



**HAL**  
open science

## Histoire des idées politiques

Julien Giudicelli

► **To cite this version:**

Julien Giudicelli. Histoire des idées politiques. Licence. Histoire des idées politiques, France. 2007, pp.74. hal-03672865

**HAL Id: hal-03672865**

**<https://hal.science/hal-03672865>**

Submitted on 19 May 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

*Lieben und Haßen, Haßen und Lieben,  
Ist alles über mich hingegangen,  
Doch blieb von allem nichts an mir hangen,  
Ich bin der Allerselbe geblieben.*

*Heinrich Heine*

## **AVERTISSEMENT :**

La deuxième partie de ce cours, intitulée « *la politique du présent* », n'est pas au programme de cette année universitaire. Parce que j'ai préféré insister sur certains auteurs, et développer une analyse plus poussée de la première partie, intitulée « *la politique du réel* », ***aucun des auteurs analysés dans la deuxième partie ne fera donc l'objet d'un sujet d'examen***. Libre à vous de faire l'usage qu'il vous plaira des dernières pages de ce polycopié...

Julien Giudicelli

## HISTOIRE DES IDEES POLITIQUES

Faire un cours d'histoire des idées politiques oblige, fatalement à opérer un choix. Sans ce choix, il ne s'agirait plus, à proprement parler, d'un cours, mais d'un panoptique réducteur des plus grandes idées politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Ce choix s'est opéré sur un postulat. La plupart d'entre vous ont reçu, lors de leur cours de philosophie en terminale, des éléments de philosophie classique, c'est-à-dire une introduction aux auteurs grecs, Socrate, Platon, Aristote notamment. Lors de ces enseignements, vous avez dû vous rendre compte que les idées politiques défendues par ces auteurs relevaient plus de l'imaginaire d'une Cité idéale que de la réalité politique, telle que nous pouvons la percevoir actuellement. Les auteurs du Moyen Age, qui ont posé leurs pas dans le sillage de leurs prestigieux prédécesseurs, proposaient eux aussi une vision idéale de la politique, déconnectée de la réalité car faisant trop cas de postulats religieux, notamment.

On parvient à des royaumes ou à des républiques imaginaires sil l'on prend ses repères sur la manière dont l'Homme devrait vivre, sur sa vertu. Spinoza objectait d'ailleurs, dans son *Traité politique*, qu'il lui avait « *semblé plus approprié d'aller droit à la vérité effective de la question plutôt qu'à son imagination* ».

A cette *politique de l'imaginaire*, que j'ai donc choisi de ne pas traiter dans ce cours, j'oppose la *politique du réel*, c'est-à-dire celle qui, depuis la Renaissance, a débarrassé la philosophie politique de ses atours théologiques et donc autonomise le champ de la politique. Cette politique du réel, c'est celle qui a permis, jusqu'à nos jours, de penser la politique, de fixer son cadre institutionnel, à travers, notamment les grandes théories contractualistes qui ont prélué au grand bouleversement politique issu de la Révolution française ou de l'indépendance américaine.

Cette politique du réel, ou plutôt cette pensée politique-là, a, c'est évident, permis d'appréhender la scène politique différemment en sécularisant ou, pour reprendre un terme que l'actualité ravive, en laïcisant le champ de la politique. Elle a ravivé la politique en imposant de la penser à travers le concept de liberté, c'est-à-dire en imposant, progressivement, la nécessité de la démocratie. Or, nombre d'auteurs l'avaient, avant la Renaissance, cantonné au champ de l'idéal inatteignable, parce que limité à la gestion de petites entités, telles les cités grecques de l'Antiquité.

La politique du réel a servi à fixer le cadre du débat politique, mais n'a pas alimenté son contenu. C'est ce que s'efforceront en revanche de faire les grandes idéologies du XIX<sup>e</sup> siècle, le libéralisme (sous ces deux angles, politique et économique) et le socialisme. J'ai choisi de consacrer la deuxième partie de ce cours à ce que j'ai appelé *la politique du présent*, car le débat politique ne cesse de tourner autour de ces grands axes idéologiques fixés au XIX<sup>e</sup> siècle.

Voici ainsi fixé, très brièvement, le plan de ce cours :

Première partie : la politique du réel

Deuxième partie : la politique du présent.

Avant d'entrer dans le cœur de ce cours, il convient d'essayer de préciser ce qu'est la politique. Instinctivement, tout le monde perçoit ce qu'est la politique, mais la définir est largement plus difficile. On pourrait dire que la politique c'est le champ du débat et de l'action publics visant à opérer une transformation ou, au moins, une organisation de la société en vue d'un mieux-vivre collectif. On pourrait ajouter que la politique se réduit finalement à trois questions fondamentales : *qui, comment et pourquoi*.

1. Qui sera le titulaire du pouvoir politique suprême, c'est-à-dire l'Etat, c'est la question du Souverain. Le Souverain sera-t-il un seul homme, roi, empereur, despote, qui s'installera au pouvoir de différentes façons ; principe héréditaire pour les monarchies, coups d'Etat ou guerre, civile ou d'invasion, pour les despotes, et le régime sera alors monarchique ou despotique. Le Souverain sera-t-il un groupe social privilégié, et le régime sera alors oligarchique ou aristocratique. Le Souverain sera-t-il le peuple, politiquement organisé, et ce sera alors un régime démocratique. On peut, bien sûr, associer les différents titulaires de la souveraineté, comme le montre l'exemple des monarchies parlementaires. *Prendre exemple*.

2. La seconde question, fondamentale, du comment, est relative aux modalités d'exercice du pouvoir suprême détenu par l'Etat : comment, par exemple dans une République, organisera-t-on concrètement l'exercice du pouvoir, sous la forme parlementaire ou présidentielle ? Autre question, le pouvoir sera-t-il centralisé en seul lieu de décision politique et administrative comme dans le cas des Etats unitaires ou sera-t-il décentralisé, comme dans le cas des Etats fédéraux ou régionaux ? Ces questions, très techniques, ont été, bien évidemment, abordées par les auteurs qui se sont

intéressés à la chose politique, mais elles ne constituent pas, à proprement parler, le cœur de la problématique politique. Elles ont été, de surcroît, abordées dans votre cours de droit constitutionnel, c'est pourquoi nous n'en traiterons pas dans le cadre de ce cours.

*Prendre exemple.*

3. Troisième question fondamentale : le pourquoi ? En d'autres termes dans quel but combattre pour ambitionner d'exercer le pouvoir politique. C'est la question centrale de la politique autour de laquelle s'opposent les plus grandes idéologies. Pour résumer très grossièrement : s'agit-il de transformer, radicalement (c'est la voie révolutionnaire) ou progressivement (c'est la voie réformiste) la société, dans un but d'amélioration : c'est le principe progressiste ; ou s'agit-il simplement d'organiser la vie sociale : c'est le principe conservateur. Cette question, fondamentale, sera traitée dans la deuxième partie du cours, consacrée à la politique du présent.

Débattre et agir publiquement, dans le cadre d'une société donnée, s'interroger sur le titulaire du pouvoir suprême, sur les modalités d'organisation du pouvoir et sur son contenu, voici ce que seraient les grandes thématiques de la politique. On sent bien là que l'on a en aucun cas donné une définition de ce qu'est la politique ; on a fait qu'en esquisser les contours.

Pour proposer une définition de la politique, je me suis principalement basé sur un petit ouvrage, très accessible, d'une grande philosophe politique du XX<sup>e</sup> siècle : Hannah Arendt, auteur, entre autres, des *Origines du totalitarisme* ou de *Eichmann à Jérusalem*. Cet ouvrage est précisément intitulé *Qu'est-ce que la politique* (Seuil, coll. points, essais, 195 pp.).

Hannah Arendt part d'un postulat critique qu'elle reprend du philosophe politique anglais, Hobbes : l'Homme n'est pas un *zoon politikon*, c'est-à-dire que l'Homme n'est pas, contrairement à l'affirmation aristotélicienne, un animal politique. L'Homme, affirme Arendt, est *a-politique*. « *La politique prend naissance, affirme-t-elle, dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation* » (p.43).

Deuxième affirmation d'importance : « *le sens de la politique est la liberté* » (p. 64). Mais cette liberté dérive, d'abord, de la nécessité : « *la politique est une nécessité impérieuse pour la vie humaine, qu'il s'agisse de l'existence de l'individu ou de celle de*

*la société. L'homme ne vivant pas en autarcie, mais dépendant des autres pour son existence même, il doit y avoir un souci de l'existence qui concerne tout le monde, sans lequel précisément la vie commune ne serait pas possible. La tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large. Elle permet à l'individu de poursuivre ses objectifs en toute tranquillité et en paix, c'est-à-dire sans être importuné par la politique [...]. Le souci de l'existence ne peut s'effectuer que par l'intermédiaire d'un Etat qui possède le monopole de la violence et qui empêche la guerre de tous contre tous » (p. 73). En d'autres termes, c'est la crainte suprême de la mort, qui pousse les hommes à s'associer politiquement et à fonder un Etat, affirmation héritée de la conception hobbesienne de la construction d'une société politique, par opposition à l'état de nature. Prendre l'exemple de l'Allemagne nazie après incendie du Reichstag.*

Arendt reprend, dans son acception de la politique en tant que liberté, la notion grecque de la politique : « *au sens grec, affirme-t-elle, le politique doit être compris comme centré sur la liberté [...] entendue positivement comme un espace qui doit être construit par la pluralité et dans lequel chacun se meut parmi ses pairs* » (p. 77). En d'autres termes, sans liberté il n'y a pas de politique. Les sociétés dans lesquelles le pouvoir est accaparé par un homme, qui défend étroitement les intérêts d'un petit groupe social, les sociétés autocratiques ou totalitaires demeurent des sociétés historiques mais elles ne sont pas des sociétés politiques car la liberté est alors abolie. La politique renaît seulement dans les rares interstices provoqués par quelques hommes qui se lèvent contre le despote, c'est-à-dire dans le seul cas où une forme de résistance est encore possible.

Arendt souligne toute la modernité de la conception classique, grecque de la politique. Encore faut-il préciser que la conception athénienne de la démocratie était très réductrice. Etaient exclus du champ de la politique, donc de la liberté, non seulement les femmes, mais encore les barbares, c'est-à-dire les étrangers, les métèques, grecs extérieurs à la cité, et surtout les esclaves, qui permettaient, par leur travail, de rendre effectif la liberté aux seuls athéniens de souche.

Cette précision faite, quelle est la forme de cette liberté ? C'est, tout d'abord, « *la liberté d'exprimer ses opinions qui, souligne Arendt, constituait la norme de l'organisation de la polis* ». Cette liberté est ensuite *liberté d'action* car « *l'action ne peut jamais se produire dans l'isolement, dans la mesure où celui qui commence quelque chose ne peut en venir à bout que s'il en rallie d'autres qui vont lui venir en aide* » (pp.

89-90). On retrouve en fait ici les deux termes fondateurs de la politique : le débat et l'action publics.

Mais ce qui est fondamentalement nouveau, c'est-à-dire moderne, dans la conception de la politique, ce que les antiques ne connaissaient donc pas, c'était le sens de l'Etat, en tant que « *mal nécessaire en vue de la liberté sociale* » et la nécessité d'une « *souveraineté du peuple ou de la nation* » (p. 110), que les révolutions française et américaine nous ont légué. Depuis lors, il est commun de penser qu'il est « *du devoir du gouvernement de garantir la liberté de la société de l'intérieur comme de l'extérieur, et si besoin au moyen de la violence. La participation des citoyens au gouvernement, quelle que soit sa forme, ne passe pour nécessaire à la liberté que parce qu'il faut que l'Etat, dans la mesure où il doit nécessairement disposer des moyens de la violence, soit contrôlé par les gouvernés dans l'exercice d'une telle violence* » (p. 110). Il faut donc, parce que l'Etat est titulaire du monopole de la violence, que le titulaire du pouvoir soit constamment surveillé.

Voilà comment on pourrait, aujourd'hui, définir ce qu'est la politique et quel est le sens de la politique. On perçoit bien, cependant, ce qu'a de fondamentalement contemporain cette appréhension de la chose politique. La politique c'est la liberté, l'organisation de la liberté au sein de l'Etat se fait au moyen de la démocratie, afin de surveiller l'usage que l'Etat fait du monopole de la violence.

Cette acception, aujourd'hui couramment admise, n'a été que le produit d'une évolution historique qu'il s'agit maintenant de retracer.

## **Première Partie : la politique du réel**

La politique du réel c'est celle, on l'a déjà dit, qui a sécularisé, qui a laïcisé la réflexion sur la politique et qui a progressivement imposé le concept de liberté et donc, logiquement, celui de démocratie. Cette évolution ne s'est évidemment pas fait en quelques années mais en plusieurs siècles, c'est-à-dire, en schématisant, depuis la Renaissance jusqu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, avec l'apparition du libéralisme politique. La liberté, c'est-à-dire la démocratie, se sont donc imposées dans le débat politique au bout de quatre siècles.

Au début de ce que l'on a appelé *la politique du réel*, la nécessité était, d'abord, d'affirmer le pouvoir, d'affirmer la solidité du pouvoir, et de l'ériger en absolu. De sorte que la réflexion politique a d'abord été au service de l'absolutisme. Ce n'est qu'après, avec l'apparition des théories contractualistes, que le concept de liberté a réellement émergé. Pourtant, c'est paradoxalement en s'appuyant sur les pensées politiques au service de l'absolutisme, et en les renversant, que les penseurs politiques du XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> ont fondé les concepts de séparation des pouvoirs et, ce faisant, de démocratie.

Nous étudierons donc tout d'abord, *la politique du réel au service de l'absolutisme*, avant d'étudier *le combat pour l'affirmation de la liberté en politique*.

### **Chapitre I<sup>er</sup> : la politique du réel au service de l'absolutisme.**

La Renaissance est, tout d'abord, un mouvement intellectuel qui commence en Italie, à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, pour s'épanouir et se diffuser dans toute l'Europe et qui propose, dans le champ des Idées, artistiques, théologiques et aussi, c'est ce qui nous intéresse, politiques, une véritable révolution intellectuelle et culturelle. Il s'agissait, à l'origine de la Renaissance, de se débarrasser des références médiévales. Il s'agissait de retourner aux sources du monde occidental, pour faire, littéralement, renaître l'antiquité classique. Cette antiquité était étudiée directement, sans l'intermédiaire de la transmission chrétienne.



Dans le champ des arts, le patrimoine considérable de l'Italie nous fait entrevoir quelle révolution a, véritablement, été la Renaissance. Réinvention de la perspective, réaffirmation du corps, découverte d'autres sujets que ceux imposés par l'Eglise, avec, notamment, la mythologie grecque comme source d'inspiration. Ceux qui sont allés, notamment, à Rome ou à Florence parcourir les collections de la pinacothèque vaticane, admirer les œuvres du Bernin, de Piero della Francesca, de Michel Ange ou d'autres, ceux qui sont allés à la Galerie des Offices se rendent compte du patrimoine considérable que nous a légué la Renaissance.

Mais la Renaissance, ce n'est pas seulement une révolution artistique. C'est aussi une remise en cause, radicale, du monde du Moyen Age, reposant sur la double autorité du Pape, autorité spirituelle, et de l'Empereur, autorité temporelle. De fait, leurs autorités respectives s'écroulent définitivement. C'est l'apparition, en France comme en Espagne, de grands états monarchiques qui n'ont que faire des prétentions du Pape ou de l'Empereur. Dans le monde intellectuel, c'est, surtout, l'apparition, depuis la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, de l'imprimerie qui a été le déclencheur d'une transmission désormais inéluctable, des nouvelles idées politiques.

J'ai parlé, il y a peu, de Florence, ville au patrimoine artistique considérable. Florence était aussi la ville de Machiavel, précurseur de la révolution des idées politiques.

## §1 Machiavel, fondateur de la pensée du réel.

Du temps de Nicolas Machiavel (1469-1527), l'Italie n'était pas un Etat unifié, mais un territoire morcelé par différentes principautés, constituées autour de quatre grands axes : la Rome pontificale, la Florence des Médicis, la République de Venise et le Duché de Milan. Il s'agissait donc non pas d'un Etat, mais d'une multitude d'Etats éphémères, se faisant et se défaisant, avec l'aide des étrangers, français et espagnols, qui avaient envahi l'Italie, devenue un vaste champ de bataille.

L'Italie de la fin du XV<sup>ème</sup> siècle était ravagée par les guerres. Florence, depuis que les Médicis s'étaient emparés du pouvoir (1434, avec Cosme), était elle aussi agitée. Machiavel fut frappé, enfant, par la répression d'une conjuration qui avait essayé de renverser Laurent le Magnifique en 1477. Peu après sa mort, la République y est rétablie

et tombe pendant trois ans sous la coupe d'un moine dominicain, Savonarole qui impose à la ville une austérité religieuse inédite.

Renversé et supplicié (il fut pendu), les Médicis se réapproprièrent le pouvoir dans la cité toscane.

Ce bref aperçu historique est en fait déterminant pour comprendre la pensée de Machiavel. Machiavel n'a de cesse, dans ses écrits, *Le Prince* notamment, le plus connu (1513), mais aussi les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, de réaffirmer l'autorité de l'Etat et de son Souverain, le Prince. Cette autorité de l'Etat doit être rétablie tout d'abord à Florence mais aussi et surtout, c'est le but caché de Machiavel, dans toute l'Italie. Machiavel est ainsi le premier penseur de l'unification italienne, ce qui en fit un héros, quand, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, elle fut enfin établie.

Dans son ouvrage le plus connu, Machiavel se propose, en partant du réel, c'est-à-dire de l'Italie de son temps, de rechercher « *quelle est l'essence des principautés, de combien de sortes il en existe, comment on les acquiert, comment on les maintient, et pourquoi on les perd* ».

Les principautés s'opposent aux Républiques, parce que le pouvoir se transmet ou s'acquiert par la force. C'est pourquoi il existe deux sortes de principautés : héréditaires et nouvelles. Les premières, Machiavel n'y attache que peu d'importance parce qu'elles sont stables. Or, on l'a vu, il est hanté par l'instabilité des régimes politiques de l'Italie. Les vraies difficultés, tant pour l'acquisition que pour la conservation des principautés se rencontrent dans les principautés *nouvelles*.

On se tromperait si l'on attendait que Machiavel résolve la question de la légitimité de l'acquisition. Il n'y a pas, chez l'auteur du *Prince* de considération morale. Machiavel n'a d'intérêt que pour l'existant, c'est-à-dire pour le fait, c'est-à-dire, en fin de compte, pour la force. Car le triomphe du plus fort est le fait essentiel, dit Machiavel, de l'histoire.

Son intention est en fait, en se fondant sur la connaissance de la manière dont les hommes vivent effectivement, d'enseigner aux Princes comment ils doivent gouverner.

Mais il faut tout d'abord résoudre une question importante : comment s'acquiert le pouvoir, comment devient-on Prince ? Machiavel énonce deux modes principaux d'acquisition :

- par sa *virtu*, (c'est-à-dire – attention au contresens ! – sa résolution, son talent, s'il le faut sa férocité) c'est-à-dire par ses propres armes ;
- ou par la *fortune et par les armes d'autrui*.

La distinction entre *fortune* et *virtu* est chère à Machiavel.

