est pas intransitive, et elle peut se souffrir de gouvernements différents. Il reste donc toujours à déterminer le gouvernement le plus apte à instituer la république. Ce sera encore une grande question dans la république moderne.

Tour à tour, Bodin, Hobbes, Spinoza, Montesquieu, Rousseau reprendront l'interrogation des Anciens : quel est le gouvernement le plus apte à instituer le maintien durable de la république ? La monarchie, répondront Bodin et Hobbes, la démocratie rétorqueront Spinoza et Rousseau, le gouvernement mixte objectera Montesquieu... Ne croyons pas que la discussion ait perdu toute actualité. Lorsque le général de Gaulle a élaboré la Constitution de la Cinquième République, il a clairement laissé exprimer son assentiment pour la formule d'un gouvernement mixte. Un peu du pouvoir d'un seul (monarchie) avec le président élu au suffrage universel ; un peu d'aristocratie avec les grands corps de l'État ; de la démocratie avec l'élection des représentants au suffrage universel et un vaste recours au référendum. De sorte que la question actuellement posée est de savoir, non si nos maux proviennent de la république ou de la démocratie, mais si le dosage gouvernemental de la Constitution de la Cinquième République est bien équilibré et, pour tout

dire, s'il fait la part suffisante à la démocratie, en regard de ses aspects monarchiques et aristocratiques.

Après quoi Aristote s'est intéressé à la citoyenneté et aux magistratures. La cité ne se conçoit donc pas sans citoyens libres. Le philosophe définit la citoyenneté comme réservée aux autochtones, fils eux-mêmes de citoyens, par la participation à la décision politique et notamment à la justice et à la magistrature (*Politique*, III, 1). Comme Bodin le remarquera plus tard, il assimile la citoyenneté à la magistrature selon une formule qui n'est possible que parce que la société civile antique ne connaît pas la séparation de la société civile et de l'État. Elle est d'abord et avant tout une communauté résidant sur un territoire et formant une population dont les membres légitimes peuvent accéder directement à la décision politique.

La citoyenneté est cependant interdite aux esclaves. À l'opposé de la définition de la république, qui a constitué l'héritage majeur d'Aristote, sa conception tranquille de l'esclavage sera récusée avec fermeté par la pensée républicaine moderne même si elle a, hélas !, fourni aux Pères fondateurs américains le prétexte pour sacrer l'esclavage du Sud. On a commenté la position d'Aristote sur l'esclavage comme caractéristique de l'impossibilité pour un penseur, si grand fût-il, de dépasser les limites de son époque. Aristote prétend en effet « qu'il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres, esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste » (*Politique*, I, 10). Pourtant, avec une prescience étrange, le penseur a ajouté que la condition esclavagiste cesserait si les outils étaient aptes à être actionnés par leur mouvement propre : « En effet, dit-il, si chaque instrument pouvait par ordre ou par pressentiment accomplir son œuvre propre, si pareil aux statues légendaires de Dédale ou aux trépieds d'Hephaïstos qui, au dire du poète, pouvaient d'eux-mêmes entrer dans l'assemblée des Dieux, les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient de la cithare, alors les maîtres d'œuvre n'auraient plus besoin de manœuvres ni les maîtres d'esclaves » (*Politique*, I, 4). Dans l'exclusion de ceux qui n'ont pas droit au droit, de ceux qui n'ont pas d'accès possible à la cité, la limite de la république antique est ici inscrite d'emblée. Pas plus que dans le droit romain, comme nous allons le voir, les droits de l'homme ne sont affirmés

dans la philosophie politique d'Aristote. Tous les hommes ne sont pas citoyens, seuls les hommes libres ont accès aux droits civils. Le droit politique aristotélicien est ainsi limité et resserré dans les frontières du droit de la cité républicaine. Mais du coup, et c'est là le génie irréversible du grand philosophe, Aristote situe aussi le droit civil à l'extérieur du rapport domestique où se trouvent emprisonnés le lien du maître à l'esclave et l'autorité despotique. Ce qui signifie que le droit républicain ne concerne que les hommes libres, même si nous devons ajouter que ce droit n'est pas saturé, qu'il n'est pas universalisable parce que tous les hommes n'y sont pas libres. Pour ce faire, il faudra attendre les Temps modernes, la délégitimation définitive de l'esclavage et la problématique des droits de l'homme.

Le droit romain

Ensuite, après Aristote et la philosophie politique grecque, c'est au droit civil romain et au statut de citoyenneté romaine que s'abreuveront essentiellement les auteurs républicains modernes. Ils se tourneront vers le droit civil romain auquel ils emprunteront des éléments fondamentaux de statut de citoyenneté[9].

