



**HAL**  
open science

## Les métamorphoses du concept de souveraineté (XVI<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles)

Gaëlle Demelemestre

► **To cite this version:**

Gaëlle Demelemestre. Les métamorphoses du concept de souveraineté (XVI<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles). Philosophie. Université Paris-Est, 2009. Français. NNT : 2009PEST1008 . tel-00503799

**HAL Id: tel-00503799**

**<https://theses.hal.science/tel-00503799v1>**

Submitted on 19 Jul 2010

**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.

**UNIVERSITÉ PARIS-EST**

**Thèse de doctorat  
philosophie**

**DEMELEMESTRE Gaëlle**

**LES MÉTAMORPHOSES DU  
CONCEPT DE SOUVERAINETÉ  
(XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES)**

**Thèse dirigée par DELSOL Chantal**

Soutenue le 30 juin 2009

**Jury :**

MANENT Pierre

MATTÉI Jean-François

FIAT Éric

Aujourd'hui encore, notre vie politique est organisée autour de la relation de commandement à obéissance à laquelle nous oblige la souveraineté politique. Mais ce rapport d'obligation est une forme particulière du pouvoir politique, qui émerge au XVI<sup>e</sup> siècle à travers la pensée de Bodin, dans une conjoncture historique précise. Comment ce concept, renvoyant à l'obéissance absolue et inconditionnée des « francs sujets » à leur Souverain, a-t-il pu être conservé par les sociétés démocratiques modernes ? L'indivisibilité et la transcendance de ce pouvoir peuvent-elles exprimer la souveraineté du peuple ? C'est une première métamorphose de ce concept qui est requise pour traduire la forme républicaine instituée suite aux deux révolutions américaine et française du XVIII<sup>e</sup> siècle. Se pose alors la question de savoir comment conjuguer la nécessaire obéissance aux pouvoirs publics avec la liberté humaine. L'obligation d'obéir à laquelle nous sommes tenus par l'autorité souveraine n'est-elle pas en effet assimilable à une limitation de cette liberté ? Et tout pouvoir ne tend-il pas, par nature, à s'hypertrophier ? Comment assurer les citoyens de la préservation de leurs droits subjectifs, tout en veillant à leur coexistence en communauté ? L'étude la république fédérale américaine permet d'appréhender l'interaction particulière qui existe entre une certaine représentation des fonctions du pouvoir politique, et une dynamique sociale puissante et entreprenante. En divisant la souveraineté, les Américains en contredisent un des traits posés comme essentiels, provoquant ainsi sa deuxième métamorphose. Jusqu'où peut-on alors aller dans la remise en cause des attributs souverains, sans perdre la relation de pouvoir spécifique qu'elle inaugure ?

## THE METAMORPHOSIS OF THE CONCEPT OF SOVEREIGNTY (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries)

Even today, our political life is built on an interaction between command and submission, to which we are bound by political Sovereignty. But it is a particular form of the political power, that raised in the 16<sup>th</sup> century with Bodin's intellectual contribution, from a precise historical juncture. How this concept, referring to the absolute and unconditional submission from the « free subjects » to the Sovereign, also pertains to modern democratic societies ? Are the indivisibility and transcendence of this power appropriate to express people's sovereignty too ? Identifying a first metamorphosis of this concept is necessary, while assessing its transcription into the republican form of government set up by the two American and French Revolutions in the 18<sup>th</sup> century. Then it became relevant to question how to combine the necessary obedience to public powers with human liberty. Isn't the obligation to submit to which we are compelled by a sovereign authority, a limitation of this liberty ? Isn't it in the nature of every power to turn abnormally large and invasive ? How to ensure both the preservation of the subjective rights of the citizens and the citizen's coexistence in a society ? The study of the American Federal Republic allows us to describe the particular interaction between a certain representation of the political power's fonctions, and an efficient enterprising social dynamic. By dividing the sovereignty, the Americans contradict one of its essential presumed features, initiating its second metamorphosis. To what extend, then, can we challenge the attributes of sovereignty, without losing the specific relation of power that its inception inaugurated ?

Souveraineté absolue / Souveraineté limitée / Souveraineté divisée / Centralisation politique / Centralisation administrative / Droits politiques / Droits de l'homme / République unitaire / République fédérale / Fédération de fédérations

Absolute Sovereignty / Limited Sovereignty / Divided Sovereignty / Political Centralization / Administrative Centralization / Political Rights / Human Rights / Unitarian Republic / Federal Republic / Federation of Federations

Institut H. Arendt, 5 bd Descartes, Champs-sur-Marne, 77454 Marne-La-Vallée Cedex 2

# SOMMAIRE

**INTRODUCTION**.....p. 13

**PREMIERE PARTIE : DE LA FORMALISATION DU CONCEPT DE SOUVERAINETÉ PAR BODIN À SES TRADUCTIONS POSSIBLES AU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE**.....p. 24

**Chapitre 1 - L'émergence du concept politico-juridique de souveraineté chez Bodin**.....p. 28

1 - Définition et caractéristiques de la souveraineté.....p. 30

1A/ La centralisation des compétences politiques.....p. 31

*1A1/ L'invention d'une nouvelle forme de pouvoir politique*.....p. 32

*1A2/ La puissance de commandement posée comme postulat*.....p. 34

1B/ L'unicité de la compétence souveraine.....p. 39

*1B1/ L'indivisibilité du pouvoir souverain*.....p. 40

*1B2/ L'allégeance absolue de tous les intermédiaires administratifs à la figure souveraine*.....p. 46

1C/ Le pouvoir souverain : un pouvoir absolutiste, mais pas totalitaire.....p. 49

*1C1/ La question du bonheur exclue du secteur des compétences politiques*.....p. 50

*1C2/ La distinction essentielle entre l'espace public et la sphère privée*.....p. 55

*1C3/ L'inconditionnalité du pouvoir souverain : les prémisses juridiques des formes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle ?*.....p. 60

1D/ La souveraineté est-elle la forme archétypale du pouvoir politique ? Ce que recouvre la thèse de la perpétuité de la souveraineté.....p. 61

2 - Le cadre de pensée naturaliste sollicité par le concept de souveraineté..... p.69

2A/ La famille, « vraie source et « vraie image » de la République.....p. 70

*2A1/ L'absence de pertinence du référentiel individualiste pour penser la République*.....p. 71

*2A2/ La valeur heuristique de la famille pour la souveraineté*.....p. 73

2B/ La Justice, horizon téléologique de la République.....p. 78

|  |               |
|--|---------------|
| <b>Conclusion du premier chapitre.....</b>   | <b>p. 82</b>  |
| <br>   |               |
| <b>Chapitre 2 - <u>La tension entre la conceptualisation juridique de la souveraineté et ses implications politiques</u>.....</b>              | <b>p. 85</b>  |
| <br>   |               |
| 1 - <u>Des « droits et marques » de souveraineté : la <i>Majestas</i> du Souverain.....</u>  | p. 86         |
| 1A/ « Qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image » sur terre.....  | p. 86         |
| 1B/ La Majesté du Souverain peut-elle représenter le corps politique ?....   | p. 94         |
| <br>   |               |
| 2 - <u>Les conséquences politiques de l'absolutisme du commandement souverain..</u>  | p. 96         |
| 2A/ Pourquoi la souveraineté ne figurait-elle pas dans les cadres de pensée antiques ?.....  | p. 97         |
| 2A1/ <i>Des êtres naturels relevant d'une ontologie commune</i> .....  | p. 99         |
| 2A2/ <i>La cité athénienne des V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles : un exemple d'une structuration synergique du pouvoir politique</i> ..... | p. 102        |
| 2B/ Pourquoi est-il juridiquement incohérent de partager la souveraineté ?.....  | p. 107        |
| 2B1/ <i>Le juriste face au politique : « il ne saurait y avoir et n'y a jamais eu de gouvernement mixte »</i> .....                            | p. 108        |
| 2B2/ <i>La distinction entre la forme de République et forme de gouvernement</i> .....   | p. 113        |
| 2C/ Le citoyen face au sujet : une re-politisation de l'existence humaine ?.....   | p. 117        |
| <br>   |               |
| 3 - <u>Une compréhension volontariste de la loi.....</u>   | p. 123        |
| 3A/ « Si veult le Roi, si veult la Loi ».....  | p. 124        |
| 3A1/ <i>La légalité de la souveraineté peut-elle être questionnée ?</i> .....  | p. 125        |
| 3A2/ <i>La loi comme expression du commandement souverain</i> .....  | p. 128        |
| 3B/ Peut-on critiquer la légitimité du commandement souverain ?.....   | p. 131        |
| <br>   |               |
| <b>Conclusion du deuxième chapitre.....</b>  | <b>p. 135</b> |

**Chapitre 3 - La souveraineté comme unité d'action organisée : la pensée politique d'Althusius.....p. 138**

1 - La *communicatio*, base de toute relation sociéto-politique.....p. 141

1A/ Une tentative de redéfinition de l'objet du savoir politique.....p. 143

*1A1/ La vie symbiotique (ou la sociabilité) comme objet primordial de la politique*.....p. 145

*1A2/ La *communicatio*, condition de possibilité de la sociabilité*p. 147

*1A3/ Le développement de la vie juste comme sens ultime du droit souverain*.....p. 149

1B/ La portée épistémique de la *communicatio*.....p. 154

*1B1/ Le souci premier du respect des conditions de sociabilité pour chaque homme*.....p. 155

*1B2/ La richesse et la diversité de la vie collective ressortant d'une analyse philosophique de la *communicatio**.....p. 158

1C/ L'axiologie corporative de la *consociatio universalis* ou République sous l'angle des différentes communautés de biens, de fonctions et de droit...p. 163

*1C1/ Les réalités sociétales privées*..... p. 164

*1C2/ Les formes d'association publique*..... p. 167

2 - La juste répartition des fonctions et des droits dans l'association universellep. 175

2A/ La souveraineté, principe dynamique à la base de l'organisation globale du peuple.....p. 177

2B/ L'absence d'antagonisme, dans la République, entre l'*universitas* et la *societas*.....p. 181

2C/ Les membres du gouvernement et le *jus regni*.....p. 186

**Conclusion du troisième chapitre : Les avantages politiques et les fragilités constitutives de la définition althusienne du gouvernement comme pouvoir subsidiaire.....p. 192**

**Conclusion de la première partie.....p. 195**

**DEUXIÈME PARTIE : LE CONCEPT DE SOUVERAINETÉ À L'ÉPREUVE DES DROITS DE L'HOMME**.....p. 202

**Chapitre 1 - La limitation et la normativité révolutionnaires introduites par les Droits de l'homme dans la théorie du pouvoir souverain**.....p. 207

1 - L'acte révolutionnaire d'établir une Déclaration des droits de l'homme : le droit d'avoir des droits.....p. 210

1A/ L'opération première d'ouverture sans condition de droits-liberté à la nature humaine.....p. 212

1B/ L'acte révolutionnaire de concevoir la finalité gouvernementale comme garante de la conservation des Droits de l'homme.....p. 217

2 - La réception controversée de la Révolution française à l'étranger : une *Disputatio* en *pro et contra*.....p. 223

2A/ A quel homme se réfère la Déclaration des droits de l'homme ?.....p. 225

2B/ Les pièges et dangers inhérents au concept de 'Droits de l'homme' soulignés par Burke.....p. 234

3 - La métamorphose du concept de souveraineté : l'émergence d'une nouvelle forme de société.....p. 239

**Chapitre 2 - Les paradoxes de la République française, entre les anciens principes aristo-monarchiques et la nouveauté de ceux de la démocratie.....p. 251**

1 - Le modèle institutionnel de la souveraineté de la nation suivi par les révolutionnaires.....p. 252

1A/ Les conséquences d'une légitimité non encore acquise du principe démocratique.....p. 254

*1A1/ L'ouverture première des assemblées représentatives et la crispation finale générée par la peur collective*.....p. 255

*1A2/ Découler la Constitution de l'universalité des Droits de l'homme : l'ultime tentative de légitimation de l'Assemblée nationale*.....p. 259

1B/ La Loi fondatrice des libertés, mais auto-justificative.....p. 260

2 - L'occultation des nouveaux objets de réflexion fournis par le mouvement révolutionnaire.....p. 265

2A/ La liberté individuelle est-elle première ou relève-t-elle d'une autorisation ?.....p. 266

2B/ La souveraineté du peuple n'a-t-elle pas de limite ?.....p. 271

3 - Le parachèvement de la centralisation administrative.....p. 276

3A/ Les conséquences sociales de la tradition absolutiste.....p. 277

3B/ L'état social impuissant à générer une réelle liberté sociale ou politique.....p. 282



|   |        |
|---|--------|
| <b>Chapitre 3 - <u>En quel sens un peuple peut-il être souverain ?</u></b> .....                                    | p. 285 |
| 1 - <u>La démocratie comme pouvoir de la Loi incarnant la volonté générale</u> .....                                | p. 287 |
| 1A/ L'incarnation du peuple souverain par le règne du pouvoir législatif.   | 288    |
| 1B/ Le légalisme engendré par cette conception du pouvoir politique....   | p. 290 |
| 1B1/ <i>L'absoluité et l'indivisibilité du pouvoir de la Loi</i> .....  | p. 291 |
| 1B2/ <i>La croyance en un lien déductif entre règne de la Loi, justice et bonheur</i> .....                         | p. 299 |
| 1C/ L'extériorité maintenue entre le pouvoir souverain et les hommes qu'il gouverne.....                            | p. 305 |
| 1D/ La Loi comprise comme visée du bien commun aux citoyens.....  | p. 310 |
| 2 - <u>Concilier le citoyen et l'individu, défi de la démocratie : Le développement républicain américain</u> ..... | p. 316 |
| 2A/ L'introduction de bornes juridiquement assurées face à l'exercice du pouvoir souverain.....                     | p. 316 |
| 2A1/ <i>La liberté individuelle face à la liberté civique</i> .....   | p. 318 |
| 2A2/ <i>La préexistence du droit sur l'Etat, deuxième borne extérieure au pouvoir</i> .....                         | p. 326 |
| 2B/ La limitation interne du pouvoir par une construction institutionnelle dynamique.....                           | p. 328 |
| 2B1/ <i>La création d'un pouvoir de représentation réelle</i> .....   | p. 329 |
| 2B2/ <i>Comment institutionnaliser le pouvoir pour qu'il s'auto-limite ?</i> .....                                  | p. 337 |
| 2B3/ <i>Une séparation non étanche des pouvoirs</i> .....   | p. 341 |
| <b><u>Conclusion de la deuxième partie</u></b> .....  | p. 345 |

**TROISIÈME PARTIE : LA FORME FÉDÉRALE DU CONCEPT DE SOUVERAINETÉ : AVANTAGES ET FRAGILITÉS**.....p. 350

**Chapitre 1 - L'invention de la « République composite », fédérale et étatique, par où « l'on fit plier les règles de la logique »**.....p. 353

1 - Peut-on gouverner si l'on divise le pouvoir souverain ?.....p. 354

1A/ Diviser la souveraineté : Un contre-sens théorique dont l'efficacité pratique valide la possibilité.....p. 355

1B/ Le pouvoir central peut-il avoir une légitimité ?.....p. 363

2 - Compétences politiques et gestion administrative : les autonomisations nécessaires.....p. 370

2A/ L'émergence de la distinction entre gouvernement fédéral et décentralisation administrative.....p. 371

2B/ De l'incidence des situations sociales sur l'institution politique.....p. 377

2C/ La liberté d'entreprendre posée comme norme des compétences gouvernementales.....p. 380

3 - Le rôle crucial de l'égalitarisme anthropologique dans la forme républicaine moderne de la souveraineté.....p. 388

**Conclusion du premier chapitre**.....p. 396

## Chapitre 2 - Peut-on déterminer les limites objectives à la souveraineté ?.....p. 398

- 1 - Les attitudes du pouvoir dans leur interférences avec l'individu.....p. 401
- 1A/ Le contre-sens d'un usage paternaliste de la souveraineté et ses dangers.....p. 402
    - 1A1/ La pensée de limites externes au pouvoir*.....p. 403
    - 1A2/ La confusion des registres moraux et politique par l'attitude gouvernementale paternaliste*.....p. 407
    - 1A3/ Incidences anthropologiques et sociales de l'attitude paternaliste*.....p. 408
  - 1B/ Les potentialités de la réalité anthropologique.....p. 412
    - 1B1/ L'émiettement social provoqué par un pouvoir paternaliste*p. 413
    - 1B2/ Quelle liberté faut-il laisser aux hommes ?*.....p. 416
    - 1B3/ La précision de la place de l'Etat par une analyse libérale des replis identitaires*.....p. 418
  - 1C/ La société des individus : des hommes par nature raisonnables ?.....p. 420
    - 1C1/ La redéfinition libérale du rôle de l'Etat*.....p. 421
    - 1C2/ La thèse d'une rationalité anthropologique originaire retrouvée par la protection de la liberté individuelle*.....p. 425
    - 1C3/ La pensée d'une sociabilité naturelle a-politique*.....p. 431
- 2 - Sous quelles conditions la liberté peut-elle faire contrepoids aux prétentions du pouvoir souverain ? .....p. 434
- 2A/ La critique de la forme confédérale et ce qui s'en dégage comme objet du gouvernement fédéral.....p. 437
    - 2A1/ La faiblesse démocratique de la forme confédérale*.....p. 439
    - 2A2/ Construire institutionnellement les conditions du développement social*.....p. 443
    - 2A3/ Comment parvenir à neutraliser les déterminations particulières de l'acte gouvernemental ?*.....p. 449
  - 2B/ Une conception libérale des droits de l'homme, mais dont la conséquence sera la déduction d'une attitude gouvernementale fédérale.....p. 452
    - 2B1/ La valorisation des « droits de propriété » : accent libéral irréductible de la pensée fédérale américaine ?* .....p. 454
    - 2B2/ Les faiblesses de la république représentative en regard de la protection des droits subjectifs*.....p. 462

2C/ La république fédérale démocratique américaine : un repositionnement  
du problème des interférences entre pouvoir et liberté.....p. 467

**Conclusion du deuxième chapitre.....p. 478**

|  |        |
|--|--------|
| <b>Chapitre 3 - <u>Le fédéralisme comme mode d'organisation du pouvoir politique :<br/>Idée régulatrice ou chimère idéologique ?</u></b> ..... | p. 481 |
| 1 - <u>Une forme d'organisation politique favorisant le mouvement fédératif</u> .....  | p. 483 |
| 1A/ A quoi renvoie la dénomination de Saint Empire romain<br>germanique ?.....   | p. 485 |
| 1B/ La constitution d'un espace politique et social par le moyen du<br><i>Bund</i> .....   | p. 490 |
| 1B1/ <i>La diversité sociale et politique abritée par l'empire</i> .....   | p. 491 |
| 1B2/ <i>La création par les villes du Bund</i> .....   | p. 494 |
| 1C/ Les autres formes de mouvements associatifs.....   | p. 502 |
| 2 - <u>L'organisation politique sollicitée par la forme de l'empire germanique</u> .....   | p. 508 |
| 2A/ Un empereur qui n'est pas souverain.....   | p. 510 |
| 2B/ Le pouvoir de la Diète d'Empire.....   | p. 517 |
| 2B1/ <i>La nécessité pragmatique de la reconnaissance par les seigneurs<br/>de l'autorité supérieure de l'empereur</i> .....                   | p. 517 |
| 2B2/ <i>L'empire répond-t-il à la définition bodinienne d'une République<br/>aristocratique ?</i> .....  | p. 520 |
| 2B3/ <i>De la distinction entre commander et contraindre</i> .....   | p. 524 |
| 3 - <u>L'idée d'une fédération de fédérations : la fragilité des formes de vie collective<br/>consensuelles</u> .....                          | p. 528 |
| 3A/ Les tentatives impériales en vue de construire un espace commun<br>indépendant des pouvoirs dynastiques.....                               | p. 529 |
| 3B/ L'incidence du droit germanique sur la particularisation des membres de<br>l'empire.....   | p. 531 |
| <b>Conclusion du troisième chapitre</b> .....  | p. 535 |
| <b><u>Conclusion de la troisième partie</u></b> .....  | p. 538 |
| <b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....   | p. 538 |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....   | p. 546 |

# INTRODUCTION

L'invention du concept de souveraineté par Bodin au XVI<sup>e</sup> siècle va transformer intégralement la compréhension que l'on pouvait avoir de la vie politique d'une collectivité. Alors que l'exercice du pouvoir était encore à disposition des vassaux les plus puissants, en sus du Souverain, la souveraineté va le concentrer en un seul point. Elle cristallisera toutes les compétences politiques, pour en légitimer la détention exclusive par le Souverain, en l'exposant sous la forme d'une théorie juridique du pouvoir politique. Et nous conservons encore aujourd'hui la souveraineté pour exprimer l'essence de l'appareil d'Etat. Et cependant, qu'avons-nous pu conserver du droit absolu, indivisible et perpétuel de commander introduit par le concept de souveraineté ? Comment le comprendre dans un paysage politique où le pouvoir est au service des individus et maintenu dans des bornes constitutionnelles ? L'absoluité de la souveraineté obligeant à considérer l'ensemble des individus comme de « francs sujets », comment la modernité a-t-elle pu se la réapproprier, alors que la norme de notre légalité est la liberté humaine ?