L'homme qui accède au pouvoir par ses propres armes connaît des difficultés pour conquérir le pouvoir. En revanche, une fois conquis, il a plus de facilité pour le conserver. La plus grande difficulté est de doter la principauté d'institutions nouvelles. Pour cela, il faut que le Prince ait les moyens de contraindre, qu'il soit en état de forcer ses nouveaux sujets. Machiavel, se souvenant de la fin tragique de Savonarole, énonce : « *Tous les prophètes armés ont vaincu, désarmés ils se sont ruinés* ».

A l'inverse, il est plus facile de se reposer sur la fortune ou sur les armes d'autrui pour conquérir une principauté, mais plus difficile, du même coup, de la conserver. Le Prince dépend alors trop de la fortune. Mais il faut, dit Machiavel, dompter la fortune comme une femme.

Cela amène Machiavel à se demander s'il est mieux, pour un Prince, d'être aimé plutôt que craint ou l'inverse. Dans la mesure où il faut faire un choix, puisqu'il paraît difficile d'être, à la fois, aimé et craint, l'auteur florentin conseille à ses lecteurs plutôt d'être gouverné en étant craint. En effet, le sentiment d'amour dépend des autres, et constitue un sentiment sur lequel le Prince n'a pas de prise. En revanche, l'effet de la crainte dépend du seul Prince.

Pour autant, il ne s'agit pas là d'une ode à la tyrannie, car Machiavel déconseille au Prince de se montrer odieux. Il n'y a pas, ici non plus, de considération morale, mais une simple remarque utilitariste. En s'abstenant de déposséder ses sujets ou de prendre leurs femmes, le Prince évite une révolte contre lui. Il pourra en revanche se montrer cruel dans la guerre.

Machiavel a ressenti le besoin d'habiller sa pensée en prenant un exemple mythologique, celui d'Achille et du centaure Chiron. On raconte que Achille eut pour précepteur Chiron, mi-homme, mi-cheval. Les Anciens voulaient par-là signifier qu'il est nécessaire pour un Prince d'agir en bête tout autant qu'en homme. Entre les bêtes, rajoute Machiavel, il faut choisir deux modèles, le renard et le lion. Selon Machiavel, le Prince « *doit tâcher d'être tout à la fois renard et lion car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges ; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les*

*loups ; or il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups ».*

En matière de promesses, d'engagements, de traités, le Prince doit être renard, c'est-à-dire ne pas respecter sa parole quand cela se retournerait contre lui ou sa principauté. On a beaucoup reproché à Machiavel ce passage, et c'est de là que lui est venue cette réputation de cynisme, d'hypocrisie. Il faut au contraire y voir une preuve de réalisme, dans le monde tourmenté de l'époque de Machiavel. En fait, il est finaliste c'est-à-dire qu'il n'entrevoit que le résultat, or, ce résultat ultime, c'est l'unification italienne.

Le message le plus réconfortant du *Prince* est en effet donné dans son dernier chapitre, qui est une exhortation adressée à un Prince italien, Laurent de Médicis, afin qu'il s'empare de l'Italie et la libère des barbares, c'est-à-dire les Français, Allemands et Espagnols. Machiavel prétend que l'entreprise n'est pas difficile. Il prend, ce qui est rare chez lui, la métaphore de la libération d'Israël de l'esclavage en Egypte, et du voyage vers la terre promise, dans les pas de Moïse. La prophétie de Machiavel affirme donc qu'une nouvelle révélation est imminente, la révélation d'un nouveau décalogue, politique celui-là, dont seul lui, Machiavel-Moïse, trouvera les tables.

C'est là tout le sujet des *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Formellement, les *Discorsi* se présentent comme un ouvrage consacré aux dix premiers livres de Tite-Live. Ces livres de l'historien romain vont des commencements de Rome, jusqu'à l'époque immédiatement antérieure à la première guerre punique, c'est-à-dire jusqu'au point culminant de la République romaine, et avant les conquêtes de Rome hors de l'Italie. Par ce détour, typique pour un écrivain de la Renaissance, aux origines de l'une des civilisations les plus riches et les plus stables de l'antiquité, Machiavel veut montrer comment s'établit un véritable Etat sur un territoire donné, qui plus est sur celui de l'Italie.

Machiavel affirme très vite que l'on s'élève mieux par la ruse que par la force d'une position inférieure ou misérable à une position élevée. C'est que fit la République romaine à ses débuts. Les *Discours* servent, pour l'auteur florentin, à légitimer la redécouverte d'ordonnances et de coutumes issues, en réalité, de l'antiquité. Machiavel s'étonne, d'ailleurs, que l'antiquité serve tant, durant son époque, à certains secteurs de la pensée humaine comme le droit, directement inspiré du droit romain, ou la médecine, qui s'appuie sur les observations des médecins antiques (notamment Hippocrate, pour ne

donner qu'un exemple), alors même que, pour les questions politiques ou militaires les Princes et les Républiques de son temps semblent n'avoir que faire des leçons de l'antiquité.

Mais Machiavel, en se proposant de redécouvrir les ordonnances et coutumes d'un monde désormais révolu, sait le danger qu'il encourt. C'est pourquoi il se présente comme le Christophe Colomb de la pensée politique. Ce danger, c'est précisément que l'imitation, par les hommes de son temps, de la vertu des anciens, va à l'encontre de la religion chrétienne. L'Eglise catholique enseigne en effet que l'imitation de la vertu antique est non seulement impossible mais de plus hérétique, car les vertus des païens ne sont, pour la Rome pontificale, que des vices. Machiavel doit donc opérer une réhabilitation de la vertu antique face à la critique chrétienne.

Pour ce faire, l'auteur prétend tout d'abord que la religion païenne est au moins égale en tant que religion à celle du Livre, c'est-à-dire de la Bible. En fait, affirme Machiavel, elle lui est supérieure, parce que la Religion de la Rome antique était utilisée au profit des gouvernants. Ces derniers l'utilisaient pour leurs desseins politiques. On comprend bien, ce faisant, que l'observation de Machiavel constitue une critique, implicite certes mais directe, de la religion de la Rome moderne. Machiavel loue la religion de la Rome antique parce qu'il ne pouvait pas blâmer ouvertement l'autorité du christianisme dont il est sujet. De la même façon, en louant le temps des anciens romains, Machiavel blâme son propre temps. Il ne subsiste plus à Rome et en Italie de trace de la vertu antique, c'est-à-dire, en vérité, de sens de l'Etat. Par conséquent, il exhorte les jeunes gens à imiter les anciens Romains.

Sa critique de la religion chrétienne se veut aussi une critique de l'asservissement dans lequel l'Eglise tient les hommes de son temps, alors que les anciens étaient, eux, beaucoup plus attachés à la liberté, du moins du temps de la République romaine. La religion chrétienne a en effet placé le bien le plus haut dans l'humilité, l'avilissement et le dénigrement des choses humaines ; la religion païenne avait, elle, placé le bien le plus haut dans la grandeur d'âme, dans la force du corps. Nietzsche rejoindra cette critique machiavellienne, en la radicalisant, dans son ouvrage *Généalogie de la Morale* (1887). Pour l'auteur allemand, les religions judéo-chrétiennes sont des religions d'esclaves, et la morale qu'elles véhiculent n'est que haine de la force, de la puissance. Ces religions ne sont donc que le reflet, selon les propres mots de Nietzsche de « *l'insurrection des*

*esclaves dans la morale* » ; dès lors, les concepts moraux de bien ou de mal constituent en réalité des armes inventées par les esclaves et, en tant que telles, forcément viciées dans leur fondement.

Les considérations de Machiavel sur la religion antique et donc, par ricochet, sa critique de la religion chrétienne, expliquent la chute de l'Empire romain : l'édit de Constantin (300), qui imposa la religion chrétienne comme religion de l'Empire est à l'origine de sa chute. De telles considérations sont d'ailleurs partagées par un historien anglais du XIX<sup>ème</sup> siècle, Gibbon dans son ouvrage *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*.

Que signifie donc retrouver la vertu antique ? Cela consiste, chez Machiavel, à imposer la terreur et la crainte qui avaient rendu les hommes bons aux commencements. Les hommes étaient bons à l'origine non pas tant du fait de leur innocence, mais parce qu'ils étaient en proie à la terreur et à la crainte. Au commencement, il n'y a pas l'Amour, comme dans la religion chrétienne, mais la Terreur. L'enseignement de Machiavel se fonde donc essentiellement sur cette découverte, qui anticipe la doctrine hobbesienne de l'état de nature.

Le point certainement central des *Discorsi*, c'est que Machiavel fait apparaître pour la première fois dans l'Histoire du christianisme que toutes les religions, y compris donc les religions judéo-chrétiennes, sont d'origine humaine et non céleste. Il ne veut reconnaître, dans sa réflexion, aucune théologie, sinon celle qui serait au service de l'Etat et dont l'Etat peut faire usage.

Que retenir de l'œuvre de Machiavel ? Quand Laurent de Médicis, duc d'Urbino, reçut *Le Prince*, il n'y prêta aucune attention, peut-être ne l'a-t-il même pas lu. Quatre ans après la mort de Machiavel, son ouvrage le plus célèbre fut enfin imprimé, en 1531, avec, assez curieusement, une autorisation pontificale. Il ne provoqua alors aucune émotion particulière. Ce n'est qu'après, avec la *Réforme* protestante, qui obligea l'Eglise catholique à se réformer elle-même, que l'œuvre maîtresse de Machiavel va souffrir d'une réputation sulfureuse. Ne dira-t-on pas à son propos qu'elle fut écrite de la main du diable ? En France, après le massacre de la Saint Barthélemy (1572), par lequel Catherine de Médicis, fille de Laurent duc d'Urbino, fit exécuter des milliers de protestants parisiens, on prétendit qu'il s'agissait là d'une ruse florentine, directement

inspirée de l'auteur du *Prince*. Pourtant, les gouvernants continuaient à lire Machiavel. Richelieu fit par exemple écrire en 1641 une *Apologie pour Machiavel*.

C'est ce même Richelieu, pourtant cardinal, c'est-à-dire prince de l'Eglise, qui conseilla à Louis XIII, de prendre le parti des protestants durant la guerre de Trente Ans (1618-1648), pour éviter que la couronne impériale soit remise selon le principe héréditaire à l'un des Habsbourg. La fidélité de la France, fille aînée de l'Eglise, au catholicisme pesait évidemment moins que la crainte d'être encerclée par les Habsbourg, à l'ouest en Espagne, à l'Est avec le Saint Empire Romain germanique. Le traité de Westphalie (1648) marqua la victoire posthume de Louis XIII et de Richelieu, qui avaient si bien suivi les enseignements de Machiavel. La dévolution de l'Empire se faisait toujours selon le principe héréditaire, et l'Allemagne restait divisé en 315 Etats. Il fallut attendre 1871 et la défaite de la France à Sedan pour que le II<sup>e</sup> Reich unifie définitivement l'Allemagne, dans le salon des glaces à Versailles, sous l'égide de Bismarck et de Guillaume I<sup>er</sup> qui, de Roi de Prusse, devint Empereur d'Allemagne.

On accusa plus tard Mazarin, cardinal italien, d'avoir élevé Louis XIV dans la « religion du divin Machiavel ». Ce n'est véritablement qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, avec le réveil des nationalités, notamment pendant les différentes révolutions de 1848 que Machiavel fut réhabilité, puis célébré comme le père du nationalisme et de l'indépendance italiennes.

Que reste-t-il de l'œuvre de Machiavel : certainement l'effort le plus puissant pour restaurer l'autorité de l'Etat dans cette Italie meurtrie de la Renaissance. On ferait pourtant un contresens si l'on croyait que Machiavel a œuvré pour l'absolutisme. Ce n'est que par nécessité qu'il donnait, aux Princes de son époque, les clefs de la restauration de l'Etat, au besoin par la force. Les *Discorsi* font cependant apparaître que Machiavel préférait, et de loin, la République à la Monarchie. Sa réflexion sur l'Etat, en tout état de cause, montrait le chemin à suivre aux futurs philosophes de la politique.

## §2 Hobbes, fondateur de l'absolutisme.

Comme pour Machiavel, l'œuvre de Thomas Hobbes (1588-1679), a été très profondément marquée par l'Histoire de son temps. Le XVII<sup>ème</sup> siècle fut une époque tragique, marquée par la guerre de Trente Ans, guerre la plus cruelle que l'Histoire avait

jusque là connu, qui fit des millions de morts en Allemagne, champ de bataille des grandes puissances, Espagne, Saint Empire Romain germanique, Danemark puis Suède et France. Cette dernière guerre de religions, en fait prétexte politique à la domination de l'Europe, fit, durant ces trente années, des millions de victimes, plus civiles d'ailleurs, que militaires, les armées alors constituées étant essentiellement composées de mercenaires (les armées françaises de Louis XIII étaient par exemple composées de mercenaires suisses).

En Angleterre, pays de naissance de Hobbes, le Parlement s'arma contre l'autorité royale et se prétendit délégué de la Nation. Le Parlement, mené par Cromwell, finit par avoir raison du roi, Charles I<sup>er</sup>, qui y laissa sa tête (1649). L'Angleterre, depuis qu'elle était tombée des mains fortes de Tudor dans celles, maladroites, des Stuart, n'avait connu que convulsions. La fureur des dissensions religieuses, entre protestants et catholiques, entre protestants anglicans et dissidents (ou puritains), y aggravait la fureur des passions politiques.

En 1651, Cromwell devient le véritable dirigeant de l'Angleterre et y fonde une éphémère République (*Commonwealth*).

La même année, Hobbes publie son maître ouvrage, le *Léviathan*.

Le titre de cet ouvrage intrigue. Qu'est-ce que le *Léviathan* ? C'est un monstre biblique dont parle le livre de Job, en précisant « *qu'il n'est pas de puissance sur la terre qui puisse lui être comparée* ». Ce *Léviathan*, c'est donc, chez Hobbes, la puissance absolue de l'Etat.

Avant d'entrer dans le cœur de l'explication politique de cet ouvrage central de la philosophie politique, il faut essayer d'entrevoir quelle a été la méthode poursuivie par Hobbes.

Hobbes n'était pas seulement un philosophe, c'était aussi un scientifique. Il avait découvert, assez tardivement, la géométrie euclidienne, et il avait ambitionné de fonder sa théorie comme un système, clos, qui expliquerait tout en partant du mouvement : le monde psychologique, le monde moral et le monde politique. Les sources philosophiques de Hobbes ne doivent pas être recherchées dans la pensée idéaliste d'auteurs grecs comme Platon ou Aristote mais plutôt dans le matérialisme de Démocrite ou d'Épicure. Hobbes est un matérialiste, très frappé, de surcroît, par les découvertes de Galilée, son contemporain.



Hobbes est sincèrement persuadé que tout, dans le monde, n'est que mécanisme et mouvement. La conduite humaine, selon lui, doit être comprise principalement du point de vue d'une psychologie mécaniste des passions, qui sont les forces qui, chez l'homme, le poussent à agir.

Il y a, chez l'homme, un désir perpétuel de puissance. L'homme se distingue des autres animaux par la *raison* qui n'est, pour Hobbes, qu'un calcul mécaniste (addition et soustraction de conséquences), par la *curiosité*, c'est-à-dire le désir de connaître, mais aussi, et surtout, par la *crainte de l'avenir*, par la *crainte de la mort*.

Mais l'homme ne vit pas seul, il a des semblables. Quelle est, à l'origine, la relation qu'il entretient avec les autres ? Hobbes nie que l'homme soit naturellement sociable et politique. Dès lors, il faut que toutes les sociétés se soient développées à partir d'états de nature pré-sociaux et pré-politiques, c'est-à-dire qu'il faut, nécessairement, que l'état de nature ait existé.

En fait, selon Hobbes, pour tout homme, un autre homme est un concurrent, tout comme lui avide de puissance. Cela provoque la guerre perpétuelle « *de chacun contre chacun* », « *de tous contre tous* ». L'homme est, pour son semblable, un loup. C'est la formule la plus célèbre de Thomas Hobbes : « *L'homme est un loup pour l'homme* », « *homo homini lupus* ».

Une telle guerre perpétuelle empêche le développement de toute industrie, de toute agriculture, de toute science... Dans un tel état, affirme Hobbes,

*« les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force, leur propre invention, leur fourniront. Dans une telle condition, il n'y a pas de place pour l'activité industrielle ; parce que son fruit est incertain : et en conséquence, aucune culture de la terre, aucune navigation, ni aucun usage des marchandises qui peuvent être importées par la mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et de changer de place les choses qui exigent beaucoup de forces ; aucune connaissance de la face de la terre ; pas de calcul du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est pire que tout, une crainte continuelle, et le risque continuel de mort violente ; et la vie de l'homme est alors solitaire, pauvre, besogneuse, brutale et brève ».*

*Léviathan*, chap. XIII, trad. fr. Paris, Sirey, 1971

Cette guerre perpétuelle de l'état de nature empêche ainsi toute évolution de l'homme et le plonge dans une crainte incessante, cette passion qui, nous l'avons vu, le caractérise principalement, elle le plonge dans *la crainte, incessante, de la mort*. En outre, on ne peut faire appel à la justice dans l'état de nature ; rien n'y peut être juste ou injuste, car la justice et l'injustice ne sont posées comme telles que par une loi antérieure. Or il ne peut y avoir de loi dans une société pré-politique.

Voilà la misérable condition de l'homme dans les sociétés pré-politiques, c'est-à-dire dans l'état de nature.

Mais puisque l'homme n'est pas un être social, c'est-à-dire qu'il n'est pas, *en soi*, politique, cela implique que toute société politique est artificielle, en d'autres termes qu'elle naît d'une convention. C'est la principale découverte de Hobbes : *l'état de société civile est radicalement conventionnel*.

La crainte de la mort, le désir du bien-être inclinent les hommes vers la paix. La raison propose des règles pour une vie paisible, commune entre les hommes. La tâche de la raison est donc de concevoir des moyens pour réorienter la crainte de la mort et pour proposer un remède. En comprenant la nature humaine de manière mécanique, la raison peut découvrir ce que Hobbes appelle des Lois de la Nature, ou encore Loi Morale. Toutes les Lois de la Nature sont issues du droit naturel de l'individu à sa conservation, à sa vie. La première loi de la nature ordonne donc aux hommes de rechercher la paix.

Par quel moyen ?

Hobbes propose le transfert à un tiers, par contrat passé « *entre chacun et chacun* », du droit naturel absolu que chacun possède sur toute chose. La volonté unique de ce tiers (homme ou assemblée) va se substituer à la volonté de tous et les représenter tous.

En somme, le contrat social, c'est une convention de chaque membre du corps civil futur avec chacun des autres, reconnaissant comme Souverain l'homme (Monarchie) ou l'assemblée d'hommes (République) sur lesquels une majorité d'entre eux s'accorde.

Mais, et c'est ce qui fait tout l'absolutisme de la proposition hobbesienne, ce tiers, c'est-à-dire le Souverain, est totalement étranger au contrat par lequel la multitude s'est engagée à lui. Aucune obligation ne lie le Souverain. Il est *ab-solutus*, sans lien.

Hobbes réalise ici le tour de force de fonder sur le contrat une souveraineté absolue et indivisible. Il enseigne que par un seul et même acte les hommes naturels se constituent en société politique et se soumettent à un maître. Ils ne contractent pas avec

ce maître, mais *seulement entre eux*. C'est donc seulement *entre eux* qu'ils renoncent, au profit de ce maître, à tout droit et à toute liberté qui nuiraient à la paix.