Mais à ce propos, évitons une confusion. Autant l'exemple de la cité romaine va grandir jusqu'à devenir omniprésent à l'époque de la Révolution française, autant la pédagogie du droit civil romain avec sa distinction des choses sacrées, des choses réelles, des choses personnelles, sa théorie des actions et des obligations sera tenue pour fondamentale dans la formation du droit civil moderne, autant, à l'opposé, l'emprunt fait au droit public romain sera controversé par les auteurs modernes qui sont en train d'élaborer la nouvelle philosophie de la république, du fait même des caractéristiques du droit romain. Sa longévité qui l'a fait traverser des régimes différents, la royauté, la république l'empire, mais surtout sa ductilité vis-à-vis des prétentions des légistes du Saint Empire et de la Curie pontificale à la fin du Moyen Âge. Le droit romain deviendra alors l'objet d'une véritable contestation et en France, à la Renaissance, les théoriciens du droit politique républicain moderne, Jean Bodin, François Hotman, Charles Dumoulin, Guy Coquille

le dénonceront avec une mâle énergie. À l'opposé, les doctrinaires germanistes des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, et notamment ceux de l'école historique du droit en Allemagne, les pandectistes, n'auront pas de mots assez louangeurs pour avouer leur dette vis-à-vis du droit politique romain, au moment même où ils exalteront l'empire.

Destiné à jouer un si grand rôle dans la formation des codes civils modernes, le droit romain a été ouvertement relégué sur le plan politique par les théoriciens de la république moderne. Que lui reprochaient-ils ? C'est finalement tardivement, au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, que les historiens du droit ont mis à jour leurs raisons et justifié pleinement leurs réserves. Des auteurs comme R. von Ihering, Numa Fustel de Coulanges, Michel Villey ont souligné que l'esprit du droit romain était fort éloigné de nos conceptions. Primitivement soumis au sacré et influencé par la dimension militaire de la cité (« Rome est un camp permanent »), le droit antique est réservé aux citoyens qui partagent la même religion civile et dévolu aux *quirites*, les porteurs de lance assujettis au service militaire.

Le droit romain, qui reste un droit privé pour l'essentiel, où la dimension du droit public n'a été que tardivement dégagée et ne correspond pas à la nôtre, provient d'une organisation civile où l'État était encore mal distingué du rassemblement des citoyens et où il n'y avait pas de définition juridique de l'homme.

Si Rome a enseigné le droit à la République occidentale comme la Grèce lui a appris la politique et Israël la religion, il y a une aura certaine du droit romain qu'il faut chercher dans sa généalogie sédimentée et dans ses évolutions lourdes, comme seul peut en produire un peuple entier de juristes[10]. Entre La loi des Douze Tables, les *edicta magistrum*, les *edicta praetorum*, les *responsa prudentium*, les Constitutions impériales, le code théodosien, combien de différences ! Au droit religieux et praticien du début s'est lentement mais sûrement substitué un droit plébéien et pérégrin qui en a adouci ou adorné les caractères originels. Le *jus civile* a été concurrencé par le *jus honorarium*, les formules des pontifes ont été remplacées par les édits des préteurs, les actions de lois complétées par les actions de bonne foi. Ces changements ont transformé des parties entières du droit qui s'est émancipé de la religion. Le *jus* est devenu

indépendant du *fas*. Des pouvoirs nouveaux sont apparus qui n'étaient plus revêtus de l'autorité sacerdotale : le tribun n'avait ni siège curule, ni robe de pourpre, ni couronne de feuillage, il n'accomplissait pas, comme les autres magistrats, de cérémonie religieuse[11]. L'évolution conduite sous l'influence de la plèbe a eu pour conséquence d'éloigner le droit du principe familial, sur lequel était fondé le premier droit romain privé, de légitimer les mariages des non-patriciens, d'individualiser les personnes[12]. On doit, selon Ihering, l'imputer à l'organisation militaire qui fut la première brèche plébéienne dans le principe de la famille[13]. À ces modifications considérables s'ajoutent celles que le droit impérial a apportées dans le domaine de l'exercice du pouvoir. Constantin déclare qu'il lui appartient de trancher les questions litigieuses que fait naître le conflit du droit positif et de l'équité[14]. Plus radical, Justinien pose comme règle que seul l'empereur peut faire et interpréter les lois.

Pourtant, fondamentalement, certains principes du droit romain en font un instrument difficilement utilisable par le droit politique moderne : le principe religieux, le principe militaire, l'indistinction de la société civile et de l'État, et l'absence de l'homme.

D'abord, le principe religieux : « Les pontifes, nous disent les textes, furent les premiers jurisconsultes[15] ». Nul sans doute mieux que Fustel de Coulanges n'a su montrer que l'hégémonie du religieux avait eu pour effet non seulement d'asservir la jurisprudence aux rites formulaires mais surtout d'enraciner le droit dans le lien familial, de le clôturer dans un espace territorial, bref, de le limiter. La religion antique est étroite : les dieux sont d'une famille, d'une ville, d'un peuple. « Le mot patrie signifiait la terre des pères, *terra patria*. La patrie de chaque homme était la part du sol que sa religion domestique ou nationale avait sanctifiée, la terre où étaient déposés les ossements de ses ancêtres et que leurs âmes occupaient[16]. » Lorsque l'ennemi s'emparait d'une ville, il renversait les autels, éteignait les foyers, effaçait les cultes et détruisait les dieux. Celui qui n'avait pas ou n'avait plus de foyer, ni de lien familial, ses fils n'étaient plus en sa puissance, sa femme cessait d'être son épouse. L'origine religieuse du droit antique éclaire l'un des principaux caractères de ce droit : « La religion était purement civile, c'est-à-dire spéciale à chaque cité, il n'en pouvait découler qu'un droit