Nous proposons de faire, dans ce travail, une généalogie du concept de souveraineté, en l'étudiant à partir de son fondateur, Bodin, pour en suivre les transformations lors de sa confrontation avec l'introduction des droits de l'homme, provoquées par les deux révolutions américaine et française. Le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles vont successivement l'infléchir pour le rendre adéquat au gouvernement d'individus libres et égaux. Mais il sera continuellement tiraillé par la frontière très mince entre la théorie politique et l'approche juridique, et nous verrons qu'à ne pas bien distinguer les compétences respectives de ces deux savoirs, le fait politique par excellence – le pouvoir – s'en trouve altéré. Car est-ce à la cohérence rationnelle, logique, de la théorie qu'il faut se référer pour penser l'institution politique d'une collectivité ? Nous verrons qu'à rebours de cette intuition, l'adaptation complète du pouvoir à la liberté humaine sera engendrée par la république fédérale créée par les Américains, en contradiction avec l'un des traits essentiels du concept de souveraineté – son indivisibilité -. Par cette ultime métamorphose, le pouvoir politique, hautement problématique, se verra désincorporé, pour être partagé entre des acteurs dont aucun ne peut prétendre l'incarner. Ce tableau semble donc inverse de celui proposé par Bodin ; et pourtant, le fait de la souveraineté est toujours présent. Comment se transforme dès lors ce concept pour pouvoir toujours être descriptif du pouvoir politique structurant les sociétés démocratiques modernes ?

Contrairement au pouvoir politique dont il est possible de faire l'épreuve dès l'émergence des premières formes d'organisations collectives, quelles qu'elles soient, la souveraineté s'inscrit dans un cadre historique, juridique et institutionnel particulier. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les pouvoirs des rois sur leurs territoires se voyaient minés de deux côtés. D'une part, ils étaient disputés par deux puissances extérieures à prétention universelle, l'Empire et l'Eglise, dont ils ont dû se distinguer pour se légitimer ; d'autre part, ils étaient en lutte, sur le plan interne, avec les pouvoirs exercés par des vassaux jaloux et peu enclins à se voir contester leur droit d'utiliser leur propre puissance. L'exercice d'un pouvoir particulier sur un territoire défini n'est pas acquis, puisque la logique impériale, encore prédominante à cette époque, se caractérisait par sa nature universaliste, dépassant de ce fait l'idée de frontière. Et l'idée que le Souverain détient exclusivement certaines compétences, qu'il ne saurait partager avec les membres de la République, est loin d'être évidente, puisque la France d'avant l'absolutisme louis-quatorzien illustre une certaine forme de partage du pouvoir entre le roi et les nobles. La position centrale et déterminante du pouvoir détenu par le roi est donc tout sauf assurée. Il revient à Jean Bodin d'avoir fourni la trame conceptuelle sur laquelle le pouvoir monarchique pourra s'asseoir pour légitimer les prétentions qu'il sera seul à pouvoir, de droit, avancer. Dans l'horizon polémique de l'époque, ravagée par les guerres de religion, l'invention de ce concept avait pour but de couper court aux tensions prévalant entre catholiques et protestants. Il devait être l'opérateur de la stabilisation de son territoire, puisqu'en reconnaissant au seul Souverain la compétence de décider pour tous, quelles que soient les volontés et croyances de ses sujets, il entendait faire cesser les initiatives désordonnées des différents membres de la République.

Dans l'utilisation du terme de 'République' plutôt que de celui usité à l'époque de 'royaume', on saisit immédiatement la radicale nouveauté de la compréhension bodinienne du pouvoir, dont la marque première n'est pas de faire la guerre - donc d'exercer un pouvoir militaire -, mais de faire acte de législation. *La souveraineté est la puissance normative au service du juste ordonnancement des ménages et collèges composant la République. Elle est donc ce qui sous-tend et conduit la République vers son organisation la plus stable possible.* Mais pour ce faire, elle doit être absolument hétérogène aux parties de la collectivité ; elle transcende radicalement la réalité humaine, et sa légitimation est à ce prix. Quelles sont alors les conséquences de cette inflexion particulière du pouvoir dans la définition de l'objet et de l'être politiques ? Quelles différences de compréhension de l'existence politique traduit cette conception particulière du pouvoir, et, plus avant, quelles relations se construisent avec les commandés dans cette évolution de structuration du pouvoir politique ?

Car la monopolisation de la compétence politique par un référent unique, d'autant plus ambiguë que Bodin utilise le terme de 'République' pour en désigner la forme politique, ne permet pas de réinscrire la souveraineté dans une lignée historique. La république romaine, par exemple, est parvenue à stabiliser ses institutions en reconnaissant au sénat l'autorité, et au peuple le pouvoir ; le gouvernement mixte qu'elle inaugurerait contredit d'emblée le postulat de l'unicité de la souveraineté. De même, le lieu du politique ouvert par la cité athénienne grâce au fonctionnement synergique de ses institutions ne peut traduire ce que vise Bodin, puisque la souveraineté regroupe entre les mains d'un seul toutes les compétences et fonctions politiques. La République bodinienne développera une organisation de la vie collective qui ne ressemblera ni à la république romaine mixte, ni à la cité démocratique athénienne. La souveraineté engendrera une forme politique très particulière, dont l'histoire fournira à Bodin les soubassements sans qu'elle ait réussi à les cristalliser ensemble, et de droit. *Car la force de ce concept sera avant tout de parler le vocabulaire du droit, et de proposer, en conséquence, une légitimation juridique de la souveraineté.*

Lorsque l'on s'approche du point incandescent qu'est le pouvoir politique, deux attitudes peuvent être adoptées : soit « le regard se concentre sur l'action politique, unique moyen pour les puissants de ne pas être séparés de ce qu'il peuvent, et donc sur le *pouvoir* »<sup>1</sup>. C'est le chemin que suivra Machiavel, en prenant pour objet d'analyse l'action politique à proprement parler. L'attention se portera alors sur les moyens dont doit user le détenteur du pouvoir pour parvenir à œuvrer et à stabiliser son gouvernement. Soit, comme le fera Bodin, on cherche à préciser les caractéristiques d'un pouvoir dont la fonction première est d'exercer une action normative. C'est alors vers le cours régulier du pouvoir que l'on est dirigé. « La souveraineté dont parle Bodin est indissociable d'un ordre politique où se réalise une certaine « raison » interne ». (...) Plutôt qu'une décision fondatrice, comme telle antinomique, la souveraineté est une fonction de l'ordre (social, cosmique) »<sup>2</sup>.

C'est par cette seconde option que nous abordons le concept de souveraineté. Il est clair que le discours de Bodin et la pertinence de ce concept ne renvoient pas au champ des rapports entre puissances souveraines ; la souveraineté extérieure n'est donc pas le sujet de notre travail, si ce n'est au regard de l'autonomie territoriale assurée par le bon agencement des parties de la République. En revanche, le rapport particulier induit par la souveraineté, sur le plan intérieur, entre son détenteur et les « francs sujets », occupe toute l'attention de Bodin ; *et ce sera de même l'incidence entre cette nouvelle conception du pouvoir politique et*

---

<sup>1</sup> P. Manent, *Naissances de la politique moderne, Machiavel – Hobbes – Rousseau*, Payot, 1977, p. 43

<sup>2</sup> E. Balibar, *Prolégomènes à la souveraineté*, in *Les Temps Modernes*, 55<sup>e</sup> année, N. 610, p. 58, 59



*la nature de la société subséquente qui retiendra notre attention.* Car ce qui surprend d'emblée, à la lecture des *Six Livres de la République*, est l'utilisation faite de ce pouvoir. Sa fonction semble surdéterminée, puisqu'il a essentiellement à charge toute l'organisation de la société ; de lui dépend exclusivement l'agencement de ses membres, et il est en conséquence l'opérateur déterminant de l'ordre de la République. S'il s'arroge ce droit sans partage, il faut en déduire que ceux sur qui s'exerce ce pouvoir n'auront aucune compétence en ce domaine. Il se tisse alors entre le Souverain et ses sujets une forme très particulière de relations, dont nous chercherons à préciser la nature dans ce travail.

Une première spécificité de la souveraineté, qui la distinguera du pouvoir monarchique dont elle reprend la trame, est sa nature impersonnelle. Le pouvoir politique n'est plus simplement localisable dans le jeu des institutions, puisqu'il se cristallise en un centre transcendant. Mais il se départicularise de tout support matériel pour embrasser les traits de l'absolue et perpétuelle puissance de commandement. Car pour assurer la continuité de la forme de la République, il fallait dématérialiser la fonction souveraine pour la réincarner en un support perpétuel. La souveraineté comme forme particulière du pouvoir politique va alors peu à peu se distinguer de la personne du Souverain.

La relation tout à fait nouvelle induite par le concept de souveraineté est l'égalité par laquelle le pouvoir aborde ses sujets. Ils ne subissent pas le pouvoir, parce que s'ils sont des « francs sujets », donc des sujets libres, c'est en connaissance de cause qu'ils acceptent d'obéir au Souverain. Mais plus avant, tous sont également soumis à ce pouvoir ; Bodin distingue bien, lorsqu'il décrira l'administration de la République royale, les nobles et les « roturiers », disant qu'il faut proportionner les charges aux différences qualitatives de la population. Il précisera comment recruter les ministres et les officiers, en disant légitime de donner à ceux qui sont de haut rang les honneurs, et décrétant qu'une petite fonction suffit à la vertu des petites gens. Mais en ce qui regarde la façon dont le Souverain aborde ses sujets, ou la façon dont les sujets considèrent le Souverain, ceux-ci sont tous sur un même pied d'égalité, puisque « sujets-à », donc soumis au Souverain. Au travers de toutes les distinctions phénoménales que la population manifeste, une égalité fondamentale la traverse : son égale soumission, sans conditions, au Souverain. Par où l'on saisit que la relation de pouvoir engendrée par la souveraineté détermine très fortement les rapports entre la sphère politique et la société. Car si la distinction de ces deux registres n'était pas encore bien assurée, elle va à présent gagner une pertinence particulière. Le pouvoir est un principe actif ; il agit sur quelque chose. Il faudra donc concevoir un secteur de réalité, au sein de la République, sur lequel la souveraineté va opérer. Et peu à peu, la société va se distinguer, comme

communauté naturelle a-politique, n'ayant pour Bodin aucun sens, aucune forme, sans le pouvoir informateur exercé par le pouvoir souverain. A quelle structuration sociale aboutit-on alors lorsque l'on exproprie « les puissance privées indépendantes »<sup>3</sup> pour les remettre entre les mains du Souverain ? A quel prix doit-on payer la sûreté intérieure et extérieure ? De quelle nature est alors l'ordre que fait régner le pouvoir politique ?

Comme le montre Machiavel, les troubles traduisent plus un défaut d'intelligence qu'un défaut de commandement. C'est au fondement même de l'existence collective et de sa dynamique qu'il faut rechercher la justification du pouvoir politique, qui ne saurait se contenter de sa légalité pour prétendre à l'obéissance des citoyens. Se pose alors inévitablement la question de la légitimité du pouvoir souverain, qui soulève en conséquence des interrogations sur la finalité du pouvoir politique, sur la nature des droits qui doivent être considérés comme inaliénables, sur les compétences dont il est en droit de revendiquer le monopole... Cette réouverture du questionnement politique, ou l'émergence d'une réflexion sur la légitimité du pouvoir politique, est essentielle à la défense conceptuelle d'un modèle politique. Et pourtant, à suivre la pensée de Bodin, l'absoluité de la souveraineté ferme la voie des interrogations, puisqu'à chaque question est opposée l'absolue autonomie du Souverain. Qu'est-ce que la prédominance du vocabulaire juridique sur l'angle d'approche politique du pouvoir oblige alors à déduire de l'utilisation de ce concept ?

On sent que la fragilité conceptuelle de la souveraineté bodinienne réside dans l'incapacité à en légitimer les fondements. L'acceptation de sa logique suppose beaucoup de sacrifices, dont on peut se demander s'ils se justifient. Ne court-on pas en effet le risque de faire perdre à la société tout dynamisme et tension vers l'avenir si on la réduit à n'être que le produit de l'action souveraine ? N'a-t-elle pas en elle les ressources suffisantes pour remplir les fonctions déléguées à la puissance souveraine, si on les clarifie et qu'on les répartit adéquatement à tous les niveaux du développement social ? C'est le pari relevé par Althusius, que de refuser les schèmes bodiniens pour en inverser la logique. A rebours de Bodin, Althusius va défendre la thèse qu'une République périlite dès lors qu'elle retire la souveraineté au peuple organisé pour la mettre entre les mains d'un seul. Car, pour Althusius, il est évident que si l'on retire du peuple les droits de souveraineté, on conduit la République à sa perte. Il suit Bodin sur bien des points, mais se déclare opposé à lui sur le concept de souveraineté. Contemporain de Bodin, Althusius, protestant allemand, appartient à une autre tradition historique culturelle, puisqu'il vit au sein du Saint Empire romain germanique, dont

---

<sup>3</sup> Expression utilisée par M. Weber dans *Le savant et le politique*, Plon, 1959

il est aussi un acteur politique. La place de syndic qu'il remplit à Emden lui fait réécrire la première version de son ouvrage majeur, *Politica Methodice Digesta*, dont il accentue dans la troisième version le rôle joué par les associations privées et publiques de faible envergure.

La compréhension politique de la République obtenue à partir de l'inversion de la logique bodinienne de la souveraineté forme un tout autre tableau. En retournant l'impulsion d'un pouvoir transcendant, descendant sur la matière sociale pour l'ordonner, Althusius conçoit la souveraineté comme un droit réparti entre le peuple organisé en fonction des besoins qu'il doit assumer. Par un juste partage des droits politiques, s'inférant du bas vers le haut de la composition pyramidale du corps symbiotique, des communautés les plus simples vers les associations les plus complexes, la République change alors complètement de visage. Il est pour Althusius impossible de nier le droit d'auto-organisation du peuple, qu'il exerce en se combinant d'associations en associations de plus en plus riches ; car quel serait le principe moteur du développement social, si ce n'était l'initiative individuelle à s'associer pour pallier ses propres insuffisances ? Qui peut, mieux que le peuple, savoir ce dont il a besoin et comment s'y prendre pour y remédier ? Seule la strate ultime du *jus regni* ne renvoie à aucune structure associative ou contractuelle, et c'est la raison pour laquelle elle a la charge de la cohérence globale de l'ensemble des corps associés. Son pouvoir de décider en dernier ressort n'a cependant que peu de pertinence au sein d'une collectivité disposant du droit premier d'auto-développement. La forme de la démocratie corporative développée par Althusius à partir de la référence aux droits de souveraineté fournissait une voie alternative au développement monolithique de la souveraineté bodinienne ; c'est cependant cette dernière forme qui va l'emporter sur le continent européen, et devenir l'outil juridique principal de la forme monarchique absolutiste telle qu'elle se développera ensuite en France.

Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, une logique argumentative inverse de celle utilisée par Bodin s'était pourtant développée, mais sans trouver d'application dans la pratique. Il s'agit du mouvement du nominalisme juridique ouvert par la pensée de Guillaume d'Occam. Nous verrons en effet que la forme du pouvoir est très dépendante, quant à sa légitimité, de l'inconscient collectif qui sous-tend son adhésion. Et les thèses de Guillaume d'Occam n'ont pas encore de sens dans un univers mental essentiellement monopolisé par les puissances monarchique ou impériale. Occam formule cependant une critique avant l'heure des schèmes de la souveraineté bodinienne, puisqu'il semble étrange que les hommes soient dépossédés d'un des traits fondamentaux de leur nature - leur pouvoir -, au privilège exclusif d'un Souverain. L'institutionnalisation politique de la vie collective est en effet destinée à

organiser les relations qu'ils entretiennent, non à les aliéner sous prétexte qu'ils ne peuvent vivre ensemble qu'à ce prix. Pour formaliser la souveraineté comme il le fait, Bodin doit réinscrire l'ordonnement de la République qu'elle opère dans un ordre cosmologique englobant, dont elle n'est qu'une expression. La légitimation des droits omnipotents du Souverain s'enracine dans la normalisation des comportements humains à effectuer pour les incorporer dans la logique des lois générales de l'univers ; les hommes falsifient la juste harmonie naturelle, et le Souverain doit y remédier en les réinscrivant, autant qu'il le peut, dans la logique naturelle.

Cette trame implicite de l'acte souverain explique en quoi il ne saurait être arbitraire, bien qu'absolu. Mais elle prête aussi le flan à la critique ouverte par le nominalisme, puisqu'elle utilise une argumentation conceptuelle dont on peut contester la vérité. Parce qu'elle porte des conséquences pratiques assez lourdes, il est bon d'en souligner les faiblesses. Car d'où a bien pu naître l'idée que l'homme devait aliéner sa puissance pour la remettre entre les mains exclusives du Souverain ? Suivant la relecture opérée par Occam de la Bible, l'essence divine est avant tout « *potestas absoluta* », car seule cette nature permet de laisser à Dieu sa liberté absolue. Cette caractéristique permet de déduire que, si Dieu a créé l'homme à son image, sa marque essentielle sera aussi son pouvoir. Dieu est 'Celui qui peut absolument' ; et l'homme 'celui qui peut en proportion de ses capacités'. Puisque telle est la nature primordiale de l'homme, ce pouvoir-faire prend la forme d'un droit. Et c'est ce qu'Occam déduit de la Genèse, où il est dit que « Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver ». Dieu reconnaît ici à l'homme un *jus poli*, un 'droit venu du ciel', consistant en celui de cultiver, puisqu'il en a la faculté. Avant la chute, ce droit-pouvoir s'exprime à l'intérieur d'un *dominium* collectif ; mais lorsqu'il est placé dans sa condition terrestre, ce *dominium* collectif se transforme en *potestas appropriandi*. L'homme devra donc composer avec ses semblables pour user de ce droit sans contredire celui des autres. Dieu donne en conséquence aux hommes un autre pouvoir, la « *potestas instituendi rectores* », le pouvoir d'instituer des chefs, qui « auront pour office, précisément, de déterminer des limites aux propriétés, pour qu'elles puissent exister ensemble »<sup>4</sup>.