Tous les hommes sont donc liés, à l'exception, donc, du maître qu'ils se donnent.

Le Souverain n'est donc pas lié, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'obligation, au sens contractuel du terme. Il a principalement des droits, mais aussi des devoirs.

Pour que règne la paix, on a vu que chacun a fait abandon au Souverain de son droit naturel *absolu* sur toute chose. La renonciation a un droit absolu n'a pu être qu'*absolue*. L'obéissance de tous les membres du pacte civil se fait en l'échange de la protection qu'ils attendent du Souverain.

Le premier droit du Souverain est celui de punir ou d'exercer le pouvoir de police. Cela résulte du renoncement fondamental au droit de résistance accepté par tous les citoyens. Aucun sujet ne peut être délivré de sa soumission en prétendant que le Souverain a rompu le contrat, car le Souverain n'a fait aucun contrat avec aucun sujet, ces derniers n'ayant contracté qu'entre eux. Dans la mesure où le Souverain n'a fait alliance avec personne, il conserve seul le droit sur toutes choses dont tous les hommes disposaient dans l'état de nature.

En conséquence, il ne peut ni causer de dommage à quiconque ni commettre d'injustice, puisque l'injustice ou le dommage est, au sens juridique du terme, rien d'autre que le non-respect du contrat.

Il faut en outre que le pouvoir législatif se trouve dans les mains du Souverain pour la même raison : les hommes n'obéiront pas aux ordres de ceux qu'ils n'ont aucune raison de craindre. Le pouvoir de punir et le pouvoir de faire la loi doivent donc être entre les mêmes mains. C'est la loi, posée par le Souverain, qui déterminera ce qui est juste ou non. C'est précisément pour faire respecter le juste, posé par le Souverain que le pouvoir judiciaire lui sera également remis. Précisons enfin que, dans l'Etat absolu qu'est le *Léviathan*, seul le Souverain a le droit d'interpréter la bible c'est-à-dire que le Souverain est l'organe non seulement de l'Etat, mais aussi de l'Eglise.

Arrêtons-nous quelques instants sur l'affirmation précédente : ce qui est juste, c'est ce qui est posé par la loi. Voici, posé pratiquement pour la première fois, l'expression du positivisme juridique. Le critère du juste ou de l'injustice ne préexiste pas au droit, il émane du droit. Il n'y a donc pas, chez Hobbes, de droit naturel, au sens où il existerait une loi de nature divine prédéterminant les critères du juste ou de l'injuste. Hobbes

réfute en fait toute conception théologique du droit. Le droit naturel, entendu comme droit émanant de Dieu, n'est pas du droit pour l'auteur du *Léviathan*.

Une loi posée par le Souverain est forcément juste, fût-elle inéquitable.

En d'autres termes, le pouvoir du Souverain est *absolu*. Il n'y a pas de plus grand pouvoir que celui attribué par les hommes au Souverain, d'autant que ce dernier n'obéira pas nécessairement aux lois civiles, car liberté lui est donnée de les abroger. Le Souverain ne peut en effet être tenu aux lois qu'il a faites car, selon Hobbes « *personne ne peut s'obliger soi-même... celui qui n'est obligé qu'à lui-même n'est pas lié* ».

Il demeure que le Souverain est tenu par la loi qu'il a faite tant qu'il n'a pas choisi de l'abroger. Dans cette mesure, son pouvoir absolu n'est pas pouvoir arbitraire.

Il existe pourtant certains droits du sujet qui sont inaliénables. Ils constitueront donc autant non pas d'obligations, au sens juridique du terme, car on ne peut être obligé que par la loi ou par le pacte civil, mais des devoirs pour le Souverain. Il s'agit d'abord, bien évidemment, du droit à la conservation ou du droit à la vie. En d'autres termes, le Souverain doit procurer à ses sujets ce pour quoi l'Etat a été institué : la sécurité, *salus populi suprema lex*.

Par ailleurs, le sujet est libre de faire tous les actes que la loi n'empêche pas. Or, pour Hobbes seules les lois nécessaires, strictement nécessaires, sont des lois bonnes. Et pour l'auteur du *Léviathan*, il n'y a que très peu de lois nécessaires. Les lois ne sont faites que pour diriger les hommes, non pour gêner leur existence. La liberté des sujets leur est laissée par le silence, désirable, de la loi.

Par ailleurs, le Souverain doit garantir à ses sujets l'égalité devant la loi et devant les charges publiques, l'instruction et l'éducation et la prospérité matérielle. Cette dernière exigence oblige l'Etat à lutter contre l'oisiveté en fournissant un travail à chacun ou à mettre à sa charge, c'est-à-dire à celle de l'assistance publique, ceux qui sont incapables de travailler.

On est aujourd'hui étonné comment ce monstre qu'est le *Léviathan*, qui fonde l'absolutisme, peut, pour autant, se montrer tolérant et social !

Que retenir de l'œuvre de Hobbes ? Elle était hautement subversive car si Hobbes se propose de fonder l'absolutisme, il ne fait aucun appel au droit divin des rois, tant sa volonté, partagée avec Machiavel de séculariser la pensée politique, était forte. Sous

l'angle religieux, sa volonté de mettre l'Eglise sous la coupe de l'Etat était une idée elle aussi très subversive. De sorte que, comme l'auteur du *Prince*, celui du *Léviathan*, un siècle plus tard, eut à supporter les accusations d'impiété, de son vivant même. Se produisit pour Hobbes ce à quoi l'on avait déjà assisté pour Machiavel. Publiquement condamnées, ses œuvres n'en étaient pas moins secrètement lues par les puissants d'Europe.

A n'en pas douter, la France de Louis XIV s'est inspirée largement de la doctrine hobbesienne, en la débarrassant cependant de ses présupposés matérialistes.

Ces deux auteurs majeurs que sont Machiavel et Hobbes ont placé haut le sens de l'Etat en essayant, dans leurs œuvres, de restaurer sa puissance et son autorité. Les époques tourmentées qu'ils traversèrent leur imposaient de mettre leur création intellectuelle au service de l'absolutisme. Pourtant, dès la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, un autre auteur anglais donnait les premiers coups de boutoir contre l'absolutisme, renversant les fondements théoriques de l'auteur du *Léviathan*.

## ***Chapitre II : le combat pour l'affirmation de la liberté en politique.***

Les auteurs au service de l'absolutisme ont réussi la première condition de l'évolution des idées politiques : ils sont parvenus à laïciser le champ de la politique, à débarrasser cette discipline de toute dimension théologique. Mais, peut-être pour être assurés de légitimer leur doctrine, ils ont évacué toute intrusion du concept de liberté dans la politique. C'est à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, en prélude à l'irruption des Lumières dans la pensée moderne, qu'apparaît pour la première fois la nécessité de la liberté en politique. Cette redécouverte de la liberté va apparaître au détour d'une conceptualisation utilitariste des institutions politiques : la séparation des pouvoirs, découverte par le philosophe anglais John Locke, et développée par Montesquieu, dont *L'Esprit des lois* marquera définitivement la pensée des Lumières et préludera aux Révolutions française et américaine.

## §1 Les inventeurs de la séparation des pouvoirs.

### **A. Locke ou l'anti-Hobbes.**

John Locke (1632-1704) se trouva, tout comme Hobbes, saisi par les évènements politiques de son temps et notamment par la première révolution anglaise, jusqu'à la restauration des Stuart en 1660. Enfant, puis étudiant, lors de la guerre opposant le Parlement à Charles I<sup>er</sup>, Locke s'enthousiasma tout d'abord pour Cromwell et les puritains, avant d'être finalement excédé par les querelles de sectes. C'est pourquoi il accueille tout d'abord avec soulagement la restauration en 1660, avec le retour des Stuart en la personne de Charles II. Mais, Charles II, ancien élève de Hobbes, finit lui aussi par se brouiller, après quelques années de concorde, avec le Parlement. La lutte entre les *tories* ou conservateurs, partisans de l'extension de la prérogative royale et les *whigs* ou libéraux, qui en étaient les farouches adversaires, était alors à son paroxysme. Entre 1672 et 1680, l'atmosphère politique anglaise fut lourde de complots. C'est dans ce contexte que Locke choisit de s'exiler en Hollande, de 1683 à 1688.

A la mort de Charles II, en 1685, c'est Jacques II, son frère qui lui succède. 1685 est aussi une date dans l'Histoire européenne : Louis XIV signe alors la Révocation de l'Edit de Nantes, signé par Henri IV, un siècle avant et qui avait marqué un réel apaisement dans les tensions entre catholiques et protestants.

Locke voyait avec une réelle haine ce type de tyran, Louis XIV en France, Jacques II en Angleterre, qui se drapaient dans ce qui n'était pour lui qu'un prétendu droit divin. C'est dans ces dispositions d'esprit qu'il fut présenté à Guillaume d'Orange, gendre de Jacques II, hollandais et protestant, qui incarnait désormais contre Louis XIV et le catholicisme tous les espoirs du calvinisme européen.

C'est en 1688 que Guillaume d'Orange, appelé par une grande majorité des anglais, débarque sur la côte d'Angleterre. Sa devise, inscrite sur sa bannière, est explicite : pour la *liberté*, pour la *religion protestante*, pour le *Parlement*. Les Stuart perdent alors définitivement le pouvoir, et le Parlement gagne enfin, après un demi-siècle, la partie, en imposant à Guillaume ses conditions.

C'est dans le contexte qu'il faut analyser l'œuvre principale de John Locke, écrite seulement deux années après la seconde révolution anglaise, en 1690.

On peut formuler l'enseignement politique de Locke en deux formules :

- *tout Gouvernement a des pouvoirs limités et n'existe que par le consentement des gouvernés ;*
- *tous les hommes sont nés libres.*

Cette dernière formule est en fait le principe sur lequel Locke construit sa doctrine, opposée en tout point à toutes les doctrines du droit divin ainsi qu'à celle de l'absolutisme.

Sacrifiant à la mode intellectuelle de son temps, Locke va partir, comme Hobbes, de *l'état de nature* et du *contrat originel* qui a donné naissance à la société politique, c'est-à-dire au Gouvernement civil.

Locke va réussir le tour de force de fonder la liberté politique sur ces notions même dont Hobbes tirait une justification de l'absolutisme. C'est l'existence des droits naturels de l'individu dans l'état de nature qui va protéger des abus du pouvoir cet individu dans l'état de société. Pourquoi ? Parce que, tout d'abord, l'état de nature est, contrairement à Hobbes, réglé par la raison. Parce que, ensuite, contrairement à Hobbes toujours, les droits naturels ne font absolument pas l'objet d'une renonciation totale par le contrat originel. Ils subsistent par-devers lui.

L'*état de nature* est décrit par Locke en termes beaucoup moins apocalyptique que ceux employés par Hobbes. L'état de nature, écrit Locke, est un « *état de liberté parfaite* », mais aussi « *un état d'égalité* ». Mais bien que cet état de nature soit un état de liberté, Locke ajoute que « *ce n'est cependant pas un état de licence... l'état de nature a une loi de nature pour le gouverner qui oblige tout le monde* ».

Quelle est cette loi de nature ? C'est cette loi rationnelle qui prescrit que tout homme est obligé de se préserver lui-même et de préserver toute l'humanité :

*« Chacun, tout comme il est obligé de se conserver lui-même et de ne pas quitter volontairement son poste, et, par la même raison, lorsque sa propre conservation n'est point en jeu, doit, autant qu'il le peut, préserver le reste de l'humanité et il ne peut, à moins que cela ne soit pour faire justice à un coupable, ôter ou altérer la vie, ou ce qui tend à la conservation de la vie, la liberté, la santé, les membres ou les biens d'un autre ».*

Aussi, l'état de nature n'est pas l'enfer que décrit Hobbes. Selon ce dernier, l'état de nature est un *état de guerre perpétuelle*. Locke se refuse, lui, à identifier état de nature et état de guerre. La première impression de l'état de nature de Locke est donc celle d'hommes vivant ensemble dans l'amitié, avant l'apparition de la société civile, jouissant d'une liberté naturelle et de l'égalité dans une atmosphère de paix et de bonne volonté, sous l'égide de la loi de la nature.

Mais si, dans cet état de nature, règne tant de gentillesse, on comprend mal pourquoi les hommes se sont volontairement dépouillés des avantages qu'ils y trouvaient. Si, en fait, les hommes ont souhaité passer à l'âge de l'état de société, c'est pour se trouver encore *mieux* que dans l'état de nature.

Le contraire de l'état de nature, c'est la société civile, c'est-à-dire une société où les hommes vivent ensemble *avec* un supérieur commun sur la terre disposant de l'autorité pour juger les différends. Il manque en effet, dans l'état de nature, des lois établies et reconnues par les hommes, des juges impartiaux chargés de les faire respecter et, enfin, un pouvoir de contrainte capable d'assurer l'exécution des jugements rendus. Dans cet état, en effet, chacun est juge de sa propre cause. De ce fait, chacun peut être tenté d'observer mal l'équité, d'être partial à son profit. Cela constitue alors une grave menace pour le maintien de la liberté et de l'égalité naturelles, ainsi que pour la jouissance paisible de la propriété.

Or, l'état de société a précisément pour but d'établir ces lois, de fonder l'autorité de ces juges et celle d'une force exécutive. Dans l'état de société, contrairement à l'état de guerre vers lequel l'état de nature peut, malheureusement évoluer, l'état de paix est garanti. Il se définit comme la condition d'hommes vivant ensemble là où il n'y a *aucun usage de la force en dehors du droit*.

En résumé on peut dire que :

- 1) L'état de nature se caractérise par l'absence de juge commun et par l'absence de toute loi exceptée la loi de nature.
- 2) La société civile se caractérise tout au contraire par la présence d'un juge commun investi de l'autorité de faire appliquer la loi civile.

Ce changement d'état, de l'état de nature à l'état de société, n'a pu s'opérer, selon Locke, que *par consentement*. Seul ce consentement a pu fonder le corps politique. Il en résulte que le Gouvernement *absolu* ne saurait être légitime, car le consentement des



hommes au Gouvernement absolu est inconcevable. Comment, en effet, imaginer que l'on peut se mettre dans une situation plus mauvaise que n'était l'état de nature et qu'on puisse convenir, selon les propres termes de Locke, que

« Tous, hors un seul, seront soumis exactement et rigoureusement aux lois, et que ce seul privilégié retiendrait toujours toute la liberté de l'état de nature, augmentée et accrue par le pouvoir, et devenue licencieuse par l'impunité ? ».

Locke attaque évidemment frontalement Hobbes dans ce passage. On sent aussi la critique sous-jacente de Charles II et de son frère, Jacques II, complices et alliés dans l'absolutisme à Louis XIV, roi catholique honni par Locke.

Dans la mesure où les défauts de l'état de nature diffèrent, chez Locke et Hobbes, les remèdes proposés par ces deux auteurs anglais diffèrent forcément. La conséquence principale de l'analyse lockienne, c'est que le Gouvernement civil qu'il propose a un caractère bien moins absolu que celui préconisé par Hobbes. Locke va en effet sur cette explication de l'origine du Gouvernement civil la *distinction des pouvoirs*, que la lutte entre les rois, depuis Charles I<sup>er</sup>, et le Parlement avait gravée dans tous les esprits des anglais de son époque.

Cette distinction des pouvoirs résulte de l'analyse que Locke fait de l'état de nature. Selon lui, l'homme, dans cet état, a deux sortes de pouvoirs, dont il se dépouille forcément en entrant dans l'état de société. L'homme a le pouvoir de faire tout ce qu'il juge bon pour sa *conservation* et pour celle du reste de l'humanité. Il s'en dépouille afin que ce pouvoir soit réglé et administré par les lois de la société. L'homme a, ensuite, le pouvoir de *punir* les crimes commis contre les lois naturelles. Il s'en dépouille également pour assister et fortifier le pouvoir exécutif d'une société politique.

De sorte que la société hérite de deux pouvoirs essentiels :

- le premier est *législatif*, il est destiné à régler comment les forces d'un Etat doivent être employées pour la conservation de la société et de ses membres ;
- le second est *exécutif*, c'est-à-dire qu'il assure l'exécution des lois positives.
- Locke traite aussi d'un troisième pouvoir, *confédératif* celui-ci, mais en fait lié à l'exécutif, qui a pour but d'assurer la conduite des affaires étrangères et, éventuellement, celle de la guerre.

Autant le deuxième pouvoir, celui de punir, est transféré entièrement à l'exécutif, auquel Locke rattache, en réalité, le judiciaire, autant, en revanche, le premier, qui vise à assurer la conservation de l'humanité, n'est pas transféré en totalité. Locke affirme seulement qu'il est abandonné « *autant que le requerra la conservation de l'individu et du reste de la société* ». On peut alors légitimement se demander pourquoi le pouvoir législatif n'est, finalement, que confié et non transféré, dans la société politique ? Tout simplement parce que Locke entend que les pouvoirs naturels des hommes, transformés, dans la société civile, en pouvoirs politiques, soient limités. Dans la mesure, en effet, où la finalité de la société politique et de remédier à l'incertitude et au danger de l'état de nature en donnant de lois fixes pour protéger tous ses membres, l'exercice d'un pouvoir illimité n'est pas et ne saurait être considéré comme un pouvoir politique. Locke l'indique expressément :

*« un pouvoir absolu et arbitraire, ou le fait de gouverner sans lois fixes et stables, ne sauraient ni l'un ni l'autre s'accorder avec les fins de la société et du Gouvernement : les hommes n'abandonneraient pas la liberté de l'état de nature pour cela, et ne se contraindraient pas à se soumettre, si ce n'était pour conserver leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes, et assurer par des règles expresses, définissant le droit et la propriété, leur paix et leur quiétude. On ne peut supposer qu'ils puissent vouloir, en auraient-ils le pouvoir, donner à quiconque, ou à quelques-uns, un pouvoir arbitraire et absolu sur leurs personnes et sur leurs biens ».*

C'est pourquoi, encore une fois, la monarchie absolue « *n'est pas du tout une forme de Gouvernement civil* ». La grande erreur de Hobbes, selon Locke, n'est pas sa prémisse mais sa conclusion politique, selon laquelle le seul remède à l'état de nature est pour les hommes de se soumettre au pouvoir illimité du Léviathan.

Locke en conclut donc, logiquement, que le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif doivent être entre différentes mains, afin d'éviter, précisément, la tentation d'abuser du pouvoir qui s'emparerait de ceux entre les mains desquels les deux pouvoirs seraient réunis.

De surcroît, les deux pouvoirs ne sont pas égaux entre eux. C'est le pouvoir législatif que Locke définit comme le pouvoir *suprême, sacré*. Il est *l'âme* du corps

politique, dont tous les membres de l'Etat tirent tout ce qui est nécessaire à leur conservation. Le pouvoir exécutif n'est que *subordonné*.

Mais il ne faudrait pas pour autant croire qu'il n'est qu'un simple commis aux ordres du législatif, car le bien de la société exige qu'on lui laisse quantité de chose à *discrétion*, le législateur ne pouvant pas tout prévoir.

Cette notion de pouvoir *discrétionnaire* dans les mains de l'exécutif évoque, naturellement, la *prérogative royale*, sur l'étendue de laquelle des conflits sanglants avaient opposé whigs et tories depuis la restauration de Charles II.

La *prérogative*, c'est précisément la marge de manœuvre discrétionnaire qui doit être laissée à l'exécutif. Bien que l'exécutif existe dans le but de jouer le rôle subordonné de faire appliquer les lois telles que le législateur les a établies, il est nécessaire d'ajouter qu'à certains moments, il lui faut agir sans la direction de la loi. Le danger inhérent à la *prérogative* de l'exécutif est évident. Un monarque, par exemple, peut l'utiliser pour ériger son pouvoir en absolu. La seule limite du pouvoir discrétionnaire de l'exécutif réside dans la clause selon laquelle il doit être utilisé en vue du *bien public*.

Si tel n'est plus le cas, le peuple sera l'ultime juge, et c'est là que Locke justifie le *droit du peuple à résister* à la tyrannie. Ce droit de résistance, c'est la possibilité, pour le peuple, de reprendre activement possession du pouvoir suprême, de déposer l'exécutif, à qui le pouvoir n'a été que confié. Lorsque, en effet, un prince disposant du pouvoir politique l'utilise contrairement à ce pour quoi le peuple lui a confié, pour promouvoir par exemple ses intérêts aux dépens du peuple, il se met en dehors de la société, c'est-à-dire dans un état de nature par rapport au peuple. Il se place donc en état de guerre avec le peuple. Il n'y a pas, à proprement parler, chez Locke d'appel à l'insurrection révolutionnaire parce qu'il renverse la perspective. Le peuple se défend de l'agression dont il a été victime. Il doit alors défendre la société. Ce n'est pas lui qui se rebelle, mais bien le tyran. Ce droit de résistance n'est pas un droit politique, mais un droit naturel à faire respecter la conservation de l'humanité. Voilà ici la seule limite réelle de l'usage de la *prérogative* : c'est la perspective de la résistance du peuple.

Que reste-t-il de la pensée de Locke ? Hors le contexte historique et politique, qui marque, chez cet auteur, son œuvre de l'empreinte de la réaction contre le pouvoir absolu des Stuart, *L'essai sur le Gouvernement civil* apparaît comme l'ouvrage

précurseur de l'anti-absolutisme. *L'essai* pose, pour la première fois, les bases de la démocratie libérale, d'essence individualiste, dont les Déclarations des droits, naturels, inaliénables et imprescriptibles, tout d'abord des colonies anglaises, puis de la Constitution fédérale américaine et enfin de la Révolution française ne seront que le reflet.

## **B. Montesquieu ou la noblesse éclairée.**

Montesquieu (1689-1755) a vécu toute son enfance et son adolescence sous le règne de Louis XIV, modèle de la monarchie absolue. Il n'a eu de cesse, à travers ses livres, de contester cette conception de la monarchie mais a toujours dû louvoyer avec la censure. Il s'était déjà rendu célèbre, avant *L'Esprit des lois* avec deux œuvres, très remarquées : les *Lettres persanes*, qu'il publia en 1721, soit seulement à l'âge de 32 ans et les *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*. Un détail important : Montesquieu faisait partie de cette noblesse de robe, très influente : il avait en effet le titre de Charles Secondat, baron de Montesquieu et était, par ailleurs, Président du Parlement de Bordeaux, c'est-à-dire haut magistrat, puisque les Parlements correspondaient à nos Cours d'appel actuelles.

Dans ses *Considérations*, Montesquieu se proposait déjà de décrire les

*« causes générales, soit morales, soit physiques qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent ».*

Contrairement à Machiavel, Montesquieu refuse à la fortune le privilège de dominer le monde. Dans le passage qui suit, Montesquieu affirme en effet que

*« tous les accidents sont soumis à des causes ; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière a ruiné un Etat, il y avait une cause générale qui faisait que cet Etat devait périr par une seule bataille ; en un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers ».*

*Allure principale, causes générales, soit morales, soit physiques...*, Montesquieu affirme déjà expliquer rationnellement l'Histoire, sans besoin de faire appel à la Providence, c'est-à-dire à la Religion.

Ce projet, Montesquieu va le magnifier bien évidemment en écrivant son œuvre de maturité, *L'Esprit des lois*, paru en 1748, soit à l'âge déjà avancé de 59 ans. Cette œuvre se propose d'expliquer rationnellement les lois et les mœurs posés par les hommes. Montesquieu, fidèle à son époque, utilise dans cette œuvre, comme dans les sciences, usage de la méthode expérimentale, très à la mode en son temps. Il veut rechercher quel est le ressort principal des civilisations, de leurs Gouvernements. Toute loi a, pour Montesquieu, sa raison, parce que toute loi est *relative* à un élément de la réalité physique, morale ou sociale ; toute loi suppose un *rapport*. *L'Esprit des lois*, c'est donc un enchaînement de rapports, une organisation de rapports, un système de rapports (positifs), c'est-à-dire, finalement, un système physique. Montesquieu espérait en effet établir une science des affaires humaines conformes à la physique cartésienne et newtonienne.

Mais pourtant, l'homme existait avant qu'il y eût des lois humaines. Pour comprendre la diversité des lois humaines, il nous faut nous les représenter émergeant de la nature de l'homme agissant dans des cadres naturels et sociaux particuliers. La variété des cadres effectifs rendra compte de la diversité des affaires humaines, et en fait de l'histoire de toutes les nations, pourvu que nous connaissions les principes généraux qui y sont impliqués. La science humaine requiert des études historiques et ces études constituent le lien entre théorie et pratique. La pratique politique exige que l'on comprenne chaque société dans sa particularité, c'est-à-dire à la lumière de son histoire. Mais les particularités historiques ne sont intelligibles qu'à la lumière de causes générales, et par conséquent une connaissance historique bien fondée requiert la théorie ou la philosophie. Telle est la méthode de Montesquieu, telle est la manière dont la loi en tant que « *législation* » et la loi en tant que « *relation nécessaire entre les choses* » sont reliées.

Comment étaient les lois avant qu'il existât des lois humaines et pourquoi celles-ci sont-elles apparues ? Aux commencements, les hommes étaient à peine discernables des brutes. Dépourvus de langage et de raison, ils étaient poussés par des craintes et des besoins physiques et instinctifs à se préserver eux-mêmes dans leur individualité et ensuite à s'associer mutuellement. Mais la société engendre l'insatisfaction. Des groupes cherchent à avoir le privilège de la possession des avantages de l'association et, encouragés par le sentiment de leur propre force, ils se font la guerre les uns aux autres.

La loi, le droit ou le juste viennent de la guerre car la loi surgit comme un moyen de supprimer la guerre. A l'intérieur des sociétés, les relations entre les gouvernants et les gouvernés (la loi politique, c'est-à-dire en termes modernes, le droit constitutionnel) et les relations de citoyen à citoyen (la loi civile ou droit privé) sont établies de manière à unir la communauté déchirée par la guerre. L'idée du droit, du juste a son origine dans l'idée de la loi et ne la précède pas. On retrouve là le positivisme juridique inauguré par Hobbes.

Par ailleurs, si l'homme ne commence pas par connaître la justice, il n'a pas non plus de fin naturelle ou de perfection quelconque. Montesquieu nie en effet qu'une forme particulière de Gouvernement quelconque ou qu'un ensemble de lois quelconque soit requis par la nature ou soit le plus conforme à la nature.

*« la loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ».*

La quête classique du meilleur Etat, la loi naturelle thomiste et le droit naturel lockien sont tous rejetés en tant que guides pour l'ordonnement de la société politique. L'œuvre de Montesquieu est empreinte d'un robuste *relativisme*, qui résulte de l'observation des civilisations, caractérisées par une diversité irréductible de normes et de configurations politiques effectives.

L'œuvre de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, est caractérisée par une puissante cohésion intellectuelle de sa *théorie des gouvernements*, qui nourrit ses huit premiers livres. L'ouvrage en compte cependant trente et un. A mesure qu'il se développe, la cohésion du début va se relâcher. Les livres IX à XIII envisagent les lois sous les rapports qu'elles ont avec la défense de l'Etat (protection des citoyens au-dehors), avec la liberté et la sûreté (protection des citoyens au-dedans), avec les moyens du Gouvernement (impôts et revenus publics). De ces cinq livres émerge la *théorie de la liberté politique, garantie par une certaine distribution des pouvoirs*. L'auteur, qui a voyagé en Europe de 1728 à 1731, a en effet été très séduit par les institutions anglaises. On se contentera, dans ces développements, de se concentrer sur ce qui représente en fait la quintessence de *L'Esprit des lois*, la théorie des gouvernements et la théorie de la

liberté politique, en ne traitant en revanche pas de sa théorie des climats, de son histoire du droit ou des institutions ou de ses développements sur le commerce, par exemple.

### **Théorie des Gouvernements**

Montesquieu se tourne en premier lieu vers un examen des structures politiques. Tout Gouvernement a à la fois une nature et un principe auxquels ses lois doivent être reliées. Nous connaissons sa *nature* lorsque nous savons qui gouverne et comment ; les passions qui lui donnent son mouvement sont son *principe*, ce qu'on pourrait aussi appeler son ressort.

Montesquieu abandonne la classification traditionnelle, établie par Aristote, *démocratie, aristocratie, monarchie*, pour lui substituer celle-ci : *république, monarchie, despotisme*. Cette nouvelle classification est moins sûre, d'autant qu'il divise la république en républiques démocratique et aristocratique. Mais elle semble pourtant bien cadrer avec l'observation des civilisations de son temps et, surtout, avec la crainte que la Monarchie dégénère en despotisme. C'est bien évidemment une critique, à peine voilée, de la dérive absolutiste de la monarchie de Louis XIV.

Décrivons les différentes formes de Gouvernement que Montesquieu a établies.

#### *La République démocratique.*

La *nature* d'une démocratie, c'est que le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, y apparaît sous deux aspects opposés et complémentaires : il est à la fois sujet et monarque.

*Sujet*, parce qu'il se conforme aux lois de la République, *Monarque* dans la mesure où le peuple donne ses suffrages qui expriment sa volonté : « *la volonté du souverain est le souverain lui-même* ». Le peuple étant souverain doit faire par lui-même tout qu'il peut bien faire et, ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse effectuer par des ministres ou magistrats choisis par lui-même.

Le peuple a en effet besoin de guide dans les questions de politique étrangère notamment et dans la préparation de la législation par un conseil ou un sénat, et il ne peut se fier à lui que s'il en choisit lui-même les membres.

La démocratie ne requiert pas que tous les citoyens soient éligibles aux offices publics mais que tous participent à la sélection des magistrats. Les sénateurs et les

magistrats civils inférieurs doivent être élus au tirage au sort, non par et un vote, et parmi des volontaires issus de ceux qui ne sont pas dans l'indigence : les pauvres ne sont pas éligibles. Les chefs militaires et les magistrats civils supérieurs doivent être élus par tous. Ainsi, la démocratie n'est pas le pur et simple Gouvernement de la majorité, ni purement et simplement un Gouvernement par tirage au sort. C'est un mélange. La démocratie a besoin du mérite, qu'on peut obtenir grâce à l'utilisation des techniques de l'élection.

Le *principe* de la démocratie, c'est-à-dire son ressort, c'est la *vertu*. Si tous participent à l'élaboration des lois auxquelles ils devront eux-mêmes obéir et aux choix en leur sein de leurs propres gouvernants, un très haut degré d'esprit public ou de dévouement au bien commun est nécessaire. La vertu, en bref, c'est le patriotisme, l'amour de la République et des lois, et c'est de là que viennent les vertus particulières au citoyen que sont la probité, la tempérance, le courage et l'ambition patriotique. Pour préserver la vertu, il faut éviter une richesse et une pauvreté extrêmes en fixant des minima et des maxima légaux à la possession des propriétés. La vertu a besoin d'une quasi-égalité et d'un niveau relativement peu élevé de richesse, garantissant une certaine frugalité et prévenant le luxe.

Pourquoi tant d'exigences ? On doit se rappeler que la démocratie est par nature le Gouvernement du plus grand nombre. Si elle fonctionne mal, si les lois cessent d'être exécutées, la cause n'en peut être que dans la corruption du plus grand nombre. Par sa généralisation, Montesquieu a su dégager les conditions éternellement valables de la démocratie. La corruption du régime l'entraîne à sa perte. Elle naît quand l'esprit d'égalité, forme de la vertu se perd, voire quand il devient extrême, et cesse alors d'être vertu. Cela arrive quand personne ne veut plus avoir de maîtres, lorsque chacun veut être égal à ceux qu'il a choisis pour lui commander. Cela peut alors finir par la tyrannie.

Dans l'esprit de Montesquieu, la démocratie ne peut par ailleurs subsister que dans une petite cité-Etat où la quasi-égalité des citoyens, ou le degré très modéré de richesse peut être accepté.

Le haut degré d'exigence de la démocratie, c'est-à-dire la vertu, sa pauvreté, sa petitesse et la surveillance mutuelle des citoyens empêche, selon Montesquieu, le développement le plus complet des talents humains. La démocratie impliquerait une médiocrité intellectuelle et artistique. L'éclat de la démocratie de Périclès était lié à des



excès de richesse, de corruption morale et de liberté, c'est-à-dire davantage au déclin politique qu'à la santé.

#### *La République aristocratique.*

Cette forme de Gouvernement n'a, aujourd'hui, qu'un intérêt historique. Elle existait, à l'époque de Montesquieu, principalement à Venise.

Dans la République aristocratique, seule une partie du peuple est souveraine, comme l'illustrent la première République romaine et Venise. L'aristocratie dépend de l'inégalité politique et économique entre les nobles souverains et le peuple qui n'a pas part au Gouvernement.

Le principe de cette forme de Gouvernement, son ressort, ce qui la fait se mouvoir, n'est plus la vertu. Montesquieu affirme qu'« *il est rare que là où les fortunes des hommes sont si inégales, il y ait beaucoup de vertu* ». Le principe en est un certain *esprit de modération* chez les titulaires du pouvoir souverain, c'est-à-dire les nobles. Cet esprit les contient : il remplace l'esprit d'égalité de la démocratie en estompant l'inégalité inhérente à la Constitution aristocratique. Pour Montesquieu, l'aristocratie est d'autant plus saine que le nombre de nobles est grand. On peut par conséquent considérer la démocratie comme une perfection de l'aristocratie.

#### *La Monarchie.*

Dans cette forme de Gouvernement, une seule personne gouverne selon des *lois fixes et établies*, ce qu'on appelle, en France, les lois fondamentales : leur fixité fait obstacle à la volonté « *momentanée et capricieuse* » du monarque. Cela suppose l'existence de pouvoirs intermédiaires et d'un dépôt des lois.

Sans les *pouvoirs intermédiaires*, subordonnés, la puissance souveraine, pareille à une masse d'eau colossale livrée à elle-même inonderait tout. Ils la canalisent, ils brisent son élan. Quels sont ces pouvoirs intermédiaires : la noblesse, l'Eglise et les cités.

La noblesse, tout d'abord car, pour Montesquieu, la maxime fondamentale de la monarchie est la suivante : « *point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque mais on a un despote* ».

Le clergé est, dans la monarchie un autre pouvoir intermédiaire. Dangereux dans une République, comme tout pouvoir indépendant, il convient dans une monarchie, pour éviter une dérive despotique.

Les cités, auxquelles sont accordés certains privilèges, sont les derniers des pouvoirs intermédiaires.

« *Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un Etat populaire ou bien un Etat despotique* », affirme Montesquieu.

Il faut également qu'il y ait un *dépositaire* ou un *gardien indépendant des lois*. Les lois fondamentales du royaume, fixes et établies, doivent être sous la garde d'un corps bien choisi, nouveau pouvoir intermédiaire. Ce corps annonce les lois faites, les rappelle, éventuellement au monarque. Il semble évident que Montesquieu président du Parlement de Bordeaux, fait ici référence aux *Parlements* d'Ancien Régime.

Toutes ces forces, ensemble, grâce à leurs privilèges et à leur indépendance, sont en mesure de restreindre les actions tant du monarque que du peuple. Néanmoins, lorsque le monarque réunit la puissance législative et la puissance exécutive dans sa propre personne (comme en France), le Gouvernement tend au despotisme. Avec prudence, Montesquieu montre qu'il considère une monarchie équilibrée comme une monarchie dans laquelle quelque chose comme les anciens Etats Généraux partagent le pouvoir législatif avec le monarque.

Le *principe* de la monarchie, son ressort, est *l'honneur*, non la vertu. L'ambition d'être distingué dans toutes les classes et chez tous les individus fait surgir une conduite qui contribue au bien public, tout en ne visant qu'un bien privé ou égoïste. L'honneur, c'est en fait le préjugé de chaque personne et de chaque condition.

De plus, l'honneur, parce qu'il a ses règles propres, préétablies, pose des limites non-officielles à l'arbitraire du roi. C'est l'honneur qui empêche le despotisme.

Un Gouvernement dont le principe est si subtil ne se voit-il pas constamment guetté par la corruption ? La tâche du Prince selon Machiavel semble sommaire comparée à celle du Prince de *L'Esprit des lois*, tenu de refuser le despotisme et tout ce qui peut y mener.

« *Les monarchies se corrompent, lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes. On va au despotisme d'un seul [...]. La*

*monarchie se perd, lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant ; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement à d'autres ; et lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ses volontés. La monarchie se perd lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'Etat à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne ».*

On comprend aisément, dans ce passage, que c'est la personne de Louis XIV qui est visé, critiqué, de façon transparente. Montesquieu, dès les *Lettres persanes*, avait fait part de sa conscience du déclin de la monarchie, en conséquence de l'absolutisme royal, de la corruption de l'aristocratie et de la richesse de la bourgeoisie.

Montesquieu nous propose son interprétation de la Constitution française, celle d'un noble libéral. Il a été formé sous la Régence à détester Richelieu et Louis XIV, qui sont à ses yeux les corrupteurs du vrai Gouvernement monarchique, dont l'essence est d'être tempéré. Corps intermédiaires, dépôt de lois privilèges, honneurs, Montesquieu mobilise tout ce qui peut arrêter la monarchie sur la pente du despotisme.

Ajoutons, pour comprendre la différence entre Monarchie, République et Despotisme que la Monarchie, au contraire de la République, a sa place dans des grands Etats, mais pas non plus dans d'immenses étendues qui imposent nécessairement l'établissement du despotisme.

#### *Le despotisme.*

Il existe quand un seul homme gouverne comme il le veut, et sans loi. Son principe est la crainte, suscitée par l'exercice de la force brutale. Le despotisme est une insulte à la nature humaine car il est plus fait pour les « brutes » que pour les hommes.

Par la crainte, le despotisme remplit une certaine fonction publique, mais il dépend également de ce que les sujets soient dépourvus de vertu, d'honneur et d'instruction, car tout cela est dangereux pour le régime.

C'est le plus inhumain et le plus stupide des Gouvernements. Il se développe naturellement dans une population nombreuse et craintive occupant un immense territoire. Alors seul un homme unique gouvernant par la force peut maintenir la cohésion du pays et empêcher un seul plus grand mal, l'anarchie.

## **Théorie de la liberté politique**

Jusqu'au Livre XI de *L'Esprit des lois*, aucune forme de Gouvernement n'a été présentée avec la liberté comme principe. L'Angleterre moderne est le seul pays, selon Montesquieu, dont les lois ont pour objet direct la liberté.

La liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on *doit* vouloir, à n'être jamais contraint de faire ce que l'on ne *doit* pas vouloir. Or, c'est précisément à la loi de fixer le devoir. La liberté, c'est donc le pouvoir des lois, non du peuple. Et la liberté du peuple consiste justement dans le pouvoir des lois. Selon Montesquieu, « *la liberté est le droit de faire ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir* ».