La puissance publique est donc au service de tous les individus d'une même collectivité, puisqu'elle doit leur permettre de coexister sans se nuire ; et les hommes manifestent leur pouvoir dans les limites de la légalité, mais sans le perdre, puisque « comme l'exige le nominalisme, le juridique, c'est le légal »<sup>5</sup>. Retirer aux hommes leur droit à

---

<sup>4</sup> M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, 2003, p. 266

<sup>5</sup> M. Villey, *Ibid.*

posséder ce que leur pouvoir leur fournit reviendrait à altérer la nature même de l'humanité. On voit que cette trame intellectuelle est opposée à celle utilisée par Bodin. Et elle permet de pointer le premier aspect de la souveraineté qui sera contesté d'emblée. Car à quoi bon vivre avec ses semblables si la première marque de l'homme - sa liberté de pouvoir-faire - lui est retirée au profit du détenteur du pouvoir politique ? Comment est-il concevable que l'homme ne puisse participer à l'élaboration du bien commun de la communauté à laquelle il appartient, sous prétexte que le secteur public est en la possession du Souverain ? Le schème de l'absolue transcendance du Souverain ne permet pas l'épanouissement d'une des propriétés majeures de l'humanité, sa liberté. C'est cette représentation qui sera remise en cause par les deux grandes Révolutions américaine et française du XVIII<sup>e</sup> siècle, provoquant une première métamorphose du concept de souveraineté. Car la distinction, déjà opérationnelle dans la pensée politique, entre la société civile et la puissance publique, permet d'envisager un retournement de la réflexion politique classique. Plutôt que de subordonner la société à l'opération souveraine, le pouvoir va devenir un instrument au service de la société. Si le pouvoir est distinct de la collectivité humaine, ce sera alors pour permettre la coexistence de chacune des libertés individuelles. Il ne sera donc plus orienté vers ce qui apparaît dès lors comme une hypostase, le bien commun, le détournant de sa véritable mission, mais vers la protection des individus. Il ne pourra dès lors plus adopter la position transcendante qui assurait la légitimité de son omni-compétence.

C'est alors un tout autre tableau politique qui s'offre à nous. Car la première initiative des révolutionnaires français, en particulier, sera de proclamer la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. L'immanence de la souveraineté rapproche la sphère du pouvoir des acteurs sociaux, et les droits qu'elle détient rencontrent un nouveau ressort juridique, le droit pour les hommes d'avoir des droits. Le pouvoir se trouve donc confronté à un nouvel objet juridique revendiquant, comme lui, la reconnaissance légitime de certaines prérogatives, dont la plus importante ira à l'encontre de toute la tradition politique. Les hommes réclament en effet le droit de manifester une entière liberté dans le secteur de leur existence privée. Mais plus avant, ils affirment leur droit à être soumis à la forme de gouvernement qu'ils ont choisie. On assiste donc à la genèse des droits individuels, et à l'ouverture des droits politiques à l'essence humaine. *Il est nécessaire à la pensée politique de prendre la mesure de cette métamorphose de la souveraineté, puisque sa limitation et son immanence ne sont pas les conséquences d'un simple changement de forme de la République, mais signalent l'émergence d'une nouvelle forme de société.* Comme l'avait senti A. de Tocqueville lorsqu'il était allé en Amérique observer la genèse de la démocratie, et comme le soulignent les travaux

de C. Lefort<sup>6</sup>, l'épisode révolutionnaire, provoqué quasiment au même moment par les peuples américain et français, introduit une brèche dans la théorie politique classique. Pour comprendre notre époque contemporaine, il faut saisir ce que l'introduction des droits de l'homme, opposables aux droits politiques détenus par le pouvoir souverain, et la détention par les hommes de droits subjectifs dont ils usent pour déterminer la forme de leur gouvernement, ont changé de la nature de la vie collective. Alors émerge sous un angle inédit le domaine interactif entre la communauté des hommes et le pouvoir. Il devient crucial de préciser les relations entretenues entre une certaine représentation de la nature du pouvoir, de sa fonction, et la société des individus dont il a la charge.

La pensée politique se heurte cependant à un obstacle majeur, puisque l'on peut se demander à quel objet elle pourra encore s'attacher. Que reste-t-il du politique si la société doit être comprise comme un ensemble d'individus possédant le droit de vivre comme ils l'entendent, et si la souveraineté doit viser à leur en assurer la possibilité ? S'il y a réflexion politique dès que d'une collectivité émerge un commun dont on cherchera comment le prendre en charge, la société moderne, commençant par reconnaître la valeur des individus, semble échapper à cette orientation définitionnelle. L'une des conséquences de cette première métamorphose, républicaine, de la souveraineté, est une transformation subséquente de la pensée politique. Car l'immanence du pouvoir, assorti au contrôle qui doit en être fait, doit cependant conserver le schème de la centralisation politique. Il devient alors essentiel de préciser comment la souveraineté du peuple va parvenir à conserver l'unité dont elle a besoin pour gouverner uniformément les citoyens dont elle a la charge. Et face à cette réorientation de la souveraineté, il est possible de préciser plus avant les incidences induites par une certaine représentation de la nature de la souveraineté sur la société des individus. En fonction des schèmes utilisés pour exprimer la souveraineté du peuple nouvellement acquise, deux formes d'institution politique se dessinent des deux côtés de l'Atlantique : c'est en France « la nation » qui devient souveraine, alors que les Américains proclament « *We the people* » comme souverain. Une différence de vocabulaire, uniquement ? Ou bien plus radicalement une différence d'attitude envers le pouvoir ?

Ce qui distingue foncièrement les pensées révolutionnaires américaine et française est la défiance envers le pouvoir manifestée par les Américains, alors que les Français pensent avoir restauré la justesse de l'acte gouvernemental en en remettant l'initiative à la volonté générale. L'indivisibilité de la souveraineté recouvrait les deux secteurs de l'unité politique et

---

<sup>6</sup> Voir *L'invention démocratique*, Fayard, 1994, et *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986

de l'administration de la puissance publique. Elle était posée comme un axiome par Bodin, qui en faisait la condition de possibilité *sine qua non* de l'exercice du pouvoir souverain. Pour commander aux hommes, le pouvoir ne pouvait reposer qu'en un seul pôle objectif. Devant avant tout engendrer la société égalitaire sur laquelle faire reposer la république démocratique, les Français s'attachent d'abord à défaire la hiérarchisation sociale induite par leur tradition d'un principe aristo-monarchique de gouvernement. Ils voient donc en la volonté générale l'outil essentiel pour parvenir à instituer une société libre et égale. La loi sera le ressort légitime sur lequel s'appuyer pour assurer un égal traitement des individus par le pouvoir. Les révolutionnaires français parviennent-ils alors réellement à critiquer en profondeur les schèmes politiques absolutistes dont ils ont hérité ?

Les Américains ne suivent pas la même logique pour instituer la souveraineté du peuple. Soucieux avant tout de la protection des libertés individuelles, ils voient dans l'unicité des compétences souveraines une source latente de despotisme, puisque le pouvoir, en tant que principe actif, a par nature tendance à outrepasser ses prérogatives. Pour assurer la liberté des individus, il faut donc, selon eux, avant tout, assurer juridiquement les prétentions souveraines. Ce qui fait passer l'unicité indivisible de la souveraineté du statut d'axiome à celui de postulat est qu'ils parviennent à institutionnaliser une République fédérale, fonctionnant à partir d'une division de la souveraineté en deux pôles, le pouvoir central et celui conservé par les Etats fédérés. L'efficacité pratique de cette forme politique valide la nouvelle compréhension institutionnelle du pouvoir qu'ils introduisent : il est possible de gouverner des individus libres en alliant la logique fédérale à la décentralisation administrative. C'est alors à une tout autre intelligence des relations entre les pouvoirs et la société que l'on est conduit, parce que les Américains font découler leurs institutions d'une nature sociale dynamique et entreprenante. En privilégiant la liberté sur l'égalité, ils favorisent le développement des associations, par lesquelles les hommes exploitent leurs liberté en satisfaisant, autant qu'ils le peuvent, leurs besoins.

Il est alors tentant de chercher jusqu'où la malléabilité du concept de souveraineté peut nous laisser en abandonner les caractères essentiels. La République fédérale opère en effet la seconde métamorphose de la souveraineté en en divisant l'essence. Elle contredit l'attribut principal de ce pouvoir, sans cependant en faire disparaître les effets. Est-il alors possible de conserver une forme politique de gouvernement en supprimant ce que les Américains ont pris soin de conserver, à savoir le pôle central intégrateur préservant la cohérence globale de la vie collective ? Peut-on laisser aux groupes associés l'initiative de satisfaire leur logique propre,

sans ce passage obligé au contrôle et à la rectification, par un pouvoir central, des directives particulières des membres de la République ? Le schème politique fédéral a-t-il seulement une pertinence et une logique propres si on le fait figurer à côté de l'Etat unitaire, ou est-il l'indice d'une désincorporation du pouvoir pouvant être poussée plus avant ? La liberté individuelle peut-elle amener à considérer que l'intégration globale est une contrainte dont une collectivité peut se passer ?

Nous aimerions tester l'hypothèse d'une possible fédération de fédérations, prise comme Idée directrice, à partir de l'exemple historique fourni par le Saint Empire romain germanique. Ce que nous viserons par ce développement final est la possibilité d'une troisième métamorphose du concept de souveraineté, qui se traduirait institutionnellement par un abandon complet du schème de la centralisation politique. En d'autres termes, nous chercherons à comprendre si la dynamique anthropologique et sociale peut être favorisée si l'on accepte d'abandonner aux fédérations la gestion de leur vie commune, sans recourir à un organe central intégrateur. Cet exemple limite, extrême, du pouvoir politique, devrait *a contrario* faire ressortir les éléments essentiels de la souveraineté, réellement constitutifs de sa nature.



**PREMIERE PARTIE**

**DE LA FORMALISATION DU CONCEPT DE  
SOVERAINETÉ PAR BODIN  
À SES TRADUCTIONS POSSIBLES AU XVI<sup>e</sup>  
SIÈCLE**

En introduisant dans le champ de la pensée politique le concept de souveraineté, Bodin opère un tournant radical dans l'approche que l'on pouvait avoir au XVI<sup>e</sup> siècle du pouvoir politique. Il invente ce concept, qui n'a pas encore d'équivalent pragmatique dans la réalité, en recherchant les éléments essentiels du pouvoir politique dont l'Histoire lui fournit les indices principaux, et en les cristallisant autour d'un seul référent, qui sera le pouvoir souverain. Le projet que cherche à satisfaire l'ouvrage auquel nous nous référerons, *Les Six Livres de la République*, est donc d'abord politique, puisque Bodin entend ressaisir les conditions de possibilité de la République, qu'il définit comme étant « un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine ». Il commence donc par reconnaître des composantes à la République, mais précise d'emblée que ce qui leur en commun ne relève pas de leur compétence ; il sera le champ de légitimité de l'exercice du pouvoir souverain. Ce dernier se voit donc d'emblée accordé une finalité précise, puisqu'il doit ordonner les membres de la République. Et Bodin précisera au fil de ses analyses que c'est la Justice qui permet de normer ses actes. Dans son esprit, les compétences politiques doivent être ramassées en un seul point, chargé de les définir, et disposant des droits absolus pour réaliser sa fin. La sphère du droit se résout dans les droits politiques, dont dispose seul le Souverain. *La condition de possibilité de la République bien ordonnée passe en conséquence par une conceptualisation d'un pouvoir absolu, indivisible et perpétuel de commandement.*

Mais s'il est classique de définir la République comme une collectivité politiquement organisée autour d'une communauté d'intérêt - la *res-publica* signifie étymologiquement la chose publique -, il l'est beaucoup moins de dire que la chose publique est l'exclusivité d'un

pouvoir qui possède de droit toutes les compétences pour la prendre en charge. Il est encore moins évident que le gouvernement ait aussi la compétence exclusive d'intervenir dans les relations que les ménages (les membres de la république) entretiennent les uns avec les autres. *Les droits politiques qui appartiennent exclusivement au Souverain construisent une représentation hypertrophiée de la tâche politique*, puisque l'indivisibilité des compétences souveraines oblige à concentrer toutes les fonctions gouvernementales au niveau du seul pouvoir politique, et que son unicité contraint aussi à élargir les prérogatives politiques à tout l'ordonnement de la République. Or, si la communauté d'intérêt justifie l'établissement d'une organisation politique de la collectivité sous un même droit, est-ce que les droits politiques dont dispose le pouvoir souverain permet réellement d'unir justement les différents ménages de la République ? L'unicité des compétences souveraine est-elle réellement la condition de l'unité de la République ?

Encore faudrait-il avoir assuré le premier nerf de la relation souveraine, qui est l'obéissance inconditionnelle des sujets au Souverain. Car la première source de désordre politique réside dans l'insubordination des hommes au pouvoir. Si Machiavel concentre sa réflexion autour de ce qui parvient à assurer la relation du commandement et de l'obéissance, commencer par définir la souveraineté sans montrer comment elle peut œuvrer ne revient-il pas à éluder le principal obstacle au pouvoir politique ? Une conceptualisation rigoureuse du pouvoir peut-elle se passer de l'analyse de ses conditions effectives de possibilité ? Si Bodin précise rapidement l'attitude que le Souverain doit avoir envers ses sujets, il ne le fait qu'en passant et sans s'appesantir ; ce n'est assurément pas pour lui un objet de réflexion. Car, à la différence de l'angle d'approche de Machiavel, ce qui retient son attention n'est pas le fait du pouvoir, dans toute son évanescence et sa complexité, mais son rôle normatif. Ce qu'il importe à ses yeux est de mettre en évidence le travail d'information de la République réalisée par la souveraineté. Il n'est donc pas important de sentir à quel point la possession du pouvoir est fragile ou vulnérable, mais il est crucial de saisir sous quelles conditions elle pourra accomplir sa finalité. Et sous cet angle unique, il est évident que le Souverain doit transcender la réalité humaine et s'extraire de la logique collective. Étant un Autre, il n'a pas à composer avec elle ; il serait alors absurde de prétendre que le pouvoir doit composer avec les forces sociales. Il n'est pas un mixte, puisqu'il est à l'inverse la pureté absolue du pouvoir de commandement.

Mais si l'on définit le droit politique à partir du concept de souveraineté, le pouvoir politique a toutes les compétences pour traiter comme il l'entend des intérêts publics, et ne

déléguant pas réellement ses fonctions, il décide seul de ce qu'il faut faire ou interdire concernant la sphère publique. Ce n'est alors plus simplement la communauté politique qui définit la sphère d'action de la souveraineté, mais tout ce que les individus partagent du fait de leur existence collective. Or, l'instauration d'une organisation politique doit-elle déposséder les individus de leur capacité à s'auto-gérer, à s'auto-administrer ? Le droit politique souverain permet-il de respecter la raison première d'instauration du pouvoir politique, qui est de gouverner les différents membres de la République, de réguler leurs interactions, et non de les déposséder de leur capacité à s'auto-organiser, ou plus simplement encore de les déposséder de leur instinct social primaire qui pousse les individus à s'associer ? En d'autres termes, la communauté d'intérêts si divers qui engendre une vie collective doit-elle être du seul ressort du pouvoir souverain ?

C'est en explicitant la tension entre la conceptualisation juridique des droits de souveraineté et sa visée politique qu'émerge la distance séparant Bodin d'une réflexion proprement politique de la vie collective organisée, ou République. S'il invente le concept du pouvoir public qui prendra par la suite la forme de l'Etat, la formalisation de la souveraineté s'inscrit plus dans le cadre d'une définition juridique du pouvoir que dans celui d'une réflexion politique sur ce que signifie vivre de façon organisée en collectivité. L'incidence de cette inflexion première du concept de souveraineté est déterminante, puisque comme nous le verrons dans le deuxième chapitre, le domaine de pertinence de ce concept doit être bien mesuré pour ne pas en déduire des conséquences politiques outrepassant son secteur de validité. Nous verrons que le principal obstacle à l'ouverture de ce concept sur le champ politique est l'absoluité de la souveraineté, qui reste pour Bodin la condition de possibilité essentielle du pouvoir politique.

Il est aussi possible de questionner le concept bodinien de souveraineté sous un autre angle encore, en revenant à la définition générique de la république. Elle est la chose du peuple organisé, mais rien n'indique à ce niveau que l'organisation politique doive se couper du peuple pour le gouverner, comme le conçoit Bodin en plaçant le pouvoir souverain au-dessus de la collectivité. Pour Bodin en effet, le Souverain est *solutus legibus*, et se place en tant que tel dans une position de transcendance par rapport à la collectivité. C'est parce qu'il détient un pouvoir absolu qu'il doit se placer inconditionnellement au-dessus de ceux qu'il gouverne. *Or, comment peut-on gouverner droitement une collectivité si l'on s'exclut du peuple que l'on doit organiser ?* Si les critères de légitimité du pouvoir étaient au XVI<sup>e</sup> siècle ceux de la monarchie dynastique - ce qui permet de comprendre pourquoi la transcendance du

Souverain pouvait ne pas constituer un obstacle à la reconnaissance de son pouvoir-, il n'en reste pas moins que conceptuellement la nécessité de l'inviolabilité de la puissance souveraine obstrue la possibilité d'un questionnement sur ce qu'est une vie politique. Comment réouvrir ce secteur si la souveraineté renvoie par définition à un pouvoir absolu et transcendant ?

C'est à Althusius que l'on doit une réflexion très poussée des relations entre le gouvernement politique et la capacité d'auto-administration des membres de la collectivité. Il suit Bodin sur de nombreuses pistes d'analyses, mais il s'oppose à lui de façon très affirmée et, de fait, très claire sur la question de la souveraineté, ce qui aboutit à une tout autre représentation de l'organisation politique de la République. C'est en partant d'une recherche de ce qu'est la politique qu'il retrouve la référence aux droits de souveraineté. Mais en comprenant la fonction des droits souverains comme ce qui permet la sociabilité et la viabilité des différents membres de la République, il les reconnaît au peuple, et non au Magistrat suprême, qui n'est qu'un mandaté chargé de gouverner avec la part de droits souverains que le peuple lui accorde, le *jus regni*. En faisant des droits de souveraineté la propriété du peuple, la théorie politique développée par Althusius présente une perspective très intéressante pour concilier les droits de souveraineté, l'organisation politique d'un peuple qui s'auto-administre et la forme de gouvernement dont il a besoin pour que ce partage de la souveraineté n'aboutisse pas à l'implosion de la *consociatio universalis*, ou République. L'unité de la République est alors la résultante d'une vie sociale plurielle et dynamique, obtenue par l'intermédiaire de la diffusion des droits de souveraineté à l'ensemble des corps collectifs, à l'opposé du tableau bodinien. C'est alors une tout autre représentation de la vie en collectivité qui se dégage, dont nous reprendrons les principaux éléments dans le troisième chapitre de cette première partie.