La liberté a deux aspects : une Constitution équilibrée et le sens de la sécurité légale chez le citoyen. Une Constitution équilibrée, c'est une Constitution où les trois pouvoirs du Gouvernement sont séparés : législatif, exécutif et judiciaire, afin qu'ils demeurent dans des mains différentes. Si deux d'entre eux, voire les trois, sont réunis entre les mêmes mains, le pouvoir sera trop concentré et insuffisamment contrôlé. On connaît la célèbre formule : l'abus du pouvoir n'est empêché que si, écrit Montesquieu, « *par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir* ».

On a déjà vu que Montesquieu n'a pas été le premier à envisager une séparation des pouvoirs. Locke l'avait précédé. Mais Montesquieu ne divise pas exactement les pouvoirs de la même façon. Locke avait distingué la fonction se chargeant de la politique étrangère et l'avait appelée « fédérative » et avait soumis tant l'exécution des lois domestiques que la justice à l'« exécutif ». Montesquieu va joindre en un seul pouvoir l'exécution des lois domestiques et la politique étrangère, tout en accordant également l'indépendance au pouvoir judiciaire. Son intention est de garantir au citoyen une sécurité encore plus grande que rendait possible le système de Locke.

La liberté politique requiert non seulement que les trois pouvoirs soient séparés, mais qu'ils soient en outre établis d'une certaine manière. Le pouvoir judiciaire doit être donné à des jurys composés des pairs de l'accusé, les jugements étant déterminés aussi précisément que possible par la loi écrite. Il faut, par ailleurs, que le pouvoir législatif soit lui-même divisé. Sa partie principale doit revenir aux représentants convenablement élus de l'ensemble du peuple. Ceux qui se distinguent par leur naissance, la richesse ou les honneurs doivent inclure un corps de nobles qui protègent leurs privilèges

héréditaires en servant la communauté politique en composant la deuxième moitié du corps législatif. Là se trouvent, conceptuellement exposées, les origines du bicamérisme, qui existait, déjà, en Angleterre. L'exécutif enfin doit être un monarque dont le contrôle sur le corps législatif consisterait en un droit de veto et dont les ministres pourraient être examinés et punis par le corps législatif, alors que le monarque serait lui irresponsable, et ne pourrait en conséquence être déposé.

La liberté politique ainsi définie, une seule nation dans le monde l'a pour objet direct de sa Constitution. Montesquieu va analyser la Constitution anglaise dans le chapitre VI du Livre XI. Il étudie les trois forces concrètes dont la composante fait le Gouvernement anglais : peuple, noblesse, monarque. Ce qu'il nous décrit, c'est un Gouvernement mixte que l'Angleterre avait adopté, on le sait, depuis la Révolution de 1688.

Le *peuple*, tout d'abord. Dans l'Angleterre que Montesquieu décrit, il n'agit pas par lui-même, mais par ses représentants.

*« Comme, dans un Etat libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative ; mais comme cela est impossible dans les grands Etats et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même ».*

Qui doit être électeur. Montesquieu répond : *« tous les citoyens, excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre »*. Le corps des représentants, ainsi constitué, n'a que deux pouvoirs : faire les lois et contrôler qu'on les a bien exécutées. On voit bien ici dessinées les deux fonctions parlementaires : fonction législative et fonction de contrôle de l'exécutif.

Deuxième puissance, la *noblesse*, que Montesquieu veut héréditaire. Pourquoi héréditaire, pourquoi constitue-t-elle un corps particulier qui partage le pouvoir législatif avec le corps des représentants du peuple ? Pourquoi, en matière de finance, ce corps n'a que le pouvoir d'empêcher, c'est-à-dire un veto ? Montesquieu y répond simplement :

*« [Ces gens], distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs..., s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la*

*plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'Etat ; ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a le droit d'arrêter les leurs ».*

Montesquieu fait un cas particulier des finances :

*« Mais, comme une puissance héréditaire pourrait être induite à suivre ses intérêts particuliers et à oublier ceux du peuple, il faut que dans les choses où l'on a un souverain intérêt à la corrompre, comme dans les lois qui concernent la levée de l'argent, elle n'ait de part à la législation que par sa fac d'empêcher et non par sa fac de statuer ».* Et Montesquieu poursuit :

*« Ainsi la puissance législative sera confiée et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés ».*

Ainsi, chacune des deux parties ou Chambres du corps législatif sera en mesure de résister à l'autre.

Troisième puissance : le *monarque*, à qui est dévolu le pouvoir exécutif. Montesquieu condamne sans appel le régime d'Assemblée, où l'exécutif serait confié à un certain nombre de membres du législatif. Il y aurait là en effet confusion des pouvoirs exécutif et législatif. Il n'y aurait plus, pour Montesquieu, de liberté politique dans un tel régime.

Le monarque est chargé d'exécuter les lois et, si besoin est, de résister à la puissance législative en apposant son veto. Le législatif a, en contrepartie, des moyens pour résister à la puissance du monarque : il est assuré de sessions périodiques. On ne pourra plus revoir en Angleterre de rois essayant, comme les Stuart l'avaient fait, de gouverner sans Parlement. Montesquieu l'affirme explicitement :

*« Si le corps législatif était un temps considérable sans être assemblé, il n'y aurait plus de liberté. Car il arriverait de deux choses l'une : ou qu'il n'y aurait plus de résolutions législatives, et l'Etat tomberait dans l'anarchie, ou que ces résolutions seraient prises par la puissance exécutrice, et elle deviendrait absolue ».*

Deux règles garantissent la convocation annuelle du Parlement : celle du vote annuel du budget, celle du vote annuel de la loi autorisant l'armée permanente. Sinon le législatif risquerait de perdre sa liberté parce que l'exécutif ne dépendrait plus de lui. Seul le législatif a la *faculté de statuer*, c'est-à-dire d'ordonner en matière de législation. Au législatif aussi la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'il a élaborées sont exécutées. Si elles le sont mal, le législatif ne pourra pas déposer le roi, inviolable et sacré, mais il pourra en revanche mettre en œuvre la responsabilité de ses ministres, en usant de la procédure de l'*impeachment*, qui était en fait, à l'origine, une mise en accusation pénale d'un ministre par les Communes devant la Chambre des Lords.

Pour autant, le législatif ne doit pas être toujours assemblé, sinon l'équilibre des pouvoirs serait ébranlé à son profit, en ce sens que l'exécutif serait trop dépendant du législatif.

L'avantage principal, selon Montesquieu, de l'Angleterre sur la plus libre des communautés politiques anciennes, la République romaine, c'est d'avoir affaibli le pouvoir direct et massif du peuple, et d'avoir accordé tant aux nobles qu'aux bourgeois une autorité presque invincible et mutuellement limitée.

On voit bien ici la préférence de Montesquieu, une forme de Gouvernement mixte, une réelle monarchie parlementaire, où la puissance du peuple serait limitée par la conservation d'un ordre représentant la tradition et la tempérance.

L'accent que met Montesquieu sur la diversité des ordres politiques vient des classiques. Mais il rejoint Machiavel et Locke dans son rejet de la vertu classique en tant que guide politique ultime. Ce rejet condamnait par avance son effort pour endiguer les tendances révolutionnaires et universalistes du libéralisme lockien. Parce que l'évocation de la liberté, à la différence de celle de la vertu, ne peut que se répandre largement, sa description précise de la liberté anglaise devient elle-même un instrument de ce libéralisme.

*L'Esprit des lois* eut, dès sa publication, un retentissement considérable. Le livre est traduit dans presque toutes les langues européennes. Frédéric II de Prusse, Catherine II de Russie le lisent. L'ouvrage fait école en Italie. Beccaria, réformateur inspiré du droit pénal, se proclame disciple de Montesquieu. Les Anglais s'enthousiasment évidemment

pour l'œuvre, qui fait la part belle à leur système constitutionnel. A l'approche de sa mort, en 1755, Montesquieu avait acquis une renommée européenne.

Il reçut pourtant nombre de critiques. Son œuvre était en effet trop hardie pour les conservateurs, défenseurs butés du trône, mais aussi considérée comme trop timide pour certains, notamment pour ceux qui s'appelaient vrais « philosophes », les auteurs matérialistes de l'*Encyclopédie*.

Quatorze ans seulement après *L'Esprit des lois*, en 1762, une autre grande œuvre politique allait connaître un retentissement au moins aussi considérable, *Du contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, qui s'opposa sur nombre de points à Montesquieu.

## §2 L'avènement du peuple dans la philosophie politique : Rousseau ou le précurseur de la Révolution.

L'émergence brute du peuple, les problèmes qu'elle pose, n'ont jamais été si bien décrits et problématisés par Jean-Jacques Rousseau, qui se défiait trop de l'empreinte aristocratique de l'œuvre de Montesquieu. L'origine de son œuvre est *a priori* la même, comment assurer la liberté dans la société politique. Mais la place qu'il fait au peuple n'a pas d'égal. De sorte que l'on peut véritablement affirmer que la pensée politique de Rousseau est annonciatrice de la Révolution française de 1789, qui reprendra d'ailleurs nombre de ses concepts et, en particulier, celui de la « loi, expression de la volonté générale », que les révolutionnaires inscriront dans le marbre de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen.

Quand les œuvres des premiers libéraux politiques, Locke, Montesquieu, se proposaient, finalement, de réformer la monarchie absolue pour la faire évoluer en monarchie parlementaire, plus à même, à leurs yeux, de garantir la liberté politique tout en sauvegardant, dans une certaine mesure, l'ordre ancien, Rousseau fut certainement le premier auteur révolutionnaire. Son œuvre est en effet une entreprise de rupture dans la philosophie politique. Si les prémisses du genevois sont les mêmes, c'est-à-dire la liberté, Rousseau veut la mettre exclusivement au service du peuple, et c'est là toute son originalité et toute la difficulté d'une analyse de son œuvre maîtresse, *Du contrat social*.



Rousseau commence le *Contrat social* par cette formule célèbre :

« *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers...  
Comment ce changement est-il advenu ? Je ne sais pas.  
Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir  
résoudre cette question* ».

Contrat social : après tant d'écrivains politiques, notamment Hobbes et Locke, qui avaient proposé une explication contractuelle du passage de l'état de nature à l'état social, était-il possible encore de faire œuvre originale sur un thème aussi rebattu. En réalité le Rousseau du *Contrat social* est un véritable inventeur. Dès le début de son œuvre, Rousseau part d'un constat radical, d'un principe révolutionnaire : tous les régimes existants sont illégitimes. La société civile enchaîne l'homme et le rend esclave des lois ou d'autres hommes. Pourtant l'homme était né pour la liberté. De plus, la société civile est injuste. Dès lors, la pensée politique de Rousseau s'oriente dans deux directions : vers l'heureuse liberté de l'homme dans le passé et vers l'établissement d'un régime futur qui pourra invoquer la volonté de ceux qui vivent sous son autorité.

Selon Rousseau, les politiques modernes sont fondées sur une compréhension partielle de l'homme. l'Etat moderne, le Léviathan, est orienté vers sa propre conservation et en conséquence vers celle de ses sujets. Il ne prend en compte, en d'autres termes, que la condition du bonheur, la vie, tout en oubliant le bonheur en tant que tel. La société civile est un état d'interdépendance entre les hommes, mais les hommes sont méchants et la majorité d'entre eux est forcée de délaissier ce qu'ils veulent en propre pour travailler à la satisfaction de quelques-uns. Et dans la mesure où ces derniers contrôlent les lois, le grand nombre des hommes ne jouit même pas de la protection en vue de laquelle on suppose qu'ils sont entrés dans la société. Le résultat de la focalisation simplificatrice et unilatérale sur la conservation de la vie est la destruction de la vie bonne qui est le seul but de la conservation de la vie (*Discours sur l'économie politique*, œuvres complètes, Pléiade, t. III, pp. 258-260, 272-273).

La première étape de la réflexion de Rousseau le conduit à admirer le passé. La situation de l'homme moderne est nouvelle et l'on peut trouver dans l'antiquité des modèles de sociétés civiles dans lesquelles les hommes étaient libres et se gouvernaient eux-mêmes. Rousseau se fait le défenseur de la cité antique, qui n'était pas fondée sur le confort, le souci de soi, mais sur le mérite, sur la vertu. Rousseau est un républicain : il croit que les hommes sont naturellement libres et égaux. Dès lors, seule une société qui

prendrait cette nature pour fondement pourrait rendre l'homme heureux. Les conditions d'une société libre furent les mieux réunies à Rome et dans les cités grecques. Ces cités étaient petites et étaient gouvernées par le peuple. De sorte que gouvernants et gouvernés étaient identiques ; par conséquent on n'y trouvait pas de différence fondamentale d'intérêt entre eux. La préoccupation première du Gouvernement était la vertu des citoyens. Et Rousseau d'en conclure que la condition première d'une société civile réside dans une éducation morale rigoureuse.

Cette exaltation de l'Antiquité n'est cependant pas nouvelle dans la pensée politique. Cependant, l'enseignement de Rousseau n'est pas une simple reprise de celui de Platon ou d'Aristote. S'il admire la pratique de l'Antiquité, il n'accepte pas pour autant sa théorie. Aucun enseignement politique qui se contente de dire comment construire un ordre stable ne suffit. Il faut également légitimer l'autorité du gouvernant ; il faut fonder les droits et devoirs des citoyens. La question politique centrale demeure : qu'est-ce que la justice ? Question qui conduit nécessairement à une autre interrogation : qu'est-ce qui est naturel ? De sorte que les fondements de la loi positive, les fondements d'un régime doivent reposer sur la nature de l'homme. Et c'est sur cette question que Rousseau se sépare de ses prédécesseurs de l'Antiquité et qu'il rejoint les fondateurs de la pensée politique moderne. Pour Rousseau, comme pour Hobbes, l'homme n'est pas un animal politique. L'Etat est une construction purement humaine dont l'origine est le besoin de survivre. En tant que tel, l'homme est concevable indépendamment de la société politique, même si celle-ci lui est devenue indispensable.

Si la société civile n'est pas naturelle, il faut donc remonter à un temps antérieur à la société civile, si l'on veut trouver l'homme tel qu'il est naturellement. Si la société civile n'est pas naturelle, il faut nécessairement qu'elle soit conventionnelle. Par conséquent, si l'on veut que les lois de la société civile aient quelque légitimité, ses conventions doivent être fondées sur cette nature originelle. Et l'on retrouve la thématique, rebattue, de *l'état de nature*. D'autres penseurs modernes, nous l'avons vu, qui pensaient comme Rousseau que l'état de société était conventionnel, avaient essayé de faire de même et de fonder le droit politique sur un droit naturel pré-politique. Rousseau nie pourtant qu'aucun n'y soit parvenu. Ils n'ont pas pour lui été assez radicaux dans la manière dont ils ont rejeté le caractère naturel de la société. Dans la peinture qu'ils ont faite de l'homme à l'état de nature, ils ont mis des traits qui ne sont propres qu'à l'homme civil,

c'est-à-dire à l'homme social. Ils ont été, en d'autres termes, finalistes à leur insu dans la mesure où ils ont essayé de saisir l'homme naturel du point de vue de l'homme totalement développé socialement.

Le rejet du caractère naturel de la société humaine, qui fait comprendre à Rousseau la disproportion entre l'homme naturel et l'homme civil, le contraint à une recherche de l'homme originel. C'est toute la méthode suivie par Rousseau dans le célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, qu'on doit étudier avant toute analyse du *Contrat social*. La recherche qu'il entreprend suit deux voies : la première se fait au moyen de ce que nous appellerions aujourd'hui l'anthropologie. L'homme primitif, auparavant méprisé comme imparfait et inférieur, doit maintenant éclairer cette période originelle. Il devient un objet d'étude scientifique. La deuxième voie réside en l'examen intérieur visant à découvrir les mouvements premiers de l'âme humaine.

Dans la mesure où l'homme n'est pas primitivement politique et social, il faut le dépouiller de toutes les qualités qui sont liées à la vie en communauté. La plus importante de ces qualités, c'est la raison. La raison dépend du langage, et le langage implique la vie sociale. Par suite, la définition de l'homme ne peut être qu'il est un animal rationnel. A première vue, il est un animal comme les autres. Il hante les forêts à la recherche de nourriture. Il n'est cependant pas la bête féroce décrite par Hobbes. L'erreur de l'auteur du *Léviathan*, c'est précisément, selon Rousseau, qu'il a attribué à l'homme naturel les désirs sans limites de l'homme politique. Pour Rousseau, tout au contraire, ce premier homme n'a que les plus simples des besoins, des besoins pourrait-on dire animaux. Il est dans l'incapacité de se projeter dans l'avenir. De ce fait, il n'a pas peur de la mort, qu'il ne peut se représenter. Il se contente d'éviter la douleur. L'homme naturel est, de plus, contrairement à la vision de Locke qui le voyait industriel, à l'image de l'homme politique, un être essentiellement oisif, indolent. Il n'a que deux passions fondamentales : le désir de se conserver et une certaine pitié envers les souffrances de ses semblables, qui l'empêche de se montrer brutal. Le « bon sauvage » n'a pas de connotation morale chez Rousseau. Sa bonté se résume en le fait qu'il ne fait pas de mal.

Ainsi considérés, on peut dire que tous les hommes sont égaux par nature. De l'état de nature de l'homme, on ne peut tirer nul droit qu'un homme exerce un pouvoir sur un autre. Le droit du plus fort n'est pas un droit. La famille ne fournit pas non plus une source du droit politique parce que, dans l'état de nature, il n'y a pas de famille. Les relations entre hommes et femmes sont accidentelles, et les mères prennent instinctivement soin de leurs enfants, tous comme les animaux, tant qu'ils ne sont pas indépendants. L'état de nature est donc un état d'égalité et d'indépendance.

Ce qui distingue, néanmoins, l'homme de l'animal, c'est tout d'abord qu'il n'est pas déterminé par ses instincts. Il a la liberté de volonté, c'est-à-dire la liberté de choisir, accepter ou rejeter. Il peut défier la nature. En second lieu, l'homme est perfectible. Il est le seul être, selon Rousseau, qui peut améliorer ses facultés et transmettre ces améliorations à l'espèce tout entière.

L'homme naturel, en résumé, est donc un animal indolent, jouissant de sa propre existence, préoccupé par sa seule conservation et compatissant aux souffrances de ses semblables, enfin libre et perfectible. Son passage à l'état social est le résultat, non de la guerre de tous contre tous, comme chez Hobbes, mais d'accidents imprévisibles, de catastrophes naturelles qui le contraignent à des contacts plus étroits avec les autres hommes. Dans cet état pré-social, il est contraint de développer le langage, et d'entretenir avec femmes et enfants des relations permanentes. S'il n'y a pas encore ni de lois, ni d'Etat, ni donc d'inégalité, les hommes sont devenus dépendants les uns des autres. Il conserve sa liberté, mais il voit les avantages de l'assistance mutuelle.

Cependant, parce que les hommes entrent dorénavant quotidiennement en contact, commence à se développer un sentiment nouveau, la vengeance. Il y a davantage d'occasions de frictions. La pitié naturelle pour les autres hommes s'affaiblit.

Ce ne sont pas cependant ces heurts qui poussent l'homme à sortir définitivement de sa condition naturelle, mais l'institution de la propriété privée. Le fondateur de la société politique et, par suite, celui qui apporta les plus grands maux à l'humanité fut celui qui le premier affirma : « *Cette terre m'appartient* ». Avec l'établissement de la propriété privée, dans le but d'enclorre les cultures, apparut également la prévoyance, c'est-à-dire la faculté de se projeter dans l'avenir. L'agriculteur doit, sans cesse, se préoccuper de ses terres pour augmenter sa récolte ce qui le pousse à désirer de nouvelles terres et donc à accroître son pouvoir.

En outre, l'établissement de la propriété privée est à l'origine de l'inégalité entre les hommes affirme Rousseau. Car des hommes différents ont des talents différents qui permettent à un petit nombre d'augmenter leurs richesses. Comme il n'y a pas de juge pour départager les hommes en cas de conflits sur la propriété des sols, comme il n'y a aucune loi naturelle pour les garantir, un état de guerre s'ensuit nécessairement entre les possédants et les démunis. Le grand changement dans la nature de l'homme est qu'auparavant il vivait pour lui-même alors que dans cet état pré-social il vit pour les autres, il se confronte à l'autre, se compare à l'autre. De là naissent la frustration, la convoitise et, pour finir, la guerre.

C'est à ce moment que, parmi les possédants, c'est-à-dire les riches, apparaît quelqu'un qui, conscient du risque permanent qu'encourt sa propriété, propose de faire un contrat dans le dessein d'instituer la société civile ou politique. L'état de guerre rend cette évolution nécessaire et entraîne l'adhésion des pauvres. Mais c'est une escroquerie, un contrat léonin. Les riches donnent ainsi une apparence de légitimité à leur mainmise sur la propriété et peuvent en jouir en paix. L'inégalité est légalisée et l'oppression des pauvres soutenue par la force publique.

L'homme est naturellement libre et la société civile lui ôte toute liberté. Il est dépendant de la loi et la loi est faite pour les riches.

L'homme, libre par nature, a besoin du Gouvernement pour organiser et régler la vie communautaire dans laquelle il s'est engagé. Mais précisément parce qu'il a développé des passions terribles qui nécessitent un Gouvernement, un Gouvernement juste est difficile. C'est là tout le défi que se lance Rousseau dans le *Contrat civil*, dont on rappellera les mots d'introduction : « *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers...* ».

Le seul fondement légitime de l'obligation, dans l'état de société, ce n'est ni la force, ni l'autorité naturelle du chef de famille, qui fondent, en réalité, les thèses absolutistes. Il se trouve dans la convention passée entre tous les membres du corps qu'il s'agit de constituer en société, et dont chacun contracte « *pour ainsi dire avec lui-même* » dit Rousseau, ne se liant, en définitive, qu'à sa seule volonté. Chaque associé s'aliène totalement et sans réserve avec tous ses droits à la communauté. Ainsi, la condition est égale pour tous et l'égalité naturelle de l'homme est sauvegardée. Chacun

s'engage envers tous. En se donnant à tous, il ne se livre en réalité à personne car chacun acquiert sur tout autre exactement le même droit qu'il lui cède sur soi. Chacun garde donc l'équivalent de ce qu'il perd. L'engagement tire toute son originalité de ce que chaque contractant est lié sans pourtant être « assujetti » à personne, de ce que chacun s'unissant à tous n'obéit « *pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* ». Là était toute la difficulté. L'homme social conserve ainsi sa liberté et son égalité naturelles.

Si tout homme demeure libre, l'obéissance, nécessaire dans une société politique, est pour autant sauvegardée. Rousseau développe ici un concept que Montesquieu n'avait fait qu'entrevoir. Montesquieu affirmait, dans *L'Esprit des lois* que

« *Le peuple dans la démocratie est à certains égards le monarque, à certains autres il en est le sujet. Il ne peut être monarque que par ses suffrages, qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même* ».

Rousseau montre que chaque membre du corps politique est à la fois *citoyen* et *sujet*. Citoyen, « *membre du souverain* », en tant qu'il participe à l'activité du corps politique. Sujet, en tant qu'il obéit aux lois votées par ce corps politique, ce Souverain dont il est membre. Tout cela est couronné par le concept clef du *Contrat social* : la *volonté générale*. La volonté générale n'est en aucun cas l'addition des volontés particulières, ni même la volonté de tous ou du plus grand nombre. Rousseau distingue en fait deux mondes. Le premier, celui pour lequel il a la plus grande défiance, c'est celui de l'intérêt *particulier*, des volontés particulières, des actes particuliers. Le second, celui qu'il promeut, est celui de la *volonté générale*, c'est-à-dire de l'intérêt général, des actes généraux constitués par les lois.

Le peuple en corps, c'est-à-dire, dans la théorie rousseauiste, le *Souverain*, ne saurait vouloir que l'intérêt général. Cet être abstrait, artificiel, n'est pas mu, comme l'homme social, par la petitesse de ses intérêts égoïstes, particuliers. Alors que l'homme lui, est tenté de poursuivre, conformément à son instinct naturel égoïste l'intérêt particulier. Mais l'homme est duel, chez Rousseau. En tant que membre du corps politique, c'est-à-dire en tant que citoyen, il recherche et veut l'intérêt général. La liberté, dénaturée, c'est-à-dire la liberté dans l'état politique, c'est précisément la faculté que possède chaque homme de faire prévaloir sa volonté générale sur sa volonté particulière. Ainsi,

l'obéissance au Souverain, c'est-à-dire au peuple constitué en corps, constitue la véritable liberté. Toute l'originalité de l'œuvre de Rousseau c'est de faire d'un paradoxe le socle de sa théorie : l'obéissance, c'est donc la liberté.

De là un certain nombre de conséquences qui apparaissent, elles aussi, paradoxales.

Ramener à l'obéissance par la force celui qui, dominé par sa volonté particulière, refuse de se soumettre à la volonté générale, c'est simplement, dit Rousseau, « *le forcer à être libre* ». Exiger la soumission de la minorité aux lois votées par la majorité, c'est réaliser la liberté et non la violer.

La liberté est donc sauvegardée dans ce système de contrat social, le seul contrat effectif, qui se substitue au faux contrat originel, imposé en fait par les possédants. Mais qu'en est-il de la conservation de l'égalité ?

On sait que la clause fondamentale du contrat social est la même pour tous. Tous les citoyens s'engagent « *sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits* ». En fait, loin « *de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes et, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit* ».

L'Etat garantit, par ailleurs, la propriété. « *L'Etat à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui dans l'Etat sert de base à tous les droits* ». On voit bien, ici, l'influence de Hobbes. L'Etat ne dépouille pas les hommes de leurs biens, il en assure tout au contraire la légitime possession, la véritable propriété. La propriété n'est plus un simple état de fait, c'est devenu un droit.

Rousseau se méfie, cependant, d'une accumulation de richesse car, si certains ont trop, la liberté est sacrifiée, le possédant pouvant l'acheter au pauvre, qui s'en dépouille. Les conséquences en seraient graves, puisqu'on pourrait en arriver à une dissolution du pacte social. Rousseau est à ce sujet explicite :

*« Voulez-vous donc donner à l'Etat de la consistance, rapprocher les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun... Que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre ».*

On comprend l'expression utilisée par Rousseau : *égalité morale et légitime*. Il ne s'agit pas exactement d'une égalité de fait, impossible, mais pas davantage une égalité de pure forme, « *apparente et illusoire* », qui permettrait de maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation.

Les caractères de la **souveraineté** résultent de l'origine contractuelle et de la définition du Souverain. Le Souverain, c'est le peuple en corps édictant la volonté générale, dont la loi est l'expression. La souveraineté se confond donc avec la volonté générale et ses caractéristiques sont les mêmes que celles de la volonté générale.

La souveraineté se doit d'être *inaliénable, indivisible, infaillible et absolue*.

1°) La souveraineté est tout d'abord *inaliénable*.

Parce que la souveraineté ne peut pas être aliénée, elle ne peut pas être *représentée*. Rousseau se présente ici comme l'anti-Montesquieu. Une volonté ne peut se donner de chaînes pour l'avenir, sous la forme d'un représentant ou d'un député.

« *La volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants ; ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi* ».

Rousseau est partisan du vote direct des lois et a donc en aversion le régime représentatif prôné par Montesquieu.

2°) La souveraineté est *indivisible*.

« *La volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple ou seulement d'une partie* ». Or, on sait que la volonté d'une partie n'est qu'une volonté particulière. Pour Rousseau, diviser la souveraineté, c'est donc la tuer. Rousseau attaque ici encore Montesquieu, qui fait une distinction subtile en reconnaissant la souveraineté une dans son principe, mais en la divisant dans son objet, en puissance législative et en puissance exécutive.

3°) La souveraineté est *infaillible*.

C'est la conséquence naturelle du postulat démocratique, selon lequel le peuple en corps veut toujours et nécessairement le bien de tous.

4°) La souveraineté est *absolue*.



« *Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens* ».

De sorte que Rousseau conçoit un véritable despotisme de la volonté générale, c'est-à-dire pratiquement de la majorité. Mais ici, Rousseau semble partagé entre la rigueur de Hobbes, auquel sa théorie renvoie nécessairement, et l'individualisme libéral de Locke. Il fait cependant une concession au libéralisme. Même s'il affirme la nécessité de la souveraineté absolue, Rousseau réserve, à côté du citoyen et du sujet, double visage de « *l'homme social* », les droits de « *l'homme tout court* ».

Mais Rousseau, pourtant, rend pratiquement illusoire cette concession, parce qu'il affirme que seul le Souverain est juge de ces droits.

On comprend en fait que cette *souveraineté absolue du peuple* constitue l'exact négatif de la *souveraineté absolue monarchique*, par exemple d'un Louis XIV. On saisit aussi toute la dette de Rousseau à Hobbes, en ce qu'il renverse précisément les bases théoriques de l'auteur anglais.

Il convient, après avoir étudié la souveraineté, de préciser quelle est la conception que Rousseau se fait de la **loi**.

Elle n'est pas, elle ne saurait être une expression de volonté tout arbitraire du souverain. La loi a une dimension quasi-mystique chez Rousseau. Elle est le reflet, sur terre, d'un ordre transcendant.

Qu'est-ce qu'une loi ? Il n'y a loi que lorsque la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. « *Toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative* ».

Puisque seul le souverain, c'est-à-dire le peuple, a qualité pour faire la loi, celle-ci ne peut être injuste. Le souverain étant chacun de nous, « *nul n'est injuste envers lui-même* ». De plus, aucun gouvernant ne saurait être au-dessus des lois, puisque tout gouvernant n'est qu'un délégué du souverain.

Un autre problème surgit : qui doit faire la loi. En toute logique, Rousseau répond : le peuple. « *Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur* ». Mais comment le peuple pourra résoudre, en sa multitude, des problèmes quelquefois très techniques ? Existe-t-il un organe politique pour énoncer les volontés du peuple ?

Rousseau prépare, en prévision de ces objections, une parade qui apparaît presque comme un coup de théâtre. Analysons cette citation, un peu longue mais très indicative.

*« De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés (particulières) à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors, des lumières publiques, résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un **Législateur** ».*

Il y a là un appel presque mystique à un mystérieux **Législateur**, être extraordinaire, qui donnera au peuple, à l'origine de la vie politique, son « système de législation », ses lois fondamentales, ce qu'en termes contemporains nous appellerions lois constitutionnelles.

On invoque les figures de Moïse ou de Solon. Il est peut-être plus probable que Rousseau, citoyen de Genève, ait fait appel à Calvin, fondateur de la « Ville-Eglise » protestante de Genève. Les traits que Rousseau prête à son *Législateur* évoque en effet la deuxième grande figure, après Luther, de la Réforme. Le Législateur doit être un être extraordinaire, tant par son génie que par son emploi.

Par son génie :

*« Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune ; qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond... ; qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes ; celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature*

*humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être... ».*

Le Législateur doit aussi se distinguer en ce qu'il ne saurait en aucun cas être le Souverain. Il ne commande pas aux hommes mais seulement aux lois. Il constitue l'Etat mais il ne fait pas partie de l'Etat. Ces lois (constitutionnelles) que le législateur rédige, seul le peuple en corps peut leur donner force exécutoire en les faisant siennes, car le peuple ne peut absolument pas se dépouiller de son droit législatif. En effet, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers et non une volonté particulière, fût-elle celle du législateur. On ne peut jamais s'assurer, affirme Rousseau, qu'une volonté particulière, même celle, donc, du Législateur, *« est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple ».*

Rousseau doit donc résoudre un nouveau paradoxe. On trouve, dit-il, *« à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter une autorité qui n'est rien ».* Rousseau se résout ce dilemme en faisant appel à un subterfuge, le simulacre de l'intervention divine. Tous les grands législateurs, « pères de la nation », ont fait parler les dieux. Y aurait-il une démarche presque cynique, Rousseau réduisant son législateur au rôle de simple imposteur habile au maniement des peuples ? En fait, non. Rousseau se défend d'une telle démarche

*« Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler des Dieux, ni d'être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés, mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. De vains prestiges forment un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable... Tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissante génie qui préside aux établissements durables ».*

Le Législateur, par ailleurs, ne donne pas aux peuples les institutions qu'il veut. Il ne s'agit pas de rédiger des lois bonnes en elles-mêmes, il faut encore examiner si le peuple auquel on les destine « *est propre à les supporter* ».

Rousseau se pose d'ailleurs la question : « *Quel peuple est donc propre à la législation ?* ». Il conclut qu'on trouve « *peu d'Etats bien constitués* », mais que pourtant il est encore un pays capable de législation. « *C'est l'île de Corse* ». La Corse venait de recouvrer sa liberté contre les Génois, et connaissait une très brève période (10 ans) d'indépendance, avant le débarquement des troupes de Louis XV en 1768. Il ne soupçonnait pas que quelques Corses, le lisant, verront en lui l'homme sage qu'il décrivait comme pouvant les aider à conserver leur liberté, et lui proposeront, ce qu'il fit, de rédiger un projet de Constitution. Rousseau pouvait encore moins imaginer le sens que sa phrase prophétique allait prendre, quelques décennies plus tard : « *J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette île étonnera l'Europe* ».

Après avoir développé les concepts de souveraineté, de loi et de volonté générale, et après avoir fait appel à un homme exceptionnel, le Législateur, pour doter l'Etat de lois fondamentales, c'est-à-dire d'une Constitution, Rousseau se doit de décrire les mécanismes de l'Etat et du **Gouvernement**.

Si la loi, de par sa nature, ne peut avoir un objet *particulier* et *individuel*, l'exécution de la loi tombe, elle, sur des objets particuliers et individuels. Exécuter la loi, ce n'est pas autre chose que de « *la réduire en actes particuliers* », ce que, par définition, le Souverain, c'est-à-dire le peuple, ne peut pas faire. Qui donc le fera ? Quels hommes commanderont aux hommes des actes particuliers ? Et comment empêcher que par-là ne s'écroule tout le système du pacte social, fondé sur la primauté et l'excellence du « général » ?

Rousseau résout ce nouveau problème grâce à une nouvelle invention, qu'on a fait prévoir comme étant la seconde grande invention du *Contrat social*, sur la voie de laquelle il a pu être mis par Locke. Il s'agit de sa distinction entre le *Souverain*, le peuple en corps qui vote les lois, et le *Gouvernement*, groupe d'hommes particuliers qui les exécutent. Cette distinction fonde une classification des *formes de Gouvernement* tout à fait différente de celles qu'on a rencontrées jusqu'à présent.

Rousseau, à propos du *Gouvernement*, affirme « *Tâchons de fixer le sens précis de ce mot, qui n'a pas encore été fort bien expliqué* ».

Le Souverain *veut*. Il est la volonté (générale) qui détermine l'acte (général). Le Gouvernement *agit*. Il exécute, par des actes particuliers, l'acte général. Il est, et n'est que la force au service de la volonté. Tous ceux, affirme Rousseau, qui ont confondu pour le plus grand profit des Rois absolus, le Gouvernement avec le Souverain n'ont rien compris à la science politique. Le Gouvernement n'est que « *le ministre du souverain* », il n'est qu'un « *corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique* ». « *Les membres de ce corps s'appellent magistrats ou rois, c'est-à-dire gouverneurs, et le corps entier porte le nom de Prince* ».

Entre le peuple d'une part et ces gouverneurs ou rois d'autre part, il n'existe aucun contrat, il ne pourrait d'ailleurs pas en exister, puisqu'il n'y a qu'un seul contrat dans l'Etat : celui qui a fondé la société et créé le Souverain. Nul contrat ou pacte de soumission n'est concevable après le contrat de société. Il serait en effet absurde et contradictoire que le peuple, souverain, se donnât un supérieur. L'acte par lequel le peuple institue un Gouvernement « *n'est point un contrat* », par lequel il se soumettrait à des chefs, « *mais une loi* ».

« *Les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers, il peut les établir et les destituer quand il lui plaît, il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir* ».

Rousseau va ensuite affronter une autre thématique, classique, celle des **formes de gouvernement**.

Il reproduit, en apparence, la distinction classique entre la *démocratie*, *l'aristocratie* et la *monarchie*, toutes formes de gouvernement qui sont, à ces yeux, *légitimes*. Cette distinction est, en réalité, radicalement différente de la distinction classique. Il y a une divergence radicale parce que, précisément, Rousseau distingue Souverain et Gouvernement.

N'est légitimement constitué, à ses yeux, que l'Etat où le peuple en corps, souverain, *exerce directement la puissance législative*. Ceci étant posé, Rousseau ajoute qu'est légitime, pour Rousseau, tout Gouvernement, *au sens étroit de pouvoir exécutif*, qui ne prétend pas usurper sur le Souverain, mais n'en est que le ministre, le commis.

Les formes légitimes de gouvernement, au sens étroit donné à ce terme par Rousseau, se classent alors uniquement d'après le nombre de membres qui constituent le corps intermédiaire chargé d'exécuter les lois.

La *Démocratie* désigne donc la forme de gouvernement où le peuple en corps non seulement vote les lois, mais encore décide les mesures particulières requises pour leur exécution. « *Le pouvoir exécutif est joint au législatif* », affirme-t-il. Il y a en fait, dans cette conception, confusion des pouvoirs, Gouvernement direct intégral, où le plus grand nombre fait tout, à la fois les lois, actes généraux, et les actes particuliers d'application. Et ici, on pourrait être très étonné, car Rousseau affirme qu'il s'agit, en réalité, d'un mauvais Gouvernement, « *parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas* », c'est-à-dire que Souverain et Gouvernement ou « Prince » sont la même personne publique. Or, affirme Rousseau, « *Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers* ». On peut maintenant expliquer ces phrases de Rousseau, souvent incomprises et citées pour accabler l'auteur du *Contrat social* : « *A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais* ». Ou encore : « *S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes* ». Entendons, par si parfait, qui demande trop aux hommes.

L'*Aristocratie*, c'est le Gouvernement confié à un petit nombre. Elle est soit naturelle (dans les premières sociétés, c'étaient les chefs de famille qui réglaient les affaires publiques), soit élective, soit héréditaire. L'héréditaire est le pire des gouvernements, l'élective le meilleur.

Dans la *Monarchie*, le Prince y est non un corps, mais un homme réel. Parce que l'unité morale et l'unité physique coïncident, cette forme de gouvernement est celle qui a le plus de vigueur. Rousseau va-t-il, nouveau paradoxe, se dévoiler monarchiste ? Evidemment, non :

« *Mais, s'il n'y a point de Gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire et diminue plus aisément les autres ; tout marche au même but, il est vrai, mais ce but n'est point celui de la félicité publique ; et la force même de l'administration touche sans cesse au préjudice de l'Etat* ».