## CHAPITRE 1 – L'émergence du concept politico-juridique de souveraineté chez Bodin

Ce dont Bodin cherche à donner l'essence existe déjà partiellement dans la réalité, sans que personne n'ait cherché à en mettre tous les éléments en liaison. La principale cause de l'occultation de la nature du pouvoir politique a été que l'adjectif 'souverain' s'est trouvé rattaché au pouvoir militaire, et non à la fonction première de la politique, qui est la législation. Il était donc possible de décrire un pouvoir comme souverain, mais il ne recouvrait qu'une partie des compétences politiques. Le pouvoir politique n'était, en outre, pas encore distingué d'autres formes de pouvoir élevant des revendications incessantes, et dont on ne savait comment appréhender les réels droits. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le pouvoir s'inscrivait en effet dans la relation féodale entre vassaux et suzerain, qui éparpillait les droits politiques, puisque les vassaux détenaient le droit d'exercer un pouvoir sur leurs propriétés. D'autre part, l'autorité ecclésiastique élevait aussi des prétentions à détenir certains droits politiques, et ici encore leur légitimité échappait à la critique. Il n'était pas encore trouvé de critère discriminant pour identifier ce qui revenait absolument, et de droit, au Souverain, et ce qui pouvait être reconnu aux différents sujets. Il n'y avait *a fortiori* pas le type d'homogénéité introduit par la souveraineté, qui s'exerce sur tous ses sujets, indifféremment de leur position sociale ou de leurs caractéristiques personnelles. La profonde nouveauté de Bodin sera alors de substantiver l'adjectif 'souverain' pour en faire l'essence du pouvoir politique ; comme tel, il cristallisera toutes les compétences et tous les droits politiques.

En faisant de la souveraineté la condition de possibilité de la forme de la République, soit de la vie commune organisée, Bodin essaie de saisir ce qui rend possible la vie publique et l'existence humaine, en ce qu'elle se déroule toujours au sein d'autres existences qui doivent s'organiser pour vivre ensemble de façon cohérente. Ce qui guette l'existence plurielle est l'anarchie ; on peut la trouver sous divers degrés, mais elle sera toujours présente si l'on refuse l'ordre que la souveraineté permet d'obtenir. La République dont la souveraineté est l'essence permet en effet d'éviter toutes les causes latentes d'anarchie, puisque toutes ses fonctions sont déduites du principe qui détient le pouvoir de façon absolue ; rien n'est donc laissé au hasard et nul interstice ne peut apparaître qui laisserait la place à l'émergence d'un désordre.

La force de ce concept est en effet qu'il entend obtenir des hommes l'obéissance absolue. Pour ce faire, il faut réinscrire le pouvoir dans sa capacité normative, et l'orienter

vers une finalité précise visant à contrebalancer le désordre naturel induit par les comportements humains. C'est l'absoluité de la souveraineté qui permettra d'ordonner justement la collectivité humaine. *Il faut donc veiller au respect statique de la hiérarchie politique, puisque le Souverain ne peut œuvrer qu'en étant radicalement séparé de la matière qu'il doit informer.* On mesure par là la distance séparant la conceptualisation de la souveraineté de l'analyse faite par Machiavel des conditions du gouvernement des hommes. Le pouvoir se déploie, pour ce dernier, suivant une logique dynamique, qui échappe à toute volonté d'en figer les ressorts. Ce qui l'avait amené à concevoir une institution politique mêlant les trois composantes essentielles d'une population : « Connaissant ces défauts (des trois formes classiques de gouvernement) et écartant chacune de ces espèces, les sages législateurs en ont choisi une qui participe de toutes. Ils la jugent plus ferme et plus stable, parce que, lorsqu'il y a dans un même Etat un prince, des optimates et un gouvernement populaire, chacun surveille l'autre »<sup>7</sup>. La préservation du gouvernement politique était la résultante d'une conjonction des trois pouvoirs. C'est, d'emblée, une logique opposée que suivra Bodin, pour qui la compétence souveraine ne peut revenir qu'à un seul. Suivant la logique de l'absoluité essentielle à ce pouvoir, il est inconcevable que plusieurs puissent se le partager, puisqu'alors, qui obéira aux commandements souverains ? Si tous y participent, puisque le Souverain est exempté du devoir d'obéir à ses commandements, on retombera dans un état d'anarchie totale.

On prend alors la mesure du pari bodinien : pour préserver l'ordre de la République, il est nécessaire qu'un seul en soit l'initiateur, et que tous lui obéissent. La cristallisation des compétences souveraines est alors incluse, par nature, dans l'être souverain, dont la fonction n'est pas de s'auto-réguler pour composer avec la diversité sociale, mais de l'ordonner en l'abordant sur la même base homogène de francs sujets soumis sans condition à sa volonté. Le concept de souveraineté est donc d'essence simple, et sa nature se déduit du rôle dévolu au pouvoir politique par Bodin : l'ordonnement juste de la société. Pour comprendre le type de relation institué entre le pouvoir et la société par cette représentation de l'opérateur politique, il faut donc d'abord revenir sur les caractéristiques essentielles de la souveraineté, pour ensuite rendre compte de l'horizon cosmologique et du cadre naturaliste dans lesquels s'inscrit le commandement souverain.

---

<sup>7</sup> Machiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, I, 2, p. 192, in *Oeuvre*, Robert Laffont, 1996

## 1 – Définition et caractéristiques de la souveraineté :

Lorsque Bodin commence, dans sa *Méthode pour la connaissance facile de l'histoire*, à chercher un sens à l'évolution historique, c'est d'abord au constat des conflits de pouvoir qui la scande qu'il se heurte. L'histoire de la France au XVI<sup>e</sup> siècle lui renvoie l'image d'un territoire incessamment déchiré par les intérêts qu'il suscite, dont aucune forme de pouvoir ne veut accepter l'allégeance à une autre, ce qui aboutit à une multiplication des rapports de force. Les vassaux revendiquent des compétences et des droits qui les rendraient seigneurs incontestés de leurs propriétés ; c'est par le conflit armé que se résolvent les querelles intestines. Les guerres de religion, prédominantes au XVI<sup>e</sup> siècle, sont encore la preuve d'une confusion de registres qui, s'ils étaient clairement explicités, invalideraient immédiatement la pertinence, et donc la légitimité, de l'origine de ces conflits. La logique de la force dont la France est le terrain d'exercice a pour conséquence l'engendrement d'un état de chaos, de désordre général, dont l'unique origine est pour Bodin l'absence de subordination inconditionnée de tous à un même Souverain. Les parties déchirées du territoire, les convoitises qu'il suscite, les guerres qui s'ensuivent, ne semblent être issues que de l'insubordination des nobles, vassaux, ou autres puissances, logiquement 'sujets' à l'égard du détenteur légitime du pouvoir politique, leur suzerain.

C'est donc dans un contexte de crise et de conflits entre différents pôles de pouvoir - les vassaux, l'Eglise, et le souverain temporel - que Bodin va conceptualiser la forme et les droits tout à fait spécifiques caractérisant le pouvoir politique pour permettre l'existence de la République, qui « est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine »<sup>8</sup>. Le concept de souveraineté ainsi forgé répond à une exigence pratique directe, puisque sa fonction essentielle est de trouver une voie de résolution au désordre auquel toute vie collective non organisée, entendons, ne reconnaissant pas de pouvoir souverain, est confrontée. *Il s'attaque donc à une explicitation conceptuelle très détaillée d'un problème politico-juridique, à savoir la relation entre les droits de commandement, la nature du devoir d'obéissance, et la finalité du pouvoir politique souverain.*

Il n'est en conséquence pas surprenant que son discours soit normatif, et qu'il commence son ouvrage-maître, *Les Six Livres de la République*<sup>9</sup>, par la définition même de la

---

<sup>8</sup> Ibid., I, 1, p. 57

<sup>9</sup> Bodin, *Les Six Livres de la République*, Librairie Générale Française, 1993, que nous abrégons par la suite par *Rép.*

souveraineté. A partir d'un concept rigoureux dont les traits essentiels sont d'abord axiomatiquement posés, puis démontrés, il entreprend de mettre en lumière les conséquences logiques, et donc les justifications pratiques, de l'organisation sociale, et surtout les bases et les attributs de la puissance publique. A partir de l'essence de la République, il déduit alors les différents organes et les différentes fonctions chargés d'instaurer l'ordre au sein de la vie commune. Tous les opérateurs du pouvoir sont ramenés à leur origine et compris à partir d'elle, dont ils découlent dans une relation de parfaite dépendance. Comprendre la spécificité du pouvoir souverain au regard de la catégorie plus large du pouvoir politique consiste donc d'abord à saisir l'ordre de la démonstration bodinienne, le processus déductif par lequel il positionne juridiquement tous les organes de la République. Mais c'est avant tout sur la définition conceptuelle de la souveraineté qu'il faut revenir, pour comprendre la nouveauté radicale qu'elle introduit dans la pensée politique, en spécifiant le pouvoir politique souverain comme « puissance absolue et perpétuelle (...) de commander »<sup>10</sup>. Commençons donc par reprendre les traits essentiels que Bodin retient comme constitutifs du pouvoir souverain, pour en éclaircir les implicites et conséquences.

#### 1A/ La centralisation des compétences politiques :

Le terme de 'souveraineté' ne recouvre pas, avant Bodin, un contenu de sens discriminant. Il reste le plus souvent sous la forme de l'adjectif qualificatif 'souverain', que l'on retrouve pour désigner quelque qui en surpasse toute autre dans un ordre comparatif, comme le Souverain Bien qui est le bien le plus haut, un homme souverain de ses passions, ou une partie du corps politique ou une institution qui, à tel ou tel moment, détient le pouvoir suprême dans un certain ordre de réalité. Il n'acquiert un degré de réalité conceptuelle que lorsque Bodin le substantive, en lui donnant par là le statut d'un référé objectif. Ce n'est plus alors au trait d'une chose qui serait comparativement 'plus qu'une autre', sous un certain angle, que l'on est renvoyé, mais à une chose qui, par nature, est absolument supérieure aux autres. La souveraineté est le pouvoir absolu, indivisible et perpétuel de commander, sans commune mesure avec aucun autre type de pouvoir. En constituant une chose alors que l'adjectif renvoyait à un caractère, à un trait, en renvoyant donc non pas à un qualificatif dépendant de certaines conditions, mais à une chose individuée et existante par elle-même, Bodin ne se contente plus de se servir de la référence au 'souverain' comme d'un descriptif approprié à telle ou telle situation, mais conçoit une réalité dont l'essence sera d'obliger absolument, par

---

<sup>10</sup> Ibid., I, 8, p. 111



elle-même. *La 'souveraineté' gagne alors, avec cette substantification, un contenu positif et non plus simplement descriptif.* Elle devient une réalité objective à laquelle on peut se référer, et dont la fonction sera de faire venir à l'être un rapport de pouvoir très particulier. Qu'est-ce que Bodin cherche exactement à manifester, à faire passer sur le plan de l'évidence, à construire ?

*IAI/ L'invention d'une nouvelle forme de pouvoir politique :*

On peut se demander en quoi Bodin peut être considéré comme l'inventeur du concept de souveraineté, ou en quoi ce qu'il conceptualise est réellement novateur par rapport aux formes de pouvoir que l'Histoire a déjà présentées. Et ce qui surprend d'emblée lorsqu'il donne la définition générique de la souveraineté est qu'il en déduit des marques essentielles toutes comprises, par définition, dans ce noyau générateur. Les fonctions politiques découlent de l'essence de la souveraineté et ne sont envisageables qu'à partir d'elle. *Or, cette cristallisation des compétences politiques rattachées à un commun référent chargé de les fonder est radicalement nouveau.* Si l'on cherche par exemple un équivalent du pouvoir souverain chez les Romains, il faut d'emblée noter que « l'absence de terme romain équivalant à la notion de souveraineté indique qu'un fossé conceptuel sépare les modes de représentation du pouvoir (*lato sensu*) valables à Rome et dans l'Europe moderne »<sup>11</sup>. Il pouvait y avoir une *summa potestas*, mais qui ne désignait qu'une seule compétence, le droit suprême de vie et de mort exercé par certains magistrats. Ce pouvoir suprême rendait donc compte d'une capacité exceptionnelle, à ce titre dénotée par l'adjectif « *summa* », et non de son caractère essentiel. La souveraineté est en outre désignée par Bodin par le terme de *Majestas*, que l'on retrouve encore dans le vocabulaire romain. Mais là encore, la *majestas* désignait un état juridique (un *status*) suprême en comparaison avec d'autres statuts, ce qui la réinscrit dans une logique comparative, alors que la *Majestas* du Souverain est par définition incommensurable.

Dire du pouvoir souverain qu'il **est** un pouvoir absolu de commandement, auquel appartiennent comme marques essentielles - par ordre décroissant - « la puissance de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier »<sup>12</sup>, le droit de traiter de la guerre et de la paix, de désigner les magistrats, de juger en dernier ressort, de gracier, de battre monnaie, cela revient à concevoir une réalité métaphysique dont l'existence se manifeste par l'octroi exclusif de toutes les compétences politiques à un seul référent. *La subsomption des fonctions gouvernementales sous un seul point focal radicalement transcendant est l'élément politique*

---

<sup>11</sup> O. Beaud, art. « *Souveraineté* », in *Dictionnaire de philosophie politique*, P. Raynaud, S. Rials (dir.), PUF, 1996

<sup>12</sup> *Rép.*, I, 10, p. 160 et svtes

*nouveau légué par la définition de la souveraineté.* Cette conceptualisation introduit une inflexion notable dans la pensée du politique, pour deux raisons. D'abord parce que, comme le remarque Maritain, « La souveraineté ne signifie rien ou elle signifie un pouvoir suprême *séparé et transcendant* - non au sommet, mais *au-dessus* du sommet (« par dessus tous les sujets »<sup>13</sup>), et gouvernant *d'en-haut* le corps politique entier. C'est pourquoi ce pouvoir est absolu (absolu, c'est-à-dire délié, séparé), et par conséquent illimité, dans son étendue et dans sa durée, et sans responsabilité devant quiconque sur terre »<sup>14</sup>. La souveraineté est un pouvoir hétérogène à l'ordre des réalités terrestres. Mais si son être est le commandement absolu et perpétuel, sa première marque est l'acte législatif. La fonction première des capacités politiques n'est plus militaire, comme dans la logique de l'*Imperium*, mais civile, puisque « la dimension la plus haute de la République est (...) législative »<sup>15</sup>.

Pouvoir absolu centralisant toutes les fonctions politiques, dont la primordiale est législative, la souveraineté introduit en outre une transformation du paysage politique. S'il n'y a en effet qu'une source légitime de pouvoir, les individus y sont tous soumis à un même degré. Là où le pouvoir est uniforme, où il s'adresse « à tous en général, et à chacun en particulier », tous sont sujets de la même façon. La société humaine est alors considérée sous l'angle, non plus de sa diversité phénoménale, mais de son homogénéité. Ce ne sera plus la variété anthropologique qui intéressera l'action politique, mais l'unité au regard de laquelle tout homme est membre du corps politique. Cette transformation qualitative du lieu d'exercice de la souveraineté permet l'émergence de la notion de territoire sur lequel elle pourra légitimement œuvrer. Contrairement aux localisations politiquement connotées qui rendaient compte des statuts différents de la population, comme entre les intra-muros et les paysans pour la cité grecque antique, ou entre les habitants de l'*urbs* et ceux qui vivaient au-delà du *limes* à Rome, le pouvoir souverain aborde tous les sujets sous un même angle qualitatif : *la transcendance de la souveraineté implique l'absolue subordination, ce qui oblige à l'homogénéité comportementale de l'obéissance inconditionnée.* L'élément constitutif de la souveraineté sera alors de prendre corps sur un territoire donné où les sujets seront tous également soumis à sa puissance.

Un territoire d'individus homogènes au regard de leur statut politique, sur lequel s'exerce un pouvoir absolu à visée civile, centralisant toutes les compétences gouvernementales : tel est le nouvel objet politique qui apparaît lorsque Bodin conceptualise

---

<sup>13</sup> *Rép.*, I, 10

<sup>14</sup> J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, PUF, 1953, p. 31

<sup>15</sup> B. Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, 1998, p. 78

la souveraineté.

*1A2/ La puissance de commandement posée comme postulat :*

Si l'on essaie à présent de préciser la définition de l'essence du pouvoir politique qu'on entend saisir Bodin en concevant la souveraineté, on peut cependant marquer un instant de surprise. La souveraineté est en effet directement définie comme la compétence juridique absolue, dont le lieu de réalisation est la forme de la République. La forme politique de la République n'est pas questionnée, la souveraineté qui est en est le levier normatif étant d'emblée présentée comme adéquat à l'accomplissement de sa finalité : l'institution de l'ordre juste entre les ménages et ce qui leur est commun. Le statut juridique de la souveraineté est donc d'emblée fixé, de même qu'est immédiatement réglée la question des interférences entre la souveraineté et les individus - tous les hommes sont également sujets du pouvoir souverain -. L'approche juridique de la souveraineté contient donc aussi intrinsèquement sa définition politique. Comme Grotius le signalera, Bodin joue ici sur deux tableaux sans réellement circonscrire son discours, puisqu'il adopte simultanément l'attitude du juriconsulte étudiant « le rapport mutuel qu'ont entre elles les parties qui gouvernent et celles qui sont gouvernées » et celle du politique étudiant la forme de l'Etat sous l'angle de « la communauté de lois et de souveraineté »<sup>16</sup>. Mais à ne pas distinguer les angles d'attaque de l'objet d'étude, on risque de donner une réponse juridique à un problème politique, ou inversement une réponse politique à une ambiguïté juridique. On court aussi le risque de se servir d'instruments juridiques pour régler un problème politique, ce qui pourra sembler résoudre la difficulté sans avoir fait apparaître le réel niveau de blocage.

En gardant à l'esprit ce glissement potentiel du juridique vers le politique, voyons alors comment Bodin cerne l'essence de la souveraineté.

La définition normative de la souveraineté fournit les trois éléments essentiels à son existence. Elle est en effet « la puissance absolue », « perpétuelle », « de commander » ; deux qualificatifs de son être, l'absoluité et l'atemporalité, et un descriptif de sa façon d'être, le commandement :

« La souveraineté est la **puissance absolue et perpétuelle** d'une République, que les Latins appellent majestatem, les Grecs *αχρον εξουσια*, et *χυριαν αρχ, ετ χυριον πολιτευμα*, les Italiens *segnoria*, duquel mot ils usent aussi envers les particuliers, et envers ceux-là qui manient toutes les affaires d'état d'une

---

<sup>16</sup> Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, 1999, p. 304

République : les Hébreux l'appellent (...) **la plus grande puissance de commander.** »<sup>17</sup>

La souveraineté est donc la norme du pouvoir qui se réalise par et dans la République, caractérisée par une relation d'obéissance absolue et perpétuelle des gouvernés à ses commandements. La conjonction de ces trois caractères pose cependant problème, parce qu'ils sollicitent des registres de pertinence différents. Une puissance de commandement ne dénote pas le même type de pouvoir qu'une puissance absolue, et ces deux descriptifs semblent même s'opposer. Le commandement requiert certaines aptitudes, certains *habitus* dirait Aristote, que l'on doit questionner pour préciser les compétences qu'elles exigent, ce qui oblige à développer une réflexion sur ce que commander ou agir politiquement signifie. C'est la nature de la puissance politique qui doit à ce niveau être explicitée. Définir une puissance comme absolue à l'inverse ne fait pas porter l'accent sur ce qu'elle doit être pour prétendre à sa fonction, mais la place d'emblée dans une position transcendante. Elle est alors inquestionnable, puisque son absoluté la place d'emblée en dehors de l'ordre des raisons ; ce qui revient à contourner la difficulté de l'analyse des conditions de possibilité du commandement, pour faire de l'inconditionnalité la nature essentielle de cette puissance.

Les deux caractères de l'absoluité<sup>18</sup> et du commandement ne renvoient donc pas aux mêmes champs de signification. La relation de souveraineté que Bodin entend expliciter s'avère dès cette définition ambiguë. Une puissance de commandement renvoie en effet à la capacité d'agir d'une certaine manière, qui serait plus explicite sous la notation de 'pouvoir-faire'. C'est à ce pouvoir-faire que font référence la *majestas* des latins et le *χρῖον αρχ* des grecs, et il n'est ni infini, ni indéterminé - absolu au sens de la détention d'une toute-puissance -, puisqu'il traduit l'actualisation d'une faculté potentielle. C'est la possession d'une aptitude particulière qui oblige à la reconnaissance de la supériorité d'une personne ou d'une institution pour une certaine fonction, et qui justifiera l'octroi du pouvoir de commander à certains. La compétence justifie la relation d'obéissance de ceux qui la reconnaissent envers ceux qui la détiennent. Pour exercer un commandement, il ne faut donc pas, à proprement parler, un pouvoir, mais la reconnaissance réciproque d'un rapport hiérarchique. Comme le souligne H. Arendt, c'est l'autorité qui rend compte de l'obéissance opérée par le respect réciproque de la

<sup>17</sup> *Rép.* I, 8, p. 111. C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> Nous utilisons le terme d'absoluité plutôt que celui d'absolutisme pour décrire ce que vise Bodin parce que l'absolutisme renvoie au trait d'une chose qui serait absolu, alors que l'on doit ici comprendre le fait même pour une chose d'être absolue. Nous reviendrons sur ce point en 1C3, p. 60.

relation hiérarchique. « Là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué »<sup>19</sup>. Si l'on commande en usant du pouvoir, c'est un comportement d'aliénés qu'on engendrera, et non un acte de commandement. Or Bodin est on ne peut plus clair sur le statut du citoyen : il est un « franc sujet », donc un sujet libre. Le citoyen ne peut donc obéir que s'il reconnaît la légitimité de la supériorité absolue du commandement souverain. Faut-il alors supposer que c'est l'absoluité qui justifie l'obéissance inconditionnelle des citoyens, sans prise en compte du contenu du commandement ?

C'est suivant cette ligne argumentative que semble nous conduire Bodin. Il n'interprète pas la relation entre la puissance de commandement et son absoluité dans ce sens conditionnel, mais dans son sens inverse. Il semble en effet ici dire ou trop ou trop peu : pourquoi requérir l'absoluité du pouvoir si le commandement est par nature absolu en tant que capacité politique suprême, ou pourquoi inclure le commandement dans la définition de la souveraineté si le pouvoir qu'elle désigne est par nature absolu ? Ou bien en effet la souveraineté est donnée absolument à celui qui manifeste l'aptitude à commander, mais elle requiert dans ce cas une analyse de ce que l'action politique a en propre, champ d'interrogations quasiment absent dans *Les Six Livres de la République*<sup>20</sup>. Ou bien il nous manque un élément pour comprendre comment le pouvoir-de se déduit de l'absoluité du pouvoir-sur. A moins qu'il n'y ait au cœur du commandement politique une spécificité que l'on ne retrouve dans aucun des autres pouvoirs-de que nous expérimentons, et qui l'associe essentiellement au trait de l'absoluité. Est-il alors de l'essence du commandement politique d'être inconditionnel ?

Il n'est pas douteux que, pour Bodin, le pouvoir-sur comprend et conditionne le pouvoir-de, plutôt que l'inverse. C'est la nécessité de l'obéissance inconditionnelle au Souverain qui est mise en exergue tout au long de son ouvrage, et si la nature de l'action politique ne constitue pas un objet de réflexion central pour lui, c'est à l'inverse les raisons, l'extension et les conséquences de l'absoluité de la souveraineté qui font l'essentiel de la matière de ses analyses. En d'autres termes, c'est parce que la souveraineté est absolue qu'elle détient le pouvoir de commandement. L'absoluité permet de comprendre (au sens de

---

<sup>19</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, 'Qu'est-ce que l'autorité ?', Gallimard, 1972, p. 123

<sup>20</sup> Bodin ne s'interroge pas sur ce que signifie gouverner des francs sujets ; dans la mesure où la souveraineté introduit une différence d'hétérogénéité entre le pouvoir et les sujets, l'interaction entre ces deux secteurs disparaît ; ils appartiennent à deux ordres de réalité différents. Par contre, Bodin distinguera des formes de gouvernement qui varieront suivant l'attitude qu'elles adoptent par rapport aux sujets. Une République peut ainsi être gouvernée de façon seigneuriale si le monarque se fait seigneur des biens et des personnes, tyrannique s'il utilise pour ce faire la violence, royale s'il respecte « la liberté naturelle et propriété des biens aux sujets. », *Rép.*, II, p. 203

*comprehendo*, de contenir, tenir ensemble) la puissance de commandement, alors que l'inverse n'est pas possible : il découle de l'essence incommensurable de la souveraineté qu'elle commande. *Le pouvoir-sur est antérieur ontologiquement au pouvoir-de*. Cette aptitude cruciale au commandement, présentée de façon déroutante par Bodin, qui ne précise pas en quoi le pouvoir souverain a la faculté à prendre le commandement, qui élude donc la précision du sens de cette capacité, fonctionne plutôt comme une conséquence logique de la possession absolue du pouvoir : il est nécessaire que le détenteur du pouvoir souverain commande, comme manifestation phénoménale de son absolutité.

On peut alors s'interroger sur la légitimité que pourra avoir un pouvoir revendiquant l'absolue subordination de ceux sur lesquels il va s'exercer. Pourquoi les hommes accepteraient-ils de se soumettre à un pouvoir dont la caractéristique essentielle est d'être inconditionnelle ? Absolument incommensurable ? C'est ici la question de la légitimité de l'obéissance à un pouvoir absolu qui est posée ; il s'agit de préciser les bases sur lesquelles pourra se fonder le devoir d'obéissance. Nous ne retrouvons pas dans le discours bodinien la doctrine anthropologique qui fera la célébrité et la force de la théorie hobbesienne du Léviathan ; de façon très significative, Bodin, penseur du XVI<sup>e</sup> siècle, adhère à un principe de légitimité dont la modernité se démarquera, et il ne fondera pas, en raison, la nécessité de la subordination absolue à un seul détenteur de tous les droits politiques. Pour reprendre les distinctions introduites par Weber, on peut en effet légitimer le pouvoir soit sur la base de l'habitude, de la tradition ou des mœurs en vigueur dans une certaine collectivité, soit sur la base du charisme exceptionnel de la figure du chef, soit sur une base rationnelle. En conformité avec l'esprit de son temps, Bodin envisage le Souverain dans la lignée paulinienne du représentant de Dieu sur terre. Il signale cependant une prise de distance significative avec la tradition classique, dans la mesure où Dieu n'est pas envisagé comme la cause efficiente du Souverain. Le Souverain est « comme le lieutenant de Dieu sur terre »<sup>21</sup>, et il faut porter la plus grande attention à l'adverbe comparatif « comme ». *La relation entre le monde divin et la réalité terrestre n'est pas essentielle, mais analogique, ce qui justifie que l'on aie à expliciter les caractéristiques du pouvoir souverain en tant que tel*. Nous en verrons une des conséquences majeures dans le paragraphe suivant.

Sur quoi porte cependant l'analogie pour pouvoir légitimer la soumission à un pouvoir absolument inconditionné ? Bodin l'indique en comparant la finalité de l'agir des deux Principes :

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 151

« Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, le Prince est image de Dieu, il faut par même suite de raison que la loi du Prince soit faite au modèle de la loi de Dieu »<sup>22</sup>,

Dieu est le Souverain céleste suprême, qui agit par la loi pour instaurer la Justice ; de même, le Prince est la source de la loi terrestre, dont la visée est la Justice. Même finalité, même moyen, donc l'autorité de l'un peut être reportée sur l'autre : « le Prince est image de Dieu », il est à l'ordre terrestre ce que Dieu est à l'ordre spirituel. On voit par là à quel point est important le fait que Bodin ait reconnu comme action primordiale du Souverain l'acte législatif : la finalité de la République est la Justice, pensée sur le modèle du règne divin dans un autre ordre de réalité<sup>23</sup>. L'identité de méthode et de finalité justifie la pertinence de la comparaison, et le positionnement du Souverain à l'origine du commandement absolu, puisqu'il est 'le même que' Dieu pour la réalité temporelle. De quoi l'on en déduit que la justice qu'il manifesterait sera semblable à la justice divine si les hommes se subordonnent au Souverain comme ils le font à Dieu.

Cette caractéristique essentielle à la figure souveraine de parvenir à l'instauration de la justice terrestre permet de comprendre la raison de la subordination absolue des sujets envers elle. Cette dominance du caractère absolu de la souveraineté dévoile sa raison d'être si l'on prête attention à sa finalité. Pourquoi en effet les hommes accepteraient-ils de se soumettre de façon inconditionnelle à un pouvoir absolu ? Qu'est-ce qui peut légitimer l'obéissance sans discussion à un pouvoir auquel il n'est par définition pas possible de mettre des bornes ? Sa justification est que le Souverain est le garant de la Justice, celui qui lui permet d'avoir un sens et de pouvoir exister. Sans autorité supérieure validant par son agir les valeurs jugées essentielles, celles-ci ne peuvent prendre corps. C'est parce que le Souverain est le « garant aux sujets des conventions et obligations mutuelles qu'ils ont les uns envers les autres »<sup>24</sup> qu'il doit se situer absolument au-dessus de la réalité anthropologique. Il est hétérogène à ses sujets parce qu'il est le garant de l'ordre social, et qu'à ce titre il ne peut participer de la même réalité ontologique ; auquel cas inverse, son pouvoir serait soumis à discussion comme toute réalité humaine, et il ne pourrait plus remplir sa fonction. Le Souverain est la source de la justice entre les hommes, il est celui qui assurera que les différents actes par lesquels les hommes se lient seront satisfaits par les différentes parties. Il assure de la possibilité de relations réciproques en faisant respecter les termes de l'engagement intersubjectif. Il est donc

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 137

<sup>23</sup> On reviendra sur la conception cruciale et importante de la Justice introduite par Bodin en 2B, p. 78.

<sup>24</sup> *Rep.*, p. 132

à la base des relations sociales, parce que s'il n'y a pas de pouvoir pour obliger les individus à respecter les termes de leur engagement, rien ne viendrait assurer qu'ils tiennent parole ; la puissance souveraine seule peut contraindre les hommes à développer des liens sereins et stables.

Cette légitimation de l'absolue soumission au Souverain prend donc sa source dans une théorie politique précise, bien que non explicitée comme telle par Bodin, au contraire de l'explicitation philosophique que Hobbes par exemple fera un siècle plus tard pour défendre la même thèse. C'est parce que les hommes ne peuvent s'obliger eux-mêmes qu'ils doivent recourir à un pouvoir extérieur chargé de valider leur parole. Mais le champ des relations intersubjectives n'est pas le seul à devoir être assuré. Les individus eux-mêmes doivent être protégés : « le Prince est obligé de maintenir par la force des armes et des lois ses sujets en sûreté de leurs personnes, biens, et familles (...) »<sup>25</sup>. La puissance détenue par le Souverain assure aussi la protection de la sphère privée de chaque individu. En d'autres termes, le pouvoir souverain absolu est dans son essence particulière inconditionnel, mais sa raison d'être, plus originaire puisqu'elle lui donne l'être, s'inscrit dans une dynamique réciproque :

« Et la raison principale qui peut mouvoir les Princes à juger leurs sujets, est l'obligation mutuelle, qui est entre le Prince et les sujets, car tout ainsi que le sujet doit obéissance, aide, et reconnaissance à son Seigneur, (de même) aussi le Prince doit au sujet justice, garde et protection. »<sup>26</sup>

L'absence de questionnement sur la spécificité du commandement politique et l'antériorité ontologique de l'absoluité sur tous les autres traits essentiels du pouvoir souverain se comprennent donc à partir d'une thèse précise sur la spécificité politique, puisque son objet discriminant est la Justice. On mesure ici la proximité que cette intelligence du politique entretient avec la pensée de Platon, pour qui la justice était une vertu globale et architectonique, la source des autres vertus dont elle permettait l'équilibre mutuel. De même que pour Platon, Bodin comprend l'essence de la justice comme ce qui ordonne et organise différents éléments.

#### 1B/ L'unicité de la compétence souveraine :

La souveraineté se manifeste par la présence d'une puissance absolue et perpétuelle de commandement qui centralise toutes les fonctions politiques. L'absoluité de la souveraineté se

---

<sup>25</sup> *Rép.*, p. 103

<sup>26</sup> *Rép.*, p. 377



déploie donc suivant dans deux directions différentes. La dépendance absolue des différents sujets envers le Souverain et la cristallisation des fonctions politiques en un seul pôle vont de paire puisque le Souverain ne serait pas absolu s'il ne possédait pas exclusivement toutes les compétences politiques, mais les conséquences de ces deux dimensions ne se recouvrent pas. Le premier versant de l'absoluité renvoie aux rapports que le pouvoir souverain entretient avec ses sujets ; la souveraineté, étant par nature un pouvoir inconditionnel, requiert l'obéissance franche de tous les sujets. Si la relation de souveraineté est, dans son essence, un 'pouvoir-sur' absolu, elle se manifeste en effet par l'obéissance sans conditions de ceux sur lesquels elle s'exerce. *En aval, donc, du pôle souverain, et quels que soient leurs statuts, tous doivent obéir ; la puissance souveraine ne se transmet pas, elle est indivisible.* Cette dimension spécifique de l'agir souverain conduit à une précision assez intuitive des relations entre les différents opérateurs politiques, dont il faudra comprendre la pertinence avec l'instauration de la justice dont la souveraineté a la charge. Nous reprendrons ce point dans un deuxième temps<sup>27</sup>.

Le deuxième versant de l'absoluité de la souveraineté se caractérise aussi par son indivisibilité, mais cette fois-ci non plus au regard de son mode opératoire, mais de son caractère d'être : *en amont de la formation de la puissance souveraine, l'indivisibilité doit, elle-même, être absolue.* Cette deuxième dimension de l'indivisibilité de la souveraineté ne recouvre pas le même sens que la première, puisque ce qui est soulevé ici comme problème est le statut du pouvoir qui fonde tous les autres pouvoirs. L'unicité du Souverain sera pour Bodin la condition de possibilité *sine qua non* de l'exercice du pouvoir politique. Commençons donc par préciser ce point.

#### *1B1/ L'indivisibilité du pouvoir souverain :*

La double dimension de la détention de la puissance souveraine et de son exercice est rendue chez Bodin par la distinction novatrice qu'il fait entre les formes de République et les formes de gouvernement. Il distingue en effet la façon dont la souveraineté s'incarne, soit la composition de ce que Grotius appellera le corps de l'Etat, et la règle de police suivie par le Souverain pour gouverner. Cette dernière renvoie au statut des intermédiaires choisis pour exécuter les commandements souverains. Les formes de République renvoient donc à la structure du pouvoir de décision, alors que les formes de gouvernement fournissent une explicitation du mode opératoire de la puissance souveraine. Classiquement, Bodin distingue trois formes possibles de République, suivant que le pouvoir sera détenu par un seul, par

---

<sup>27</sup> En 1B2, p. 46

plusieurs ou par tous, ce qui engendre respectivement les Républiques monarchique, aristocratique ou démocratique. Plus étrangement, il reprend cette taxinomie pour décrire les formes possibles de gouvernement : la République peut être administrée (théoriquement) monarchiquement si le Souverain se réserve tous les états et offices, aristocratiquement « quand le prince ne donne les états et bénéfices qu'aux nobles, ou bien au plus vertueux seulement, ou aux plus riches », et « populairement si le Prince fait part des états, Magistrats, offices, et loyers également à tous sans avoir égard à la noblesse, ni aux richesses, ni à la vertu »<sup>28</sup>. Nous reprendrons cet aspect de la pensée de Bodin et ses conséquences au paragraphe suivant. Ce qu'il faut saisir avant de décrire le mode opératoire de la souveraineté est *le paradoxe du statut de la forme de la République, chargée de fonder sans pouvoir s'auto-fonder, à moins d'être indivisible*.

Le problème du statut du pouvoir souverain peut être rendu sensible par l'exemple dont s'était servi Russel pour expliciter le problème de l'englobant : soit un catalogue dont le but et la fonction seraient de répertorier tous les catalogues existants. Quel statut reconnaître alors à ce catalogue chargé de comprendre tous les catalogues ? Comment l'inclure dans ce dont il est la recension ? Il comprend tous les autres, mais à ce titre il ne peut s'impliquer dans son opération, puisqu'il est celui qui contient les catalogues existants ; et pourtant il est aussi un catalogue. Ce paradoxe de logique a la vertu, nous semble-t-il, de mettre en évidence une dimension paradoxale du pouvoir souverain. En effet, il fonde et justifie l'ensemble des pouvoirs politiques ; l'exercice du pouvoir, l'administration de la souveraineté, l'application de la justice..., découlent de son essence ; mais il ne peut être lui-même ramené *stricto sensu* à la catégorie du pouvoir. Il l'exécède obligatoirement sous un certain angle, puisqu'il doit le fonder. *Cette spécificité nous oblige à distinguer, dans la souveraineté, une autre dimension que celle du pouvoir absolu de commander*. De même que l'idée de chien n'aboie pas, nous rappelle Spinoza, *de même la souveraineté n'exerce pas de pouvoir. Son essence est donc différente de sa manifestation*. Comment penser la nature de ce qui fonde le pouvoir politique ? C'est la Constitution, qui fournira, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la réponse à ce délicat problème. La solution donnée par Bodin est différente, mais elle laisse comprendre pourquoi, à partir de la nécessaire unité du fondement, il en déduit l'unicité absolue des compétences souveraines, et l'absolue maîtrise du Souverain sur ses compétences. Bodin usera, pour ce faire, de la référence à la Majesté du Souverain, que nous expliciterons plus loin<sup>29</sup>. Ce qu'il importe de remarquer ici est que si les marques de souveraineté sont de l'ordre du pouvoir,

---

<sup>28</sup> *Rép.*, II, 2, p. 202

<sup>29</sup> Voir le chapitre 2, 1, p. 86

son essence en est différente.