Ces phrases annoncent la diatribe antimonarchique de Rousseau, véritable républicain qui abhorre plus que tout la monarchie héréditaire, absolue, celle défendue par un Bossuet. Y aurait-il contradiction, puisque Rousseau affirmait que la Monarchie, tout comme l'Aristocratie ou la Démocratie était une forme *légitime* de gouvernement ? En réalité, non, car ce que Rousseau stigmatise, c'est la monarchie absolue, celle qui postule une prétendue identité nécessaire entre l'intérêt privé du monarque et l'intérêt public.

Dernière question, y a-t-il donc un Gouvernement qui soit, par essence, bon ? Rousseau ne conclut pas en cette matière. Il affirme que cette question n'a pas de réponse, elle est proprement insoluble, indéterminée, « *ou si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples* ».

Par ailleurs, si bon que puisse être le Gouvernement, il reste entaché d'un vice qui tient à son essence même.

*« Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté ».*

Le Gouvernement est, on l'a dit, un corps intermédiaire entre le Souverain et les sujets. Un *corps*, c'est-à-dire un groupe d'hommes restreint à l'intérieur du grand corps politique, une microsociété. Un *corps*, avec son « moi *particulier* », dit Rousseau, en face du *moi* commun, ses intérêts de corps, son esprit de corps, sa force propre. Un *corps* qui, comme toute société partielle, a naturellement tendance à accroître sa force propre, c'est-à-dire à usurper la souveraineté. Rousseau dénonce là « *le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme* ».

Comment réagir contre ce péril naturel ?

Tout d'abord par des assemblées fréquentes de tous les citoyens. A l'instant où l'assemblée est ouverte, tout pouvoir du Gouvernement cesse, « *parce que là où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant* ». La puissance exécutive est donc suspendue.

Il y a aussi des moyens exceptionnels. Contre une crise grave, la République romaine avait la *dictature*, qui suspendait provisoirement la souveraineté pour la sauver

durablement. Après Machiavel, Rousseau fait, étonnamment, l'éloge de la dictature. Rousseau fait une nouvelle fois appel, en marge du pacte social et de la souveraineté, à un individu exceptionnel pour résorber une crise exceptionnelle.

L'influence du *Contrat social* a été énorme, en son temps. On sait pourtant que, dans sa terminologie spéciale, « *le Gouvernement démocratique* » est impraticable. Mais, à défaut même de cette forme, qu'il réserve à un « *peuple de dieux* », le fonctionnement de tout Gouvernement jugé par lui légitime ne soulève-t-il pas d'insurmontables objections pratiques ? Comment, dans un grand Etat, réunir fréquemment le peuple en corps pour raffermir le Souverain contre l'effort continu de l'exécutif ? Ces objections n'ont bien sûr pas échappé à Rousseau.

« *Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la cité n'est très petite* ».

Il pense au fond et avait d'abord écrit que l'Etat devrait se borner « *à une seule ville tout au plus* », quitte aux petites cités à se confédérer pour pouvoir subsister en face de grands Etats. Il va préciser sa pensée dans une lettre adressée, en 1767, à Mirabeau :

« *En un mot je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait* ».

Cette phrase confirme une observation d'un analyste de la pensée rousseauiste (Gierke), selon lequel Rousseau aurait élaboré son *Contrat social* « en prenant pour cadre les idées démocratiques de ses devanciers sur la liberté et l'égalité, et en remplissant ce cadre avec le contenu absolutiste du contrat de Hobbes ». Rousseau aurait-il alors écrit le *Contrat social* en vain ? Alors, l'implacable logique matérialiste de Hobbes et son absolutisme triompheraient-elles sur les ruines de la volonté générale ?

Qu'importe, après tout, les doutes mêmes de l'auteur, si son œuvre, détachée de lui, a emporté l'adhésion des esprits. Ce qui est certain, c'est qu'en 1789, soit directement, soit indirectement à travers maints écrivains secondaires qui se sont nourris de l'œuvre de Rousseau, les idées maîtresses du *Contrat* avaient pénétré la masse des esprits cultivés.



Ces idées maîtresses étaient celles de l'unité de l'Etat, le Tout social, sur la souveraineté du peuple et sur la loi expression de la volonté générale. Ces idées devaient triompher après 1792 avec la Convention girondine, puis montagnarde, à travers la personne de Robespierre, sans oublier la Constitution jamais appliquée de 1793, texte sacré de la démocratie jacobine, qui nourrit encore la mythique démocratique.

## Deuxième Partie : la politique du présent

La préoccupation majeure des auteurs politiques, jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, était relative à la question institutionnelle : qui doit gouverner et comment s'ordonneront les pouvoirs ? On l'a dit dans l'introduction de ce cours, la politique du réel a servi à fixer le cadre du débat politique, mais n'a pas alimenté son contenu. Ce que s'efforceront en revanche de faire les grandes idéologies du XIX<sup>e</sup> siècle, le libéralisme (sous ces deux angles, politique et économique) et le socialisme.

Si j'ai choisi d'intituler cette partie du cours la politique du *présent*, c'est que le cadre idéologique dans lequel évoluent toutes les sociétés politiques contemporaines a été conceptualisé dans ses grandes lignes au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il n'y a pas, à proprement parler, d'innovations théoriques, on ne pourrait au mieux parler que d'aménagements.

Nous étudierons rapidement le libéralisme, dans sa composante politique, pour aborder ensuite le socialisme, à travers notamment la pensée politique marxiste.

### **Chapitre I<sup>er</sup> : Le libéralisme politique.**

Deux auteurs français illustrent la pensée du libéralisme politique : Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville.

#### §1 Benjamin Constant ou l'individualisme libéral.

Dans son cours de politique constitutionnelle, Benjamin Constant donne en termes limpides la définition de sa pensée dans le passage suivant :

*« J'ai défendu quarante ans le même principe : liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique ; et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. Le despotisme n'a aucun droit ».*

La clef interprétative de l'œuvre de Constant tient dans deux termes contenus dans cette citation, ou plus exactement dans l'opposition entre deux notions que l'on trouve dans ce texte : la liberté et l'individualité d'une part, opposées à l'autorité qui gouverne d'autre part.

Dans toute l'œuvre de Constant, la liberté-individualité est le fondement du droit de résistance à un double mal identifié : le César despotique à la Bonaparte, et les masses intolérantes au nom de la majorité de style jacobin.

Mais ce défenseur intransigeant de la liberté se heurtait à un obstacle majeur, devenu définitif : la souveraineté du peuple. C'est pourquoi Constant développe une pensée destinée à contenir cette souveraineté, en la limitant.

### **A. Les limites de la souveraineté du peuple.**

Benjamin Constant admet que le souverain soit l'universalité des citoyens et que nul individu ni corps ne puisse s'annexer la souveraineté si cette dernière ne lui a pas été régulièrement déléguée par le suffrage des citoyens. Mais il se hâte de révéler sa véritable préoccupation, c'est-à-dire les limites à apporter à la souveraineté populaire. Selon Constant, nulle autorité ne doit être illimitée, ni celle du Roi, ni même celle de la Loi. Il est tentant d'accepter l'idée rousseauiste que la volonté générale exprimée dans la loi peut tout, mais c'est une tentation très dangereuse. Y céder revient à donner aux représentants du peuple s'affirmant comme interprètes de la volonté supérieure qui les a délégués, toute facilité de faire parler la volonté nationale dans le sens conforme à leurs passions ou à leurs intérêts particuliers.

Pour Constant, la souveraineté populaire doit s'arrêter là où commence la liberté individuelle. Mais où commence-t-elle ? Constant affirme qu'

*« Il existe toute une partie de la vie humaine qui échappe de droit à la compétence sociale ».*

La liberté individuelle, la sûreté, la liberté de conscience, la liberté des cultes, la liberté d'opinion et de presse, la libre jouissance de la propriété privée sont des droits sacrés qu'aucun pouvoir ne peut légitimement violer, pas même celui de la souveraineté populaire.

Pour l'individualiste libéral qu'est Benjamin Constant, c'est le pouvoir en soi qui représente un danger dès qu'il dépasse un certain degré de force. En deçà d'un certain quantum, le pouvoir est utile, nécessaire. Au-delà, il est un mal.

### **B. La monarchie parlementaire.**

Les sources principales du libéralisme de Constant sont Montesquieu, l'esprit des déclarations des droits de 1789, la Constitution de 1791, ainsi que les institutions de l'Angleterre qui avait battu Napoléon.

Or, toutes ces sources conseillaient le choix de la forme monarchique de gouvernement, mais une monarchie de type parlementaire. Ainsi, Constant a été amené à broser le portrait type du monarque parlementaire. Il va perfectionner Montesquieu. Il distingue un pouvoir royal, qu'il appelle *pouvoir neutre*, et un pouvoir proprement exécutif, actif, qui appartient aux ministres. Pourquoi Constant distingue-t-il ce pouvoir royal ? Parce qu'il considère qu'il s'agit d'une modalité inédite de la séparation des pouvoirs la plus favorable à la liberté. Ce pouvoir royal est un pouvoir neutre en ce sens qu'il est moins un pouvoir proprement dit qu'une faculté d'arbitrage suprême entre les pouvoirs actifs. Le Roi seul peut exercer ce pouvoir neutre car il est au-dessus des autres pouvoirs et il a toujours intérêt au maintien de l'équilibre politique. N'étant pas un simple particulier, il peut donc se placer au-dessus de la mêlée de sorte qu'il peut constituer, selon les mots de Constant, « *une sphère inviolable de sécurité, de majesté, d'impartialité* ».

Le Roi parlementaire doit être irresponsable car il est un être à part, quasi-sacré, unique dans l'Etat. La monarchie doit être parlementaire et dans son système les ministres sont responsables : il y a deux chambres, une chambre haute qui représente la durée et est donc héréditaire, une chambre basse, élue, représentant l'opinion, mais qui doit être censitaire. Constant refuse en effet le suffrage universel car il a une conception très exigeante du citoyen. Il doit être un homme capable d'exercer des droits politiques. Or, cette capacité suppose l'indépendance et seule la propriété, en particulier foncière, confère cette indépendance.

Chez Constant, la démocratie passe après la liberté, menacée tant par les masses jacobines que par la tentation césarienne. C'est aussi contre la tyrannie jacobine que

Constant préconise une forte décentralisation administrative, de façon à favoriser les libertés locales.

## §2 Alexis de Tocqueville ou le libéralisme démocratique.

Comme *L'esprit des Lois*, *La Démocratie en Amérique* est une tentative de sociologie comparée. A propos de l'Amérique, qui n'est souvent pour lui qu'un prétexte, Tocqueville a élaboré un esprit des sociétés modernes, comparées aux sociétés anciennes.

Tocqueville part d'un postulat : les sociétés modernes sont démocratiques, contrairement aux sociétés anciennes qui étaient, elles, aristocratiques. Constatant que la caractéristique de la démocratie est l'égalité, il y a dans les sociétés démocratiques une tendance générale au nivellement, bien plus qu'à la liberté. C'est pourquoi la démocratie livrée à elle-même est susceptible de mener au despotisme.

Or, Tocqueville, en tant que moraliste chrétien, a une véritable passion de la liberté. Le problème posé est donc le suivant : comment sauver la liberté à l'intérieur de la démocratie ? Il tire sa solution d'en exemple encourageant, le précédent américain.

On s'épuiserait en vain à lutter contre la démocratie et Tocqueville le démontre dans l'introduction de *La Démocratie en Amérique*. En France, les Rois se sont livrés à un travail obstiné de nivellement pour tout égaliser au-dessous du trône. Le développement graduel de l'égalité est un fait universel, durable car il n'y a pas de passion humaine plus puissante que celle de l'égalité.

Le malheur, c'est que, sauf en Amérique, la démocratie n'est pas encore guidée vers un fonctionnement paisible dont elle est susceptible. Pour la rendre plus profitable aux hommes que nuisible, il faut donc entreprendre un travail scientifique qui consiste à édifier la science politique nouvelle que requiert une société nouvelle. Tocqueville va édifier cette science politique autour de la notion de liberté.

Par liberté, Tocqueville entend le « *pouvoir moral de chaque personne humaine sur sa propre destinée* », autrement dit son libre-arbitre, sa faculté de choix moral, son droit et devoir de se prendre en charge.

Il s'agit d'abord d'une liberté morale, et la liberté politique tire tout son prix du fait qu'elle est le reflet de cette liberté morale, en même temps que la condition nécessaire de celle-ci. En d'autres termes, il pense que les institutions politiques ne sont que des moyens plus ou moins parfaits de satisfaire la liberté morale de l'individu.

Si l'individualisme, au sens que Tocqueville donne à ce mot, lui paraît si grave, c'est que ce repliement mesquin de l'individu sur lui-même entraîne une baisse de la qualité humaine par l'application par l'homme de ses responsabilités au profit du pouvoir. Cette sorte d'individualisme vide le citoyen du civisme, en fait un sujet soumis au bon plaisir d'un quelconque pouvoir commis.

De même, si Tocqueville déteste si violemment la centralisation administrative à laquelle il attribue le masque moderne du despotisme des gouvernants, c'est qu'il aperçoit, au terme d'un processus centralisateur, une asphyxie mortelle de la liberté en tant qu'exercice du libre arbitre humain.

De la liberté politique, Tocqueville attend, dans le cadre de l'inévitable démocratie, un bienfait double : il attend tout d'abord une modération au pouvoir souverain, ensuite une participation des gouvernés à l'action collective.

#### 1) *La modération du pouvoir souverain.*

Ce que l'on doit exiger, au nom de la liberté, c'est que le souverain pouvoir trouve un minimum d'obstacles susceptibles de ralentir sa marche et de se modérer.

Quels sont ces obstacles ? C'est tout d'abord et essentiellement *l'amour et le respect de la loi*, chez les gouvernants comme chez les gouvernés. La permanence et la stabilité de la loi freinent les ardeurs de la souveraineté.

Il y a ensuite *l'idée des droits*, surtout des droits individuels.

Mais Tocqueville pense surtout, comme frein au pouvoir souverain, au *pouvoir judiciaire*, qui se doit d'être un pouvoir libre, parce que pouvoir judiciaire et presse libre viennent au secours de l'individu contre le pouvoir démocratique. En effet, l'esprit judiciaire est nourri de l'idée des droits et du respect de la loi. Par ailleurs, le corps des juristes, par leur nature secrètement aristocratique secrètent une forme de contrepoids à la démocratie, d'autant plus qu'ils sont acceptés par elle.

Le dernier remède que Tocqueville préconise c'est, comme chez Constant, un développement des libertés locales et des associations libres des citoyens. Elles

permettent en effet dans ces sociétés démocratiques de reconstituer artificiellement les corps intermédiaires inhérents à la nature de la société aristocratique.

2) *La participation des gouvernés à l'action collective.*

Tocqueville attend cette participation des mêmes associations et des mêmes libertés locales, car c'est par elles que les américains ont pu combattre l'individualisme au sens tocquevillien du terme et l'ont vaincu.

Les libertés locales forcent les citoyens à s'entraider, les ramènent à leur dépendance réciproque. Elles reconstituent artificiellement les sentiments de réciprocité, de dévouement que produisaient tout naturellement les âges aristocratiques. Les institutions communales, surtout, sont les écoles primaires de la liberté, car elles mettent celle-ci à la portée du peuple, elles l'habituent à s'en servir.

Les associations secouent, elles, cette apathie qui naît de l'individualisme et font naître et entretiennent une action réciproque des hommes.

Tout ce que Tocqueville a voulu démontrer en fondant une science politique nouvelle adéquate à la société nouvelle, c'est que, pour pallier les risques énormes que l'égalité fait courir à l'individu, il est possible d'établir une certaine espèce de gouvernement libre.

Les dernières lignes de *La Démocratie en Amérique* disent avec une noblesse grave ce qu'il en est :

*« Les Nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères ».*

Avec *La Démocratie en Amérique*, le débat relatif à la conciliation entre l'idée libérale et l'idée démocratique a trouvé en France son couronnement. Avec Tocqueville, la révolution est comprise, elle n'est pas trahie. Il n'empêche que si Tocqueville comprenait bien la Révolution, il n'était pas vraiment du parti de la Révolution et il ne relevait pas de son idéologie. Il a justifié, accepté la Révolution en tournant les positions fondamentales de celle-ci.

## **Chapitre II : Le socialisme.**

La question du contenu de la politique n'aura jamais été si féconde en réflexion que dans la pensée socialiste du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le débat, à l'intérieur de ce qui se revendiquaient révolutionnaires à été très vif. Il a partagé, schématiquement, deux courants de pensée : le socialisme utopique et le socialisme (dit) scientifique ou marxisme. C'est le marxisme qui a historiquement triomphé, même si certains hérauts du socialisme utopique (Fourrier, Proudhon par exemple), ont inspiré, dans leurs écrits nombre de réformes sociales comme le mutualisme. C'est pourquoi nous concentrerons notre analyse (également par faute de temps) à ce seul courant.

### §1 Les sources du marxisme.

#### **A. L'hégélianisme.**

Le marxisme a tout d'abord été influencé par l'œuvre de Hegel, pour lequel chaque institution, chaque période historique est une étape transitoire dans le développement sans fin de la société humaine, allant de l'inférieur au supérieur. Lorsqu'elle est devenue caduque et injustifiée, chaque institution doit faire place à une institution supérieure, qui connaîtra à son tour le cycle de la décadence et de la mort, pour être également supplantée par une autre institution.

Ainsi, la théocratie a été supplantée par la monarchie, elle-même dépassée par la démocratie. Ainsi, dira Marx, l'aristocratie a été supplantée par la bourgeoisie, appelée à son tour à disparaître devant le prolétariat.

La clef du progrès, pour Hegel comme pour Marx, c'est la dialectique : la mort est génératrice, tout être contient en lui-même son germe de survie, son germe de ruine et son germe de dépassement.

La dialectique sera donc l'étude des contradictions qui engendrent l'Histoire. Car l'Histoire de l'Humanité n'est rien d'autre que le déroulement de la vie selon le plan le plus large.



Comme elle, elle est une suite logique de forces qui se combattent pour en faire surgir de plus grandes. Dès lors, la dialectique est une discussion non plus d'idées, comme dans la philosophie classique, mais de forces évoluant à travers le temps.

Tout le marxisme consistera d'ailleurs à écrire et à décrire la dialectique du régime capitaliste.

Mais alors, s'il est vrai que l'Histoire est l'incarnation de la raison dans le réel, la logique des forces implique aussi la mise en œuvre de mécanismes également rationnels.

Quels sont ces mécanismes ?

Pour y répondre, il faut marier les deux termes centraux de la pensée hégélienne.

- D'une part, les trois âges de l'évolution vitale (naissance, développement, déclin) ;
- D'autre part, l'ascension de l'Humanité qui fait que le tombeau d'une institution n'est que le berceau d'une institution plus grande.

Il apparaît alors que toute existence, toute idée, toute institution suivent une démarche en trois étapes selon la fameuse triade : thèse, antithèse, synthèse ou plus exactement : affirmation, négation, négation de la négation.

Toute existence, toute idée, toute institution, commencent par s'affirmer. C'est la naissance, la thèse.