Cette essence dont la forme de la République est l'incarnation lui confère son statut de corps politique. Elle est le domaine de réalité dont l'être est de décider, comme telle, étrangère à son propre pouvoir, puisque c'est elle qui le fonde. Le corps souverain ne peut donc, par voie de conséquence, être soumis à son propre pouvoir, ce qui oblige à prendre conscience de deux particularités exclusives de sa nature. La première concerne le rapport qu'il entretient avec son propre pouvoir. Nous avons dit que la souveraineté fondait la possibilité des différents pouvoirs régaliens, que Bodin distingue comme étant, par ordre décroissant, le pouvoir de légiférer<sup>30</sup>, de « décerner la guerre ou traiter la paix », « d'instituer les principaux officiers », de décider en dernier ressort, et de gracier. Le droit de battre monnaie se déduit du pouvoir de faire la loi, puisqu'il « n'y a que celui qui a puissance de faire la loi, qui puisse donner loi aux monnaies »<sup>31</sup>. Le bras exécutif de la souveraineté réside dans les officiers que le Souverain désigne pour appliquer les lois dont il est l'unique promoteur. Il est le seul pouvoir disposant du droit de contraindre. Mais comme il est la raison essentielle de ce droit, sa *ratio essendi*, il est de toute logique d'en déduire qu'il ne saurait y être lui-même soumis. Comme le reprendra Grotius, il faut faire une distinction « entre les actes du roi qui sont royaux, et les actes privés du même. Car pour les actes royaux que le roi fait, on doit les considérer comme si c'était le corps de l'Etat qui les avait faits »<sup>32</sup>. Or, si le roi semble avoir eu l'intention, dans le cadre de ses intérêts privés, de « suivre la règle commune des lois », « la chose devra être jugée d'après le pur droit naturel ». Mais il n'est pas possible de traduire le roi sur le plan du droit civil : « Car la punition et la contrainte ne peuvent procéder que de volontés diverses : c'est pourquoi contraindre et être contraint exigent des personnes distinctes, et il ne suffit pas d'envisager une même personne sous différents aspects »<sup>33</sup>. On ne peut en effet traduire en justice celui qui est à l'origine de la justice.

La deuxième incidence qu'il faudrait reconnaître à la souveraineté est que si celui qui la manifeste n'y est pas soumis, plus on reconnaît de prétendants à ce droit, et plus on exemptera d'individus du devoir d'obéissance. Il n'est pas possible pour Bodin d'envisager une constitution politique répartissant les différentes magistratures pour équilibrer la qualité du corps politique. Les distinctions institutionnelles opérées par les Athéniens par exemple entre les différentes magistratures (Ecclésia, Boulè, Aréopage, Archai), et le partage des

---

<sup>30</sup> « (...) la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier ; mais ce n'est pas assez, car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi (...). », *Rép.*, p. 160

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>32</sup> Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, 1999, p. 369

<sup>33</sup> *Ibid.*

compétences politiques, est absurde pour Bodin, puisque si la souveraineté sépare celui qui oblige de ceux qui doivent obéir, puisque l'acte de commander est l'essentiel du politique, plus on diffuse les capacités politiques, plus on affaiblit l'essence de la politique, l'obéissance absolue assortie au devoir de protéger. Si celui qui détient un pouvoir politique ne peut être obligé, on comprend pourquoi Bodin redoute la multiplication des membres du corps souverain, et considère la démocratie comme une forme de République à la limite du désordre généralisé. Car si le corps politique doit être exempté du devoir d'obéir à ses productions, s'il ne peut même être traduit devant le droit civil lorsque ses membres agissent en tant que personnes privées, plus leur nombre augmentera, et moins il y aura de sujets : « qui seront les sujets qui obéiront, s'ils ont aussi puissance de faire loi ? Qui sera celui qui pourra donner loi, étant contraint lui-même de la recevoir de ceux auxquels il la donne ». <sup>34</sup> *On sent immédiatement que l'indivisibilité de la souveraineté va entraîner par voie de conséquence son unicité quantitative :*

« Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loi aux sujets, et casser et anéantir les lois inutiles, pour en faire d'autres : ce que ne peut faire celui qui est sujet aux lois, ou à ceux qui ont commandement sur lui. C'est pour quoi la loi dit que le Prince est absous de la puissance des lois (...) » <sup>35</sup>.

Et pour cette raison, la démocratie ne saurait être qu'absence d'ordre, chaos, puisque dans cette forme de République les citoyens n'ont pas à obéir aux lois qu'ils posent ; ils ne pourraient, de même, paradoxalement, faire de lois, puisque ceux qui les forment n'y seraient pas contraint, ce qui annule leur portée normative.

En conséquence de l'absoluité fondatrice de la souveraineté, exemptant le Souverain de sa propre œuvre, la République ne pourra être ordonnée que si le détenteur de la souveraineté est unique, indivisiblement Un : « (...) *la souveraineté absolue gît en un seul Prince (...)* ; autrement, si nous y mettons deux ou plusieurs, pas un n'est souverain, d'autant que le souverain est celui qui ne peut être commandé de personne, et qui peut commander à tous ». <sup>36</sup> *L'unicité principielle du fondement se décalque alors sur sa première forme d'incarnation : les institutions politiques devront être à l'image de leur fondement, absolument unitaires.* Ce saut de l'essence à la première étape d'incarnation doit donc

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 183. C'est nous qui soulignons.

<sup>35</sup> *Rép.*, p. 120

<sup>36</sup> Ibid., p. 199. C'est nous qui soulignons.

maintenir pour Bodin l'unicité absolue. D'où il faut conclure que le pouvoir souverain n'est pas seulement absolu en aval du pouvoir de décider - ce qui implique la totale dépendance des sujets et organes politiques envers le détenteur de la souveraineté -, mais aussi en amont du commandement souverain, puisque logiquement la compétence souveraine ne peut être reconnue qu'à un seul, sous peine de contredire la nature de l'activité souveraine. *La compétence souveraine est donc indivisible, centralisée et inaliénable.*

Il peut sembler un peu étrange que Bodin ne puisse imaginer que celui qui fait la loi peut aussi s'y soumettre. Si l'on doit à Rousseau la mise en lumière de deux dimensions en l'homme, celle du citoyen par laquelle il prend le point de vue le plus général possible, et celui de l'individu où seuls ses intérêts privés dictent ses opinions, l'incapacité de ce dédoublement pour Bodin est la conséquence de deux points essentiels à la mise en lumière de la nature de la souveraineté. Le premier tient au fait de son absolutité : le Souverain doit être transcendant au fonctionnement régulier de la République, puisqu'il en est l'organisateur. Si l'on retient le rôle éminent qu'il joue dans les querelles par exemple, il est clair qu'il ne saurait être le tiers neutre et pacificateur que sa fonction l'enjoint à remplir s'il était lui-même pris dans la tourmente de la vie collective. Dès lors qu'il ne surplombe plus les situations concrètes en prenant partie, par exemple, il descend au cœur des querelles et ne peut plus jouer le rôle de Juge<sup>37</sup>. Il ne peut donc satisfaire sa fonction s'il ne se place pas en dehors de la logique de l'existence ; ce qui le soustrait, par là même, au devoir d'obéissance à ses commandements.

Une seconde raison pour laquelle le dédoublement anthropologique rousseauiste n'est pas envisageable pour Bodin est que *la relation de pouvoir est pour Bodin personnelle*. Nous sommes habitués à l'idée que la forme de la loi, générale, est l'outil le plus adéquat pour manifester le pouvoir démocratique parce qu'elle n'est pas discriminante ; face à la loi, tous les hommes sont égaux. Bodin ne comprenait pas la vertu de la loi dans sa puissance formelle égalitariste, mais comme l'indice du non-arbitraire. Il y a certains rapports qui s'imposent d'eux-mêmes, comme les mœurs d'une population, qui varient selon Bodin en fonction de la nature de chacune nation, disons aussi du naturel de tous les peuples »<sup>38</sup>. La forme de la Loi est alors ici ce qui s'impose, par l'évidence de la coutume. En conformité avec la représentation des liens entre le Souverain et ses sujets caractérisant le monde médiéval, le Roi entretient des relations personnelles, individuelles avec ses sujets. Il accorde ainsi à

---

<sup>37</sup> « Mais s'il advient au Prince souverain, de se faire partie, au lieu de tenir la place de Juge souverain, il ne sera plus rien que chef de partie, et se mettra au hasard de perdre sa vie, (de même) quand l'occasion des séditions n'est point fondée sur l'état, comme il est advenu pour les guerres touchant le fait de la Religion depuis cinquante ans en toute l'Europe. », *Rép.*, IV, 7, p. 398

<sup>38</sup> *Ibid.*, IV, 7, p. 406

certains des privilèges, il reconnaît à d'autres certains droits. *La souveraineté ne s'exerce pas de façon uniforme, au sens d'une action homogène, semblablement appliquée à chacun* ; elle aborde tous les hommes également comme sujets, c'est-à-dire qu'au regard de la souveraineté ils sont tous sujets, mais la considération qu'elle leur accordera ne sera pas égalitaire. Ce point ressort clairement lorsque Bodin explique, par exemple, que la forme parfaite de gouvernement consiste à mêler harmonieusement les différents ordres de la société, en leur donnant les statuts correspondant à leur position sociale. Cette nécessité d'un lien personnel entre la figure du Souverain et ses sujets ressort encore lorsque le Souverain doit rendre la justice. Si en effet les sujets doivent une obéissance absolue à leur Souverain, celui-ci leur doit en retour protection et assistance ; le Prince doit exercer la justice du fait de « l'obligation mutuelle, qui est entre le Prince et les sujets, car tout ainsi que le sujet doit obéissance, aide, et connaissance à son Seigneur, de même aussi le Prince doit au sujet justice, garde et protection »<sup>39</sup>. *Le Souverain doit ainsi veiller à restituer lui-même les dédommagements de torts commis à l'encontre de ses sujets, pour préserver l'image d'un Roi soucieux de sa population et de la Justice.*

Il est donc important de noter que le pouvoir souverain ne pourrait prétendre à sa suprématie s'il n'entretenait pas des liens étroits avec ceux qu'il oblige. Chacun peut demander à être reçu par son Prince, exiger réparation ou se faire reconnaître des droits particuliers. C'est dans la mesure où se dégage de l'obéissance un devoir de celui qui veille sur eux, personnellement - d'où sa forte puissance symbolique -, que les sujets respectent les règles de la relation. La souveraineté est un pouvoir absolu, mais qui ne saurait s'inscrire dans une relation descendante univoque ; elle entre par nature dans une dynamique de réciprocité.

Une première incidence concrète découle directement de l'unicité de la compétence souveraine. Elle concerne le rapport qui lie le Souverain à ses actes. Si le Souverain détient ce que les juristes allemands ont appelé « la compétence de la compétence », est-il en son pouvoir de revenir sur ses décisions, pour les infléchir, les modifier, voire les annuler ? Logiquement, puisqu'il est celui qui seul décide, il n'y a aucune réserve à l'envergure de ses capacités. Mais le Souverain peut être lié à ses sujets suivant deux modalités. Bodin distinguera ainsi la loi du contrat, en signalant « qu'il ne faut pas confondre la loi et le contrat, car la loi dépend de celui qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses sujets, et ne s'y peut obliger soi-même ; et la convention est mutuelle entre le Prince et les sujets, qui oblige les

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 377

deux parties réciproquement »<sup>40</sup>. Le Souverain n'est donc pas obligé par la loi, qui est la manifestation de son essence, alors qu'il l'est par une convention, parce que s'il est le « garant des conventions et obligations mutuelles », il doit respecter les termes des conventions qu'il tisse avec ses sujets. Bien qu'elles ne soient que de droit civil, si les deux termes de la convention n'en satisfont pas les conditions, le sens même de la fonction souveraine disparaîtrait puisque la possibilité du respect de la convention ne serait pas validée. A l'inverse de l'acte législatif, le Prince ne dispose pas, par une convention, de son droit à l'inconditionnalité.

Il reviendra à Grotius de souligner le paradoxe qu'émet Bodin lorsqu'il accorde l'irresponsabilité au Souverain. A la question par exemple de savoir si le roi peut se restituer quelque chose qu'il aurait abandonné en tant que corps politique, Grotius signale que s'il le pouvait, cela reviendrait à placer un Souverain au-dessus du Souverain, proposition évidemment contradictoire :

« Or, comme les lois faites par le corps de l'Etat lui-même n'auraient aucun effet sur de tels actes, parce que le corps de l'Etat n'est pas supérieur à lui-même, il en est de même des lois que ferait le roi ».<sup>41</sup>

Autrement dit, sans même recourir à la thèse d'un contrat politique entre le Souverain et le peuple, ses sujets, il y a dans la nature du pouvoir souverain quelque chose qui en interdit - du seul point de vue conceptuel - certaines prérogatives : ses actes étant par définition absolument supérieurs à tout, ils ne peuvent se suivre en s'opposant ou en se contestant, puisque cela reviendrait à invalider leur nature souveraine. N'ayant pas de supérieur à lui, le Souverain ne peut annuler ou interdire des actes qu'il aurait antérieurement promulgués.

*1B2/ L'allégeance absolue de tous les intermédiaires gouvernementaux à la figure souveraine :*

Ce en quoi l'on peut comparer la démarche intellectuelle bodinienne de celle de Platon dans *La République* est que, pour Bodin, comme pour Platon, l'essence de la République est idéale ; elle réside dans la puissance génératrice d'un concept. Sa vertu, une fois correctement appréhendée, est d'instituer l'ordre permettant l'incarnation de la Justice. Nous reviendrons plus loin sur la proximité entre la visée reconnue par Platon à la *Politéia*, dont le sous-titre est « De la Justice », et celle donnée par Bodin à la République, qui est, de même, la Justice. Et

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 124

<sup>41</sup> Grotius, op. cité, p. 369

comme Platon reconnaissant une vertu centrale à l'origine de l'institution politique, Bodin conditionne et concentre toute la pertinence politique en un seul acte politique :

« Sous cette même puissance de donner et casser la loi, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté : de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là (...)»<sup>42</sup>.

*La Justice, le guide téléologique du pouvoir souverain, n'a besoin que d'un acte politique pour se réaliser : le pouvoir de légiférer.* Nous reprendrons plus loin la nature et le cadre de signification permettant à Bodin d'accorder une telle importance à la loi<sup>43</sup>, mais ce qui transparaît à ce niveau est la similitude entre la dépendance cosmologique sous-tendant la pensée de la République bodinienne et la représentation cosmologique platonicienne. Bodin se représente la réalité terrestre dans une relation analogique avec la réalité spirituelle, gouvernée selon les « lois de nature et de Dieu » ; le Souverain a donc pour devoir d'ordonner le réel pour lui faire prendre le chemin du même ordonnancement parfait opéré par Dieu dans le monde céleste. C'est donc en comparaison à l'ordonnance parfaite du cosmos que doit s'opérer l'ordonnancement de la République.

La dépendance bodinienne envers une représentation cosmologique anté-moderne se traduit par l'allégeance absolue que tout sujet doit au Souverain, suivant deux types d'argumentation. Le premier renvoie à la **légitimité formelle** sur laquelle repose le Souverain. Comme nous l'avons vu, le Souverain est « comme le lieutenant de Dieu sur terre » ; dans la mesure où il est celui par lequel la Justice va s'incarner, lui sont dûs tous les hommages qui correspondent à sa Majesté. En conséquence, « qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image sur terre ». Le deuxième nous conduit à la **légitimité matérielle** de la souveraineté, soit à sa finalité. Comme le Souverain est le garant et promoteur de la Justice, dont le corrélat est l'ordre de la République, ne pas lui obéir revient à saper toute possibilité d'entretenir une quelconque relation avec d'autres êtres humains. On ne peut désobéir à celui qui garantit les conventions humaines sans anéantir la possibilité qu'il puisse y en avoir. La désobéissance au Souverain est donc l'acte le plus contradictoire qui soit, et le plus dangereux : « Mais y a-t-il chose plus dangereuse ni plus pernicieuse, que la désobéissance et mépris du sujet envers le souverain ? ». C'est à la ruine de la République que l'on court si l'on conteste la puissance souveraine. La Majesté du Souverain impose donc son unicité inconditionnelle, tant au regard de sa cause formelle que de sa finalité. De quoi Bodin déduit

---

<sup>42</sup> *Rép.*, I, 10, p. 162

<sup>43</sup> Voir le chapitre 2, 3, p. 123



qu'aucun officier, aucun magistrat appelés à exécuter les directives souveraines ne possèdent d'autonomie propre. Le pouvoir procède déductivement ; à aucun niveau n'est envisageable une capacité différente de celle concédée par le Souverain<sup>44</sup>. C'est un cosmos terrestre qui s'informe alors. La souveraineté tisse un réseau centrifuge de mailles formant cette belle réalité ordonnée que figurait le bijou grec homonyme.

En conséquence, il n'existe pas à proprement parler de lieu du politique sur terre, puisque l'ordre visé par la souveraineté ne dépend pas des êtres humains. Nous reprendrons ce point plus loin<sup>45</sup>, mais il faut noter ici que dans la mesure où l'acte souverain se positionne axiologiquement dans une cosmologie ordonnée cadrant son exercice et sa fonction, l'unicité de la souveraineté s'exclue par définition de la réalité mondaine. Comme l'essence de la souveraineté est la Justice, qu'elle vise à actualiser en usant du pouvoir absolu de commander, elle génère un réel plutôt qu'elle le gouverne. D'où se déduit logiquement l'absolue dépendance de tous les intermédiaires sollicités par le Souverain pour exécuter ses commandements, puisqu'ils sont les instruments de cet nouvel ordonnancement. L'unicité absolue des compétences souveraines repose ici sur une thèse implicite très forte concernant la nature de la politique, puisqu'elle est comprise comme ce sans quoi la réalité anthropologique ne parviendrait pas à prendre de cohérence. Elle est ce que n'est pas la communauté anthropologique, qu'il faut donc lui imprimer pour qu'elle puisse prendre forme. *C'est donc une rupture ontologique entre le pouvoir politique et ce que l'on nommera conceptuellement au XVIII<sup>e</sup> siècle la société qu'opère le concept de souveraineté.*

La cristallisation de la pertinence politique opérée par cette logique argumentative conditionne en outre la position de tous les autres opérateurs politiques. S'il ne saurait y avoir qu'un seul centre souverain légitime, concentrant l'attribut du pouvoir et le droit d'en user absolument, tous les moyens par lesquels ce pouvoir va œuvrer doivent aussi lui être absolument subordonnés. Cette conséquence doit être prise dans le sens le plus rigoureux, puisqu'il ne peut être laissé aucune latitude à des pouvoirs découlant nécessairement d'un même socle de droit. Si le Souverain a besoin de médiateurs pour manifester son pouvoir, ces éléments doivent donc découler leurs comportements de celui qui leur donne le droit d'appliquer les décisions ou de gérer la fonction qu'ils se sont vue attribuer. Les termes exécutifs de la souveraineté déduisent leur pouvoir du pôle souverain, qui est une concession, sans avoir aucune légitimité par devers lui.

---

<sup>44</sup> Ce rapport déductif d'absolue dépendance des intermédiaires utilisés par le Souverain pour appliquer ses commandements est l'objet du Troisième Livre de *Rép.*

<sup>45</sup> Au chapitre 2, 2C, p. 117

La conséquence directe de cette relation est que le pouvoir souverain a seul la maîtrise des opérations politiques qui s'effectuent sur le territoire. S'il est laissé une plus grande part d'initiatives au magistrat qu'au commissaire, celui-ci reste cependant, comme ce dernier, subordonné au Souverain. Il peut certes s'acquitter de son devoir en informant le Prince des difficultés de satisfaire un de ses mandements, mais il ne peut en discuter la légitimité ni les déformer ; l'absolue conformité entre les décisions souveraines et ce qu'il doit appliquer s'impose ;

« autrement, la majesté du Prince souverain serait illusoire et sujette aux Magistrats. Combien qu'il n'est pas tant à craindre que la majesté soit diminuée, que les autres Magistrats soient induits, et puis le peuple, à désobéir au Prince, (chose) qui tire après soi la ruine de l'état »<sup>46</sup>.

C'est donc parce que les magistrats remettraient en cause la majesté du Souverain, sa compétence ordonnatrice, s'ils ne lui obéissaient pas absolument, qu'ils ne peuvent même discuter avec lui de la validité des décisions politiques. S'il en était autrement, le peuple pourrait de même être incité à contester les directives souveraines, ne faisant rien d'autre que ce que se permettraient les magistrats ; et si la majesté souveraine devient relative, elle n'est plus. Personne ne peut donc contester le bien-fondé des décisions souveraines. Si donc on veut ressaisir la souveraineté dans son essence, il ne faut y permettre aucune entrée susceptible de fragiliser son essence, et donc refuser à tous le droit d'en contester l'absoluité. Ce qui justifie alors que la souveraineté ne puisse adopter d'autre forme que celle d'une unicité absolue, en amont et en aval, de la compétence politique.

### 1C/ Le pouvoir souverain : un pouvoir absolutiste, mais pas totalitaire :

La souveraineté est l'essence de la République, au sens fort de ce sans quoi la République ne serait pas. Ce qu'il faut cependant préciser sur le plan de son incarnation, sur le plan phénoménal, est ce qui concourt à la définir, à en sérier le champ d'investigation. Si l'inconditionnalité de l'obéissance subsume les traits définitionnels de ce pouvoir, faut-il en déduire par exemple que le concept de souveraineté pose institutionnellement les premières armatures d'un pouvoir totalitariste ? ce terme anachronique ne désignant pas la « terreur totale » qui est l'essence du totalitarisme, pour H. Arendt, mais la définition phénoménologique d'un régime qui, selon la vision de Eckstein et Apter, « annihile toutes les

---

<sup>46</sup> Bodin, op. cité, p. 288

frontières entre l'Etat et les groupes de la société, et même entre l'Etat et l'individu »<sup>47</sup> ? Comment restituer le sens de la thèse selon laquelle l'inconditionnalité du pouvoir souverain est son trait essentiel, si l'on garde à l'esprit que la fin visée par Bodin est l'ordonnement juste de la République ?

Il faut donc entrer plus avant dans la logique du concept de souveraineté pour sentir la corrélation établie par Bodin entre son absolutité et le souci de légitimer le champ d'action spécifique de la politique. Ce souci est patent tout au long de son ouvrage. Le pouvoir souverain ne peut en effet pas tout, pour la simple raison que tout n'est pas du ressort de la politique, et qu'à confondre les registres, on dissout la puissance normative de la souveraineté. *La position souveraine est fragile, très évanescence parce que sans limites objectives ; le pouvoir peut tout, et c'est bien là son pire ennemi.* S'il n'a pas la juste mesure de sa fonction, s'il ne respecte pas les bornes qui, seules, lui confèrent un sens, il dévoie l'essence de ce dont il a la charge. Le Souverain dispose certes de la compétence juridique absolue ; il définit ses objets suivant l'ordre dont il est le seul promoteur, mais il doit prendre garde à ne pas y mêler des notions et des références qui en vicieraient irréductiblement le principe.

L'un des grands apports de la théorie de la souveraineté développée par Bodin est ici d'avoir cherché à préciser le domaine de compétence du pouvoir politique, en partant de la proposition éminemment paradoxale que l'essence de la souveraineté est l'absolutisme. De façon très novatrice, il va exclure du domaine politique la question du bonheur, et confiner le champ de la puissance politique dans le secteur public, et le distinguant de la sphère privée. Commençons par voir pourquoi la référence au bonheur ne peut pas être impliquée dans la définition de la souveraineté.

#### *ICI/ La question du bonheur exclue du secteur des compétences politiques :*

Sans problématiser les relations entre souveraineté et existence collective, Bodin n'en précise pas moins le champ de compétence de la puissance publique. L'un des apports majeurs des analyses bodiniennes sera de chercher à cerner au plus proche les objets relevant du pouvoir souverain et à en retirer les sujets qui ne le concernent pas. *On observe alors un double mouvement inversé : d'un côté la cristallisation de toutes les fonctions politiques au sein du pouvoir souverain, de l'autre l'exclusion de son champ de pertinence de références qu'on lui adjoint classiquement.* L'une des notions les plus souvent sollicitées pour finaliser la vie politique d'une collectivité est ainsi la référence faite au bonheur. Or il est impossible

---

<sup>47</sup> *Dictionnaire de la pensée politique*, Hatier, 1989, art. « Totalitarisme », p. 797

d'introduire une visée individualiste dans une logique se rapportant à l'ordre d'une collectivité ; c'est la justice de la République comme totalité que le Souverain vise, et non la qualité particulière des individus.

Comme le notait Aristote, la définition du citoyen et des vertus individuelles varient en fonction de la conception que l'on se fait de l'ordre et de la finalité politiques. Et la vertu essentielle du citoyen dans la République souveraine est de devenir un franc sujet, obéissant donc librement, sans que le Souverain doive utiliser son pouvoir de contraindre. Ce vers quoi la République souveraine doit conduire les citoyens est le service du bien commun : « Voilà le premier point qui doit mouvoir les Princes et législateurs de mettre les états, offices, et tous autres loyers de vertu en vue de tout le monde, et en faire part aux sujets, selon les mérites de chacun (...). » ; car « Si les états, offices et commissions honorables sont enlevés d'un lieu public, pour être à toujours encloses et murées ès maisons particulières des plus indignes, qui les emportent par faveur ou par argent, il ne faut point faire état que la vertu soit prisee, vu qu'il est bien difficile, quelque prix qu'on en fasse, d'y attirer les hommes ». <sup>48</sup> C'est l'accession à une fonction publique qui traduit la vertu des citoyens.

L'activité essentielle de la souveraineté réside en effet dans sa puissance normative. Il est impossible de faire entrer dans sa définition des considérations susceptibles d'introduire de la disparité. C'est le risque pris si l'on suit les antiques dans leur définition de la République comme « société d'hommes assemblés, pour bien et heureusement vivre » <sup>49</sup>. En effet, les représentations du bonheur sont diverses, et la souveraineté ne pourrait en suivre une sans en disqualifier d'autres tout aussi légitimes. La définition du bonheur est par trop plurivoque pour servir de point normatif à l'organisation de la République. Il ne convient donc pas de faire entrer « en ligne de compte, pour définir la République, ce mot « heureusement ». » <sup>50</sup> Puisqu'il n'est pas possible de donner une définition fixe de ce qu'il faudrait viser comme étant le Bonheur, il ne convient pas de faire entrer cette considération dans la visée téléologique de la République. D'autant plus qu'à observer la destinée des Républiques, on ne peut valider l'inférence « vertueuse, donc heureuse ». Il se peut, en effet, qu'une République bien ordonnée subisse des coups du sort malheureux, comme des famines ou autres calamités, alors qu'une République « fondue en tous vices » peut être fertile. En d'autres termes, le bonheur n'est pas déductible nécessairement, a priori, d'une conduite vertueuse. De même, Dieu n'agit pas comme cause efficiente dans sa création ; il ne récompense pas la bonne conduite par l'octroi du bonheur. Dans leur dimension terrestre, les créatures divines sont en

---

<sup>48</sup> *Rép.*, IV, 4, p. 363

<sup>49</sup> *Ibid.*, I, p. 60

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, p. 60-61

conséquence soumises à la contingence de leur condition temporelle, ce qui soustrait le bonheur du champ des savoirs certains.

En séparant la visée normative de la vie politique de la finalité téléologique du bonheur, Bodin opère donc une rupture radicale avec les penseurs politiques classiques. La vie politique échappe à la préoccupation de la vie bonne, ou au souci de réaliser le bonheur auquel aspirent les hommes. Cette dimension anthropologique n'est pas d'ordre politique. *La finalité politique n'a pas de visée éthique ; elle est tout entière tournée vers le souci de permettre aux hommes de vivre ensemble, suivant un juste ordonnancement, sans virer au chaos.* Cette thèse posée en quelques lignes, comme s'il s'agissait d'une évidence, lui permet cependant de prendre position par rapport aux événements politiques contemporains de l'écriture de son ouvrage. Ce sont en effet les guerres de religion qui ont dévasté la France du XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. En signalant comme en passant que la politique ne doit pas prendre position sur ce que doit être le bonheur des sujets, Bodin conteste dès le début de ses analyses la légitimité du pouvoir spirituel à intervenir dans l'organisation politique de la République. Nous verrons plus loin<sup>51</sup> que cette contestation de légitimité est rendue possible par la distinction très nouvelle elle aussi du secteur public et du champ privé de la vie collective. Le souci du bonheur appartient au sujet en tant qu'il dispose d'un secteur légitime de vie privée, mais en ce qui regarde le champ public, seul le Souverain a le pouvoir de commander, d'interdire ou de permettre. L'objet que vise Bodin est proprement la relation de pouvoir œuvrant au sein des réalités temporelles ; il entend restituer les éléments essentiels de la *Plenitudo Potestatis*, « la plus grande puissance de commandement »<sup>52</sup> qui, émanant de l'autorité publique, s'impose également à tous dans le champ terrestre. Le pouvoir souverain n'a donc pas de relation avec l'autorité ecclésiastique, dans la mesure où le pouvoir dont elle dispose concerne les réalités spirituelles.

Mais la référence au bonheur, comme visée possible de la vie politique, soulève un autre enjeu circonstanciel de taille. La question de savoir si le bonheur doit entrer dans la conceptualisation juridico-politique de la souveraineté ou non ne s'arrête plus, au XVI<sup>e</sup> siècle, à déterminer la finalité de la vie collective. La question du bonheur a en effet pris une autre dimension depuis que le pouvoir ecclésiastique a pu prétendre user d'un pouvoir politique, et, arguant de sa relation au divin, à sa supériorité face au pouvoir simplement temporel. Le rejet par Bodin du bonheur comme souci politique se laisse alors mieux comprendre si l'on prend

---

<sup>51</sup> En 1C3, p. 55

<sup>52</sup> *Rép.*, I, 8

en compte la situation historique du XVI<sup>e</sup> siècle, qui voit le pouvoir temporel aux prises avec les revendications des diverses tendances spirituelles, et la légitimité des décisions politiques contestée par des arguments théologiques. La situation contemporaine à l'écriture des *Six Livres de la République* permet alors d'être très sensible à un point que Bodin signale comme en passant, sans s'appesantir, comme s'il s'agissait d'une évidence, alors qu'il s'agit d'une prise de position très critique envers son époque. La Saint-Barthélémy est contemporaine de la publication des *Six Livres de la République*, publiée en 1574. Le jugement de cet événement est sans appel pour Bodin : le Souverain s'est égaré en devenant partie d'une querelle ; il devra donc subir le prix de son inconséquence : la fragilisation de son autorité. Le pouvoir politique s'est dévoyé en investissant un objet qui lui est normalement étranger. Ce n'est pas en usant de son pouvoir pour favoriser un des termes du conflit qu'il gagnera la paix. La souveraineté ne doit en effet intervenir qu'au regard de questions d'ordre public. Et c'est bien plutôt lorsque le Roi ne parvient pas à cerner les objets relevant de sa compétence qu'il risque d'engendrer des divisions. S'il ne peut jouer le rôle d'intermédiaire dans les conflits parce qu'il en est partie prenante, il s'inclut lui-même dans les causes de sédition et contrevient à sa fonction<sup>53</sup>. En prenant partie dans la tourmente, il devient tout aussi aléatoire que les forces en conflit. Cette relativisation est le pire usage que l'on puisse faire de la souveraineté, puisqu'elle est utilisée à contre-emploi.

L'époque favorise ces égarements. Les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles sont en effet les deux siècles de l'histoire occidentale où les conflits religieux sont les plus violents. Le développement du protestantisme, la formation d'ordres indépendants, l'exacerbation de la puissance pontificale entraînent une confusion de plus en plus profonde entre les domaines de compétence politique et religieux. Pour Bodin qui cherche à sérier très précisément la nature de la souveraineté, ces conflits ne sont pas des conflits politiques, mais le signe d'une confusion de registres totale. Le pouvoir monarchique est aux prises avec deux types de contestation d'ordre religieux. La Papauté, d'abord, revendique un droit à être reconnue comme fondatrice de la puissance temporelle, puisqu'elle prétend avoir la compétence d'excommunier un Souverain ; si c'est elle qui confère le droit politique, elle a un droit de regard sur la politique gouvernementale qu'elle peut invalider si elle la juge contraire à ses principes. Si elle peut désavouer un roi, il faut lui reconnaître le droit supra-souverain d'annuler le lien d'obéissance des sujets envers leur Souverain. Il s'organise ensuite à cette époque un mouvement de scission à l'intérieur du monde chrétien, déjà mis à l'épreuve par la

---

<sup>53</sup> « Mais s'il advient au Prince souverain, de se faire partie, au lieu de tenir la place de Juge souverain, il ne sera rien plus que chef de partie, et se mettra au risque de perdre sa vie, quand l'occasion des séditions n'est point fondée sur l'état, comme il est advenu pour les guerres touchant le fait de la Religion (...). », Ibid., p. 398

Querelle des Investitures du XI<sup>e</sup> siècle. L'apparition du protestantisme et de formes catholiques ultras organisées en ligues (ou Collèges) divise les collectivités et génère des mouvements contestataires ; c'est à la sécularisation de la Religion qu'aboutissent ces tendances, mais sans pour autant régler la question de la relation entre pouvoir temporel et autorité spirituelle. Les limites implicites du pouvoir temporel contenues dans la parole paulinienne (tronquée) « *Omni potestas a Deo* », continuent à alimenter des revendications, des prétentions, ou des refus d'allégeance au Souverain, dont la conséquence essentielle sont les guerres incessantes qui ravagent les territoires européens, et le paysage français de l'époque.

L'un des points forts de la réflexion bodinienne est de montrer l'inconséquence logique de tels troubles : ils n'auraient même pas lieu d'être si ces revendicateurs prêtaient attention à la nature de leurs prétentions. En détaillant le pouvoir souverain, pouvoir essentiellement et constitutivement temporel, Bodin souligne en effet la non pertinence de ces mouvements, leur inconsistance conceptuelle, et donc leur illégitimité. Ce point est assez important pour que Bodin prenne la peine de le dire explicitement : « Je ne parlerai que de la puissance temporelle, qui est le sujet que je traite, de laquelle ils (*les canonistes et théologiens*) n'ont point parlé, afin qu'on entende qui sont les princes absolument souverains, et si les autres princes sont sujets à l'Empereur, ou au pape »<sup>54</sup>. S'il faut d'abord distinguer ce à quoi peut prétendre le pape et ce qui appartient au Souverain temporel, c'est parce que l'autorité pontificale a peu à peu gagné le statut de pouvoir politique. La clause *De Plenitudine Potestatis* du pape Gélase traduit parfaitement à la fois la transformation de nature de l'acte pontifical, qui passe de l'*auctoritas* à la *potestas*, et sa suprématie par rapport au pouvoir temporel, puisqu'elle est *plenitudine*, absolument entière, absolument englobante.

Or, comment le pouvoir ecclésiastique pourrait-il légitimer des prétentions qui ne sont pas comprises dans le champ de compétences détenu par la souveraineté spirituelle ? Ou bien il se positionne comme pouvoir, mais alors il perd la suprématie que lui accorde sa dimension spirituelle puisqu'il se place sur le même ordre de réalité que les autres pouvoirs temporels ; ou bien il conserve sa primauté spirituelle, mais il s'extraie par là du jeu des forces terrestres. En conséquence de quoi le Souverain ne saurait dépendre des autorités pontificales : « le roi ne laisse pas d'être Roi sans le couronnement, ni consécration : qui ne sont point de l'essence de la souveraineté ».<sup>55</sup> De même, si les différents courants religieux émergeant au XVI<sup>e</sup> siècle ne peuvent prétendre à un impact politique ou à une prise en compte, en tant que sujets de

---

<sup>54</sup> *Rép.*, p. 145

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 149

droit, par le droit public, c'est parce que leur objet concerne la relation entre Dieu et l'homme, qui n'est pas l'objet politique envisagée par la République. La séparation radicale des considérations relevant du spirituel et de ce qui concerne le pouvoir temporel est la conséquence d'une précision assez drastique de la fonction de la vie humaine en République, sur laquelle nous reviendrons plus loin<sup>56</sup>. L'importance de la religion n'est pourtant pas contestée. Bodin souligne qu'un bon citoyen doit être vertueux, et qu'à cette fin la religion est fondamentale. Mais cet ordre de considération ne concerne pas la fonction souveraine. Les requêtes des communautés religieuses ne peuvent donc être placées sur un plan politique ; elles ne sont pas des objets susceptibles d'être prises en compte par la souveraineté. Les arguments théologiques ou ecclésiastiques ne sont pas pertinents, puisqu'ils excèdent ou dévoient la finalité politique.

### *1C2/ La distinction entre l'espace public et la sphère privée :*

C'est de même en cherchant à sérier les sphères de compétence de la souveraineté que Bodin introduit dans la réflexion politique une distinction très moderne et novatrice à son époque, qui ne sépare pas encore l'existence publique de la sphère privée. Or Bodin distingue deux domaines de réalité différents au sein d'une collectivité : le secteur public qui comprend les objets partagés par tous ou relevant de l'existence commune, et le domaine de l'existence propre des sujets, où ils sont reconnus comme leurs propres maîtres. La souveraineté ne saurait désigner un pouvoir entraînant l'aliénation intégrale des individus. Bodin appelle certes aussi du nom de République celle qui est gouvernée par le tyran, ignorant de cette distinction. Mais ses analyses ne visent pas exclure du champ politique des formes qui, de fait, existent ; sa puissance d'analyse sera plutôt de les positionner suivant l'axiologie conceptualisée à partir de la finalité de la République. Ce qui distingue en effet la République justement ordonnée des Républiques invalides est que le Souverain prend en charge les comportements des sujets lorsqu'ils interagissent les uns avec les autres, et oblige ses sujets, dans une totale allégeance, pour ce qui regarde exclusivement la sphère publique. Deux biens échappent alors par nature à la compétence souveraine, deux objets relevant du privé, et en conséquence hors des prétentions du souverain ; deux biens impossible d'être enlevés aux individus sans altérer la forme République : « la propriété de leurs biens et la liberté naturelle ». Rien n'empêche certes l'invasion de ce secteur privé, si ce n'est la violation de l'essence de la République, et la falsification de la souveraineté.