Mais lorsqu'elle grandit et s'impose, cette institution suscite une opposition, elle secrète son contraire, ses antithèses.

Et de la lutte ainsi provoquée surgit une institution plus élevée, qui réconcilie les contraires, une plus haute synthèse.

Sans antithèse donc, l'Histoire s'arrêterait. Mais sans la synthèse, la lutte serait perpétuelle, car le grand mérite de cette dernière, c'est d'assurer, de dépasser en conservant (partiellement) ce que la thèse affirmait et ce que l'antithèse niait.

Ainsi, la monarchie cède à la Révolution, qui se combine avec les vestiges de la première pour donner naissance à l'Empire. Ainsi, pour Marx et Engels, le régime des communautés primitives, la thèse, le cède à la propriété privée qui suscite la lutte des classes, l'antithèse. Ainsi surgira le communisme qui, tout en sauvegardant le progrès matériel, conquis par le capitalisme, réunira l'Humanité dans une société sans classe, ce qui forme la synthèse.

Outre cette dialectique, Hegel apporte autre chose à Marx. En effet, la dialectique est très profondément une philosophie de puissance. Elle stimule la pensée, elle entraîne à l'acte, car elle donne l'impression de tout pouvoir démontrer. Elle met l'Histoire à la disposition de l'homme, puisqu'elle y voit une série de forces et de contre-forces.

Mais, arrivée à ce point, cette philosophie de la puissance conduit tout droit à la glorification de la lutte. Hegel fait ainsi une véritable apologie de la guerre

*« Dans la paix, les hommes tombent dans le marasme, dans la sclérose ; pour affirmer son individualité, l'Etat doit engendrer un ennemi, les peuples sortent renforcés des guerres ».*

Dès lors, il n'est pas surprenant que, transposée sur le plan social, cette même démarche de la pensée ait abouti à la lutte des classes, à la Révolution violente.

Cependant, alors que la dialectique menait Hegel au conservatisme et à un peuple élu, incarné dans l'Etat prussien, elle a amené Marx au communisme qui substituera à la notion de peuple élu le concept de classe élue, le prolétariat.

La raison de cette opposition est que Marx, strictement fidèle à la méthode hégélienne, s'opposait diamétralement à Hegel sur le fond de sa pensée.

Partant des mêmes prémisses, Marx se fait matérialiste. Comment expliquer ce renversement ?

Hegel est idéaliste, car pour lui l'Histoire et l'Idée se confondaient. Le développement de l'une n'est que l'épanouissement de l'autre. Dans son système, l'Idée, expression de la divinité, existerait de toute éternité comme l'âme du monde, comme thèse donc, qui se dessaisirait, qui s'aliénerait à un moment donné pour s'incarner dans la nature, l'antithèse, et qui se retrouverait enfin dans la conscience de l'homme, spontanée d'abord, réfléchie ensuite, et serait alors le stade de la synthèse.

Donc, pour Hegel, c'est l'Humanité pensante qui, dans la troisième étape, fait l'Histoire.

Pour Marx au contraire, ce ne sont pas les Idées qui font l'Histoire, mais les forces matérielles. L'Idée n'est que le monde matériel transposé, traduit dans le cerveau humain. Ce retournement de la pensée de Hegel par Marx s'est fait en deux temps.

- Dans un premier temps, un autre philosophe allemand, Feuerbach, a débarrassé la philosophie de Hegel de sa pensée idéaliste. De panthéiste, il l'a faite athée.

- Dans un deuxième temps, Marx a élargi le naturalisme de Feuerbach en un matérialisme philosophique d'abord, historique ensuite.

### ***B. Le matérialisme philosophique.***

Dans son ouvrage intitulé *Essence du christianisme*, Feuerbach assure que ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, l'idée, la religion, mais que c'est au contraire l'homme qui a créé tout cela, en projetant dans un ciel idéal ce qu'il porte de meilleur en lui : l'idée du juste, du beau, du bien. Pour Feuerbach, Dieu est l'image idéalisée de l'homme lui-même, Dieu est mensonge.

Dès lors, l'homme religieux apparaît comme un être dépersonnalisé ; il ne s'appartient plus, il s'est aliéné à un autre, en ce Dieu oppressif de la pensée humaine.

Telle est donc la découverte de Feuerbach, doctrine de l'aliénation religieuse.

Marx et Engels vont l'adopter, la compléter, l'élargir et l'expliquer.

Ils l'adoptent non seulement parce qu'elle s'accorde avec leur athéisme résolu, mais encore parce qu'elle leur apporte sur le plan théorique ce qu'ils recherchaient.

L'idée de Feuerbach leur apporte un nouvel humanisme, un concept qui ferait tout reposer sur le règne de l'homme. Or le marxisme ne voulait autre chose que de se présenter comme un humanisme réaliste.

La première condition pour le réaliser était de libérer l'homme de l'aliénation spirituelle, de cette religion qui, selon le mot fameux n'est que « *l'opium du peuple* ».

Mais, à partir de là, Marx et Engels dépassent Feuerbach, en achevant de renverser Hegel.

Feuerbach, en effet, est resté cantonné dans le naturalisme. Marx et Engels vont y substituer un matérialisme nouveau, dialectique et évolutionniste.

Que faut-il entendre par ce matérialisme dialectique et évolutionniste ?

Essentiellement ceci : que la dialectique de Hegel située par son auteur sur le plan des Idées doit être transposée sur le plan de l'évolution des êtres et des espèces. L'univers entier apparaît alors comme une matière en éternel devenir, une immense génération spontanée qui n'est pas pacifique mais résulte bien plutôt d'un travail interne de mort et de renaissance, d'antithèse et de synthèse, de lutte d'espèces et de sélections progressives dont l'homme et la conscience émergent peu à peu.

C'est dans de telles perspectives que le communisme s'insère dans l'Histoire du monde.

Mais on se peut se poser la question suivante : d'où vient cette force mystérieuse qui est auto-génératrice de l'univers ? Le marxisme résout cette question en identifiant cette force à la matière elle-même, ce en quoi il est matérialiste.

Mais l'utilisation des théories de Feuerbach par le marxisme ne s'arrête pas là. Leur humanisme réaliste ne pouvait s'arrêter à une représentation purement idéologique de l'homme et du monde. Ce qu'ils veulent élaborer c'est un être social incarné dans le temps. Donc le sentiment religieux décrit par Feuerbach, qui aliène l'homme, ils en font un produit social, lié à une forme déterminée de société. En conséquence, pour abolir ce sentiment, il faut d'abord détruire cette société, et Marx et Engels passent de la critique religieuse à la critique sociale, au matérialisme philosophique, au matérialisme économique.

### **C. Le matérialisme historique.**

Il est tout à la fois une vision économique de l'Histoire et une vue historique de l'économie.

C'est d'abord une vision économique de l'Histoire car il exprime la volonté d'expliquer l'Histoire par des facteurs matériels. Le matérialisme historique est donc, dans son principe même, un déterminisme économique.

Marx reverse totalement les vues de Hegel qui voyait dans l'Histoire l'incarnation de l'Idée, reflet elle-même d'une divinité panthéiste.

A la place de l'idée, il met des faits matériels, à la place des héros, il pense que ce sont les masses laborieuses qui font l'Histoire.

*« L'anatomie de la société est à chercher dans l'économie politique ».*

De là dérive la comparaison fameuse de la société à un édifice dont l'infrastructure est représentée par les forces économiques, la superstructure correspondant, elle, aux idées, aux mœurs, aux institutions politiques, juridiques et religieuses.

Donc à telle économie correspondent telles idées, telles mœurs, tels régimes.

Il en résulte que la société serait en harmonie quand il y aurait un parallèle entre les modes de production, c'est-à-dire l'infrastructure, et le mode d'appropriation des biens, la superstructure (en tant qu'institution juridique).

Ainsi en était-il au Moyen Age, lorsque à la production artisanale répondait la propriété privée. En revanche, la société serait en crise quand il y aurait désaccord entre le mode de production et le mode de propriété. Ainsi en est-il de la société contemporaine, où la production est devenue collective, avec la concentration du travail dans les usines, tandis que la propriété est restée privée, c'est-à-dire est restée au stade artisanal.

Au communisme il appartient de restaurer l'harmonie en alignant la propriété sur la production collective.

Le matérialisme historique est aussi une vue historique de l'économie, car Marx et Engels disent qu'il ne suffit pas d'affirmer que ce sont les rapports économiques qui déterminent la civilisation, il faut encore expliquer comment ces rapports évoluent. Dans la perspective marxiste, il est évident que ces rapports ne peuvent évoluer que selon la dialectique des forces, suivant la lutte perpétuelle des puissants et des faibles.

*« Pour qu'une classe soit par excellence la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement ».*

C'est la logique de l'antithèse : il n'y a pas de libération sans oppression préalable. Cette oppression ne peut être qu'économique, en fonction de la vision matérialiste de l'Histoire dans le marxisme.

Marx et Engels sont ainsi conduits à schématiser toute l'histoire humaine en une série de *lutte des classes*, lesquelles n'étant que le produit des rapports économiques de leur époque.

On peut déterminer, dans l'étude des sources du marxisme, trois idées force.

- 1) La méthode marxiste est une méthode dialectique, fondée sur l'observation des faits.
- 2) Par ailleurs, Marx n'est pas pour autant un fataliste. Quand il affirme que l'infrastructure commande à la superstructure, cela n'implique pas que cette

dernière soit passive, ni que la réflexion philosophique soit seulement une constatation, une énonciation de faits. L'action volontaire des hommes n'est pas superflue. Le marxisme est donc une méthode dialectique qui admet que la lutte doit normalement déboucher sur une action, sur une révolution.

3) Enfin, le marxisme est une méthode concrète qui vise l'homme tel qu'il est.

## §2 Le contenu du marxisme.

### **A. Le matérialisme dialectique, une certaine conception de l'Homme.**

Pour Marx, l'individu peut penser, agir, avoir une conscience individuelle, mais en réalité sa façon d'être n'est pas prédéterminée par des dispositions personnelles. Ce qui le détermine, c'est sa position sociale, d'ouvrier ou de bourgeois.

Marx prétend tout expliquer par les conditions matérielles. L'Histoire de l'Homme, c'est l'Histoire de l'individu mené par les forces matérielles qui se reflètent dans l'esprit. Ces forces sont essentiellement les forces économiques et elles vont commander le matérialisme historique, qui va lui-même déboucher sur *la lutte des classes*.

### **B. Le matérialisme historique, une certaine conception de la société.**

Le manifeste du Parti communiste commence ainsi :

*« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes ».*

Les luttes de classes ont donc toujours existé. Cela s'explique par le fait que la société repose essentiellement sur une aliénation, que la classe au pouvoir a arraché aux autres classes une part de leur travail, pour le convertir en instrument de puissance à son profit.

L'homme réagit sur la nature en la bouleversant par ses techniques. Or, les techniques vont imposer des rapports économiques entre les hommes, les détenteurs des techniques et des moyens de production imposant toujours leur supériorité aux non-détenteurs, exploitant ces derniers. Donc, il y a toujours eu dans l'histoire une classe

exploitante, détentrice des moyens de production, et une ou des classes exploitées, les non-détenteurs. C'est pourquoi, dans la perspective dialectique de l'histoire, *la lutte des classes* a toujours provoqué la destruction et la fusion des classes, le changement dans le pouvoir politique.

Marx s'étend essentiellement sur l'époque contemporaine, sur l'époque bourgeoise, c'est-à-dire sur la prise du pouvoir par la bourgeoisie. La classe bourgeoise a été formidablement révolutionnaire. Elle a renversé l'exploitation voilée par les illusions politiques ou religieuses, comme sous les régimes médiévaux ou monarchiques. Elle y a substitué, cependant, une exploitation directe, ouverte, brutale, qui est celle engendrée, par « *l'impitoyable liberté du commerce* ».

Et cela parce que le développement de son instrument de production, c'est-à-dire la transformation de manufactures en usines, a entraîné une sa victoire politique sur les autres classes sociales. Elle a éliminé physiquement l'aristocratie en France pendant la Révolution, elle l'a éliminé en l'absorbant en Grande Bretagne, avec la révolution industrielle.

La bourgeoisie a ainsi transformé l'économie, mais aussi les croyances littéraires, politiques et juridiques. Non seulement elle a conquis le pouvoir politique, mais elle a, de surcroît, brisé l'Etat national par l'exploitation du marché mondial, en donnant un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays.

Mais qu'est-ce que la bourgeoisie ? C'est pour Marx l'ensemble des hommes qui détiennent les leviers économiques et qui profitent de l'aliénation prolétarienne, qui profitent de la plus-value fournie par le travail des ouvriers.

Qu'est-ce que la plus-value ? Marx distingue deux choses dans le travail :

- le travail-action qui est la force de travail vendue par l'ouvrier payée par le patron ;
- le travail-résultat, c'est-à-dire le produit du travail effectué par l'ouvrier et vendu par le patron sur le marché.

La différence constitue la plus-value, dont une partie est réinvestie dans l'outil de production, et l'autre constitue le profit. C'est ainsi que la bourgeoisie devient de plus en plus riche. Elle domine l'économie et elle désire que les structures institutionnelles soient dominées par ses membres.

L'histoire contemporaine se présente donc comme une lutte des classes qui aboutit à la prise du pouvoir par la bourgeoisie, tant au niveau économique qu'au niveau politique, opposée à la classe opprimée, le prolétariat. Ce faisant, la bourgeoisie suscite son propre ennemi, le prolétariat, qui est « *son propre fossoyeur* ».

En effet, la bourgeoisie forge les éléments qui finiront par l'évincer du pouvoir économique et politique. Cela se fera par une double évolution en sens contraire.

- D'un côté, par le haut, le capitalisme conduit à une concentration de plus en plus grande des capitaux et des entreprises.
- De l'autre, par le bas, il aboutit, par l'effet de cette concentration, à une prolétarisation croissante.

Il en résulte que la bourgeoisie, de plus en plus riche, sera confrontée à une classe prolétarienne de plus en plus nombreuse et misérable. Le développement du capitalisme suscite sa contradiction. Sa chute est inévitable. La contradiction entre infrastructure et superstructure cessera alors. Mais comment se produira cette chute du capitalisme. Marx, Engels et Lénine ensuite en ont tracé les lignes force, qui sont en réalité une véritable dialectique du capitalisme.

### ***A. La thèse : l'accumulation et la concentration croissantes des forces du capital.***

L'entrepreneur doit sans cesse étendre son affaire car il est contraint par une série de forces. La force sociale, qui est la concurrence, la force psychologique, qui est l'appétit de puissance, la force technique qui est le progrès scientifique des techniques.

*« L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitifs le mode actuel d'un procédé de production. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs est essentiellement conservatrice ».*

Donc il y a accumulation progressive des entreprises, concentration favorisée par le fait que les gros capitaux battent les petits et par le phénomène du crédit.



## ***B. L'antithèse : prolétarianisation et paupérisation croissantes.***

La puissance du capital se retourne intégralement contre les travailleurs. Elle grossit sans cesse le prolétariat en éliminant les petites entreprises, en ruinant les classes moyennes.

De plus, en produisant l'accumulation du capital et à mesure qu'elle le produit, la classe salariée produit en même temps les instruments de sa mise à la retraite, puisque l'accumulation du capital permet une mécanisation de plus en plus poussée.

On aboutit ainsi à un chômage permanent, qui tend de plus en plus les rapports de travail.

Mais selon Marx, ce progrès du capitalisme qui conduit le prolétariat à la misère conduit aussi le capitalisme à sa ruine.

Quelles sont les causes internes de l'effondrement du capitalisme ?

Il y a d'abord les crises périodiques. Car le capitalisme, par la double antithèse qui le nourrit, accumulation-concentration d'une part, prolétarianisation-paupérisation d'autre part, se met lui-même en crise.

En crise latente parce qu'il produit une sous-consommation ouvrière constante, qui trouve son origine dans le chômage et la paupérisation.

En crise périodique que Marx et Engels expliquent pour trois raisons :

- 1) Il y a d'abord une baisse tendancielle du taux profit car le capital constant, les machines par exemple, augmente plus que le capital variable, le travail ; de ce fait, la part totale de la plus-value qui dérive de l'exploitation du travail diminue. Le taux de profit baisse en conséquence. Alors, pour maintenir les bénéfices, les entrepreneurs produisent plus, ce qui entraîne la surproduction, les crises et les faillites.
- 2) Il y a ensuite le dynamisme anarchique du capitalisme. Dans sa recherche du profit, le capitalisme suscite d'incessants progrès techniques, qui déprécient les anciens outillages, avant leur usure normale.
- 3) Enfin, le désordre du marché qui est dû à l'antinomie entre le caractère collectif des moyens de production et le caractère privé de leur appropriation.

Engels met l'accent sur une autre cause, la marche du capitalisme vers la socialisation, c'est-à-dire une gradation inévitable de l'entreprise privée vers la société anonyme, vers le trust, le monopole.

Cela prouve que le mode de production capitaliste, qui a commencé par évincer les ouvriers a fini par évincer les capitalistes. Le capitalisme se détruit de l'intérieur, en suscitant ses propres contradictions.

### **C. La synthèse.**

Les contradictions du régime ne feraient que nouer les éléments de l'explosion. Celle-ci viendrait d'un élément extérieur, d'une insurrection brutale, c'est-à-dire la révolution.

En 1873, Marx fait voter par l'Internationale la résolution suivante :

*« la constitution du prolétariat en parti politique est indispensable pour assurer le triomphe de la révolution sociale. L'action du Parti doit être essentiellement pragmatique, doit osciller selon les circonstances de l'alliance avec les démocrates, pour les compromettre dans une surenchère systématique, jusqu'à la violence en actes, terrorisme compris ».*

L'instauration du communisme doit s'effectuer en deux phases.

#### Première phase : la dictature du prolétariat.

Essentiellement violente, révolutionnaire, c'est la phase de la liquidation des classes possédantes. Celles-ci, en effet, n'ont pas pu disparaître d'un coup lors de la Révolution, car elles possèdent des alliés. Il appartient donc au prolétariat de les détruire. Pour cela, il se sert de l'appareil étatique de répression.

Sur le plan économique, la dictature du prolétariat se traduira par l'expropriation des possédants. La propriété privée des instruments de production sera supprimée et remise dans les mains de l'Etat. ce sera le régime du socialisme d'Etat, c'est-à-dire l'appropriation collective des moyens de production. L'Etat dirige alors toute l'économie. En attendant l'âge du communisme, le prolétariat sera soumis à une

politique d'industrialisation intensive qui, seule, peut permettre d'envisager une abondance de la production.

Deuxième phase : le communisme.

La phase définitive du communisme se caractérise par la disparition de l'Etat.

L'Etat, dans la perspective du matérialisme historique, c'est l'expression de la superstructure de la domination économique. Or, le pouvoir économique est, selon Marx, « *le pouvoir organisé d'une classe en vue de l'oppression de l'autre classe* ». Donc, si on supprime cette oppression, on supprime en même temps le besoin d'un Etat, d'un pouvoir, d'une police.

Si bien que lorsque l'Etat dictatorial du prolétariat aura accompli son œuvre d'épuration sociale, il ne lui restera plus qu'à dépérir.

Cette disparition de l'Etat suppose donc une condition philosophique et sociale, la création d'un homme nouveau.

Alors on admettra une discipline librement consentie qui primera les excès individuels. La société sera profondément renouvelée car, avec le dépérissement de l'Etat, prendra fin l'aliénation politique.