Le respect de ces deux bornes par la souveraineté découle simplement d'une analyse

---

<sup>56</sup> Au chapitre 2, p. 85



basique de ce que recouvre l'existence commune sous la forme de la République. Il ne saurait en effet y avoir de 'res-publica' que s'il y a, dans un même mouvement, 'res-privata' ; sinon on n'utiliserait même pas le mot :

« Mais outre la souveraineté, il faut qu'il y ait quelque chose de commun, et de public : comme le domaine public, le trésor public, le pourpris de la cité, les rues, les murailles, les places, les temples, les marchés, les usages, les lois, les coutumes, la justice, les loyers, les peines, et autres choses semblables, qui sont ou communes, ou publiques, ou l'un et l'autre ensemble, **car ce n'est pas la République s'il n'y a rien de commun.** (...) Or il (*Platon, qui voulait que tous les biens soient communs*) ne jugeait pas que si cela avait lieu, la seule marque de République serait perdue, car **il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre, et ne se peut imaginer qu'il y ait rien de commun, s'il n'y a rien de particulier** ». <sup>57</sup>

La vie collective oblige à distinguer deux domaines de réalité autonomes et indépendants, se donnant conjointement une pertinence. S'ils ne sont pas distingués, ni la dimension publique de la République, ni la dimension privée de l'existence humaine ne peuvent gagner un sens. Si l'on définit la sphère publique comme ce que les hommes partagent du fait de leur vie collective, il faut aussi reconnaître une sphère privée qui recouvrera tout ce que l'homme fait sans solliciter le principe extérieur. Et si la souveraineté induit un comportement d'obéissance inconditionnée envers le bien commun, il faut en déduire une autre sphère d'existence où l'individu n'obéira qu'à lui-même, sur des propriétés qui lui seront propres ; auquel cas inverse le vocable de public n'aurait aucun sens. Si l'on pose l'existence d'une vie publique générée par l'inconditionnelle subordination au Souverain, il faut donc en déduire comme corrélat une dimension privée générée par la liberté d'individus propriétaires de leurs biens.

Maintenant, il est important de signaler que Bodin se demande ce qui est du ressort du Souverain, soit ce que recouvre le domaine public. On voit par là que le pouvoir politique n'est pas posé 'en soi', mais que Bodin cherche son secteur de compétence, son lieu d'exercice, ses objets. Sans qu'il ne mette de bornes légales au pouvoir - les monarques tyranniques restent des monarques contre qui on n'a pas le droit de se révolter, par exemple -, le simple fait qu'il cherche à expliciter ce qui est commun, le lieu donc du politique, signale qu'il ne pose pas la souveraineté de façon auto-référentielle ; à l'inverse, elle se justifie dès qu'émergent des secteurs sollicitant la participation de plusieurs, ou dès que les hommes se

---

<sup>57</sup> *Rep.*, p. 70. C'est nous qui soulignons.

rencontrent en partageant quelque chose. On n'est plus alors dans le cadre privé, puisque plusieurs sont intéressés par le même objet. Il ressortira en conséquence d'une autre approche que la logique privée ; il engendre le domaine du public.

Il faut remarquer que le souci de Bodin est de faire échapper des hommes la règle de comportement et de décision requise dès que l'on n'est plus seul maître d'une situation. A partir du moment où la dimension humaine s'ouvre au partage, l'homme ne peut plus être, pour Bodin, maître de son comportement, agir de façon auto-normée. Il doit s'en remettre à un principe extérieur qui informera son comportement suivant la nature de sa relation à l'autre. Bodin cherche donc à extraire de la référence individuelle, privée, la prise en charge de l'objet partagé. Le présupposé implicite de ses analyses reste que si l'on abandonne aux individus le souci de leur vie commune, c'est au chaos que l'on aboutira puisqu'aucun ne sera capable de décider en dernier ressort et d'imposer une règle de conduite à tous. Pour couper court à tous mouvements désordonnés, il faut retirer aux hommes la prétention à pouvoir décider pour plusieurs. Comme nous le reprendrons plus loin<sup>58</sup>, l'homme est maître de son foyer, mais doit abandonner ses prétentions lorsqu'il sort de sa sphère privée puisqu'au homme ne peut se positionner au-dessus des autres.

C'est donc au Souverain qu'appartient légitimement le domaine public, regroupant tous les secteurs engendrés par la rencontre des individus au fil de leur vie commune. Il recouvre les objets publics qui sont les lieux de développement de la vie collective, comme les rues ou les marchés, mais aussi les objets communs desquels dépend intrinsèquement une existence partagée, comme les lois et la justice. *Tout ce qui est présupposé pour qu'une vie collective puisse se développer, des institutions politiques aux moyens de la vie sociale, sont donc du domaine des compétences du seul Souverain.* On comprend alors l'importance des commissaires publics, dont nous avons vu qu'ils devaient une obéissance absolue au Souverain dans la mise en application de ses décisions. La souveraineté peut en effet revendiquer ce vaste espace des domaines publics parce que le Souverain dispose d'une puissance administrative, d'autant de maillons diffusant le pouvoir dans les moindres parcelles publiques de la Républiques.

La distinction faite par Bodin d'un domaine public et d'un domaine privé précise les champs de compétence de la souveraineté, en même temps qu'elle en fournit les bornes. Est-ce à dire que les hommes ne peuvent plus se rencontrer sans se subordonner à la puissance souveraine ? Toute association ou rencontre devient-elle dépendante du regard souverain ? *Le*

---

<sup>58</sup> Voir le chapitre 2, 2C, p. 117

*regroupement relève-t-il d'une concession gouvernementale ?*

L'ambivalence du statut des collèges éclaire la tension qui traverse la pensée de Bodin, entre une compréhension organiciste de la République et sa lecture normativiste. Il signale en effet que « la famille est une communauté naturelle », et que lorsque plusieurs chefs de famille s'associent, ils deviennent membres d'un corps plus large, qui sera nommé « communauté civile » puisqu'il naît de la rencontre de plusieurs hommes sur le plan de leur existence publique. Ces « collègues » sont donc des développements naturels de la dynamique anthropologique. Ils ne sont pas par nature illégitimes, puisqu'ils sont des productions naturelles :

« Et l'origine des corps et collèges est venue de la famille, comme du tige principal, duquel étant sorti plusieurs branches, il fut nécessaire de bâtir maisons, puis hameaux et villages (...) »<sup>59</sup>.

Pour se défendre et protéger leurs biens, les individus vont « s'allier ensemble par sociétés », ce qui donnera naissance aux collèges. Bodin explique l'origine concrète de la République comme un rassemblement de ces collègues et familles. Lorsque leur nombre augmente et que des inter-relations deviendront nécessaires, alors on passera d'une logique privée à l'épreuve de la nécessité d'une puissance publique ; la puissance souveraine émerge du besoin de faire régner la justice.

Mais une fois constituée, elle gagne un droit en retour sur ces corps. Leur statut nécessite la reconnaissance publique, et leurs capacités ne sont plus autonomes, mais concédées par la puissances publiques. Leurs compétences doivent être reconnues et avalisées par le Souverain, et elles ne le sont que s'ils respectent des règles strictes. Ces règles sont d'abord relatives à leur mode de fonctionnement. L'unanimité est nécessaire si la mesure prise touche tous les citoyens, les deux tiers lorsqu'il s'agit d'une mesure de moindre portée. Le collègue n'est donc pas une corporation où le bien des particuliers s'efface devant le bien commun. Mais les ordonnances ne doivent pas en outre contrevenir aux statuts du collègue, que le Souverain seul peut homologuer. Ils doivent, pour ce faire, respecter les « édits et ordonnances de la République ». Et sur ce chapitre, le Souverain est seul juge de leur légalité. Ils relèvent aussi nécessairement du droit public, puisqu'ils ne détiennent en aucun cas le pouvoir de coercition ou de punition. C'est au magistrat à faire respecter la justice au sein de ces collègues, et non ses membres.

En distinguant deux champs hétérogènes l'un à l'autre au sein d'une collectivité, Bodin

---

<sup>59</sup> *Rép.*, p. 306

donne consistance à la vie individuelle, en même temps qu'il précise le secteur de légitimité du pouvoir souverain. Il existe cependant un entre-deux - les Collèges - pointant l'ambiguïté de la République souveraine. *Si le secteur public est bien, en effet, ce qui est partagé par tous, le commun des différents ménages, c'est l'objet qui est public, et non la façon de le prendre en charge.* Dès lors qu'un secteur devient susceptible de plusieurs traitements, il passe *ipso facto* sous la gouverne unidirectionnelle de la souveraineté. Bodin définit la République et son organisation institutionnelle en constituant l'objet public, comme conséquence de ce que les hommes partagent en vivant ensemble, *mais dans un même mouvement il retire toute pertinence aux organisations humaines en leur refusant la reconnaissance de leur autonomie et en la plaçant sous tutelle gouvernementale. Ce faisant, il coupe court à toute interrogation sur ce que sollicite la vie commune ; son attitude intellectuelle empêche l'émergence d'un pan de réflexion sur l'interaction entre le pouvoir et les associations humaines,* la dynamique sociale que les individus peuvent générer. Cette dernière n'est possible et compréhensible, dans son regard, qu'en raison d'un pouvoir vertical descendant informant la communauté humaine, engendrant donc déductivement par sa puissance génératrice l'ordre juste de chacun des membres de la République. Il 'atomise' d'une certaine façon le tout en traduisant ces parties comme hétérogènes au commun - et donc à la République -, et restaure l'unité entre ces corps atomisés en pensant une puissance de cohésion transcendante, un 'pouvoir-sur' de telle nature que sa puissance ne puisse que réunir, de façon indissociable. Il divise pour recomposer de façon plus certaine. On a donc affaire, dans cette pensée de la souveraineté, à une mécanisation du vivre-ensemble, où les rouages extérieurs les uns aux autres ne fonctionnent que s'ils restent dans leurs bornes, la machine ne fonctionnant que par l'entremise d'un pouvoir-sur absolu de commandement, qui permet à chaque membre du tout de conserver sa place et sa fonction sans envahir les sphères de compétence des autres éléments.

Ce que Bodin inaugure, en rendant interdépendants l'existence publique, le commun politique, et la sphère privée, est donc hautement paradoxal. D'un côté il accorde ses lettres de noblesse au champ politique en tant que tel, qui n'est pas le communautaire, mais ce que les hommes partagent en vivant ensemble. Mais d'un autre côté, sitôt ce domaine apparu, il en fait la propriété exclusive de la souveraineté. Plutôt que de questionner l'interférence entre ces niveaux intermédiaires et la dynamique de la République, il les positionne sous l'angle de l'allégeance absolue, se coupant ainsi la possibilité d'inverser la logique informative descendante pour considérer d'autres puissances génératrices. On ne peut donc pas dire à proprement parler que Bodin restaure ou pense le politique, et même la politique - à moins évidemment d'autonomiser radicalement ce domaine de pertinence, mais la politique peut-elle

être sans les hommes ? -, puisqu'il distingue radicalement la sphère de vie individuelle des hommes de celle qui les met en relation les uns avec les autres, et que dans cette dimension majeure de leur existence, les hommes ne sont pas envisagés comme générateurs, mais comme sujets. Bodin ne pense donc pas précisément, ni n'envisage comme visée intellectuelle d'éclaircir la spécificité des relations que l'on pourrait distinguer comme 'politiques', non plus qu'il ne précise les différents organes politiques nécessaires à ces relations.

*1C3/ L'inconditionnalité du pouvoir souverain : les prémisses juridiques de la forme politique totalitaire ?*

Par contre, il devient évident que le qualificatif d'absolutiste, pour décrire le pouvoir souverain, n'a pas beaucoup de valeur critique. Suivant l'usage contemporain, il désigne les gouvernements « qui exercent le pouvoir sans institutions représentatives ou sans limitations constitutionnelles »<sup>60</sup>. Il ne devient évidemment pertinent qu'avec l'émergence de contre-pouvoirs, ou avec la celle de la forme constitutionnelle des pouvoirs. Mais à le regarder sous cet angle, on manque le processus de légitimation de la puissance publique opérée par la conceptualisation bodinienne. Le fait d'avoir posé l'inconditionnalité absolue comme premier élément constitutif du pouvoir souverain avait en effet d'abord pour but de construire un champ de légitimité au pouvoir politique, légitimité alors bien fragile. Dans un contexte historique où le pouvoir ecclésiastique, certaines corporations, les vassaux..., revendiquent des droits politiques validés sans difficulté par la force des armes, le fait de poser conceptuellement l'existence d'un pouvoir souverain inaliénable, dont la puissance principale est législative, ne pouvait avoir un sens pratique qu'absolutisé.

C'est d'abord à la compétence suprême de définir ses compétences que renvoie la souveraineté. Bodin semble alors très proche de la définition juridique de l'Etat comme *Kompetenz der Kompetenz* qui animera le débat en Allemagne sur la nature du pouvoir. A ceci près que pour Bodin la souveraineté n'est pas une puissance auto-normative, sa propre cause efficiente. Ce qui la fait être la dépasse, puisqu'elle est ce qui permet l'ordonnement juste de la réalité temporelle. Il n'y a pas de dimension auto-référentielle dans la définition de la souveraineté parce que bien qu'absolue, elle est au service d'une finalité qui la dépasse, puisque Bodin utilise l'opération du Souverain comme modèle de l'œuvre divine au niveau céleste. Ses compétences restent marquées d'une dépendance ontologique envers une réalité dont il n'est que le modèle : la cohérence harmonique des « lois de nature et de Dieu ». Cet

---

<sup>60</sup> *Dictionnaire de la pensée politique*, op. cité, art. « Absolutisme », p. 9

arrière-fond cosmologique inscrit le pouvoir absolu du Souverain dans un ordre de réalité plus vaste, dont il n'est que le niveau terrestre.

L'essence de la souveraineté est donc viciée par les vocables de despotisme, dictature ou totalitarisme. Le Prince despote et le régime dictatorial sont à eux-mêmes leurs propres normes ; ils méconnaissent donc l'axiologie essentielle dans laquelle s'inscrit le pouvoir souverain, l'activité normatrice exercé pour engendrer un ordre juste. La description de la souveraineté comme 'pouvoir absolutiste' a l'inconvénient de laisser croire que c'est le pouvoir qui pourrait être qualifié d'absolutiste. *C'est une expression ambiguë, parce que l'on y perd ce que Bodin veut mettre en avant : la souveraineté n'est pas un pouvoir qui serait en plus absolutiste, mais un pouvoir dont la nature structurelle, essentielle, est d'être absolu.* Ce pour quoi nous préférons parler de l'absoluité de la souveraineté, plutôt que de son absolutisme.

1D/ La souveraineté est-elle la forme archétypale du pouvoir politique ? Ce que recouvre la thèse de la perpétuité de la souveraineté :

La troisième caractéristique essentielle de la souveraineté est qu'il s'agit d'une **puissance perpétuelle**. Ce trait est éminemment paradoxal, puisque la forme de la République souveraine n'a pas encore de réalité objective au moment où Bodin la conceptualise, et que pourtant il lui accorde le statut de la permanence temporelle. Quel est alors le sens et la portée de ce trait fondamental ?

Pour Bodin, la souveraineté est le pouvoir grâce à laquelle la République prend consistance. En tant qu'origine des droits, elle ne peut être conditionnée par aucune contingences pragmatiques. Elle engendre son objet sous réserve d'être déliée des incidences matérielles, de tout ce qui pourrait relativiser sa puissance normative. Et si l'absoluité est le trait fondamental de la souveraineté, sa première condition d'existence sera d'échapper à la relativisation temporelle ; car si la forme de la République ne dépasse pas la dimension de sa réalité efficiente, il faudrait abandonner l'opérateur principal qui la fait être, sa puissance normative. La réalité temporelle est donc dépassée par la puissance souverain. Mais du même coup, le Souverain se trouve lui-même transcendé par la souveraineté, puisque lui ne peut échapper à la contingence temporelle.

Il y a donc, dans l'être de la souveraineté, une inconditionnalité fondamentale lui permettant d'échapper à la logique du devenir terrestre. Ce pour quoi il est absurde à Bodin de

prétendre que le Souverain détient ses droits d'un contrat passé avec le peuple, ou d'un mandat, voire d'une habilitation. Envisager ainsi la compétence souveraine revient à passer à côté de son essence, puisqu'elle ne peut exercer sa puissance normative sans s'extraire de la logique contractuelle anthropologique. Elle est ce qui donne sens aux contrats ; elle ne peut donc être constituée par le même type de rapport. C'est dire que la République n'est pas l'ensemble des arcades qui permettent aux familles et aux collègues d'interagir justement, mais ce qui permet à ces relations de se dessiner.

La perpétuité caractérise donc la dimension transcendante de la souveraineté ; elle est ce par quoi la République peut prendre forme. Bodin explicite cette dimension en reprenant la métaphore du navire de Thésée. Ce dernier illustre un paradoxe soulevé par les antiques : que ne peut-on retirer au navire de Thésée sans en perdre son identité ? Son identité consiste-t-elle en la somme de ses composantes, ou est-elle ontologiquement supérieure à ses parties ? Existe-t-il encore si l'on en remplace toutes les pièces ? Sa nature dépend-elle de ses constituants spécifiques, ou les dépasse-t-elle ? En d'autres termes, qu'est-ce qui constitue l'essence du navire, ce sans quoi il ne serait plus ? Il est évident pour Bodin que le navire ne renvoie pas à ses membres, mais à ce qui leur confère leur unité fonctionnelle. Le navire ne serait pas si on lui enlevait son armature principale. Et de même, ce qui fait être la République ne sont pas les corps et ménages, mais ce qui les unit sous la forme de la République :

« Mais tout ainsi que le navire n'est que bois, sans forme de vaisseau, quand la quille, qui soutient les côtés, la proue, la poupe, et le tillac, sont ôtés, aussi la République sans *puissance souveraine*, **qui unit tous les membres et parties (de celle-ci)**, et tous les ménages, et collègues **en un corps**, n'est plus République »<sup>61</sup>.

La vertu essentielle de la souveraineté, explicitement signalée ici par Bodin, est qu'elle unit les divers rassemblements humains en un seul corps. Elle est ce par quoi ils acquièrent une forme, un être, une structure, de même que l'on n'aurait qu'un ensemble de pièces si l'armature était retirée au navire.

Ce point est essentiel pour comprendre la portée du concept de souveraineté, puisque l'on voit que sa fonction est de surimposer à la matière sociale un corps politique sans lequel elle reste à l'état de pièces détachées. Ce qui organise les éléments sociaux, c'est l'ordre unitaire engendré par la puissance souveraine normative. Si la puissance souveraine ne peut résider entre les mains du peuple, ce n'est donc plus ici simplement parce qu'on risquerait

---

<sup>61</sup> *Rép...*, I, 2, p. 68. C'est nous qui soulignons.

d'engendrer un état d'anarchie généralisée, mais parce que sans souveraineté, il n'y a même pas de peuple. Le corps politique est la cause efficiente de la réalité sociale. Le pouvoir est ce qui unit les différents éléments de la vie collective en un seul corps, ce qui relie donc, de l'extérieur, les différents membres sociaux. Bodin avance ici une thèse très forte, puisque cela revient à dire que les ménages et différents collèges ou corps ne peuvent pas s'unir d'eux-mêmes, trouver par eux-mêmes, et en eux-mêmes, les moyens de se relier, de se gouverner. L'essence politique est hétérogène à la sphère anthropologique. S'ils veulent s'unir, ils doivent en appeler à un principe *extérieur*, « car ce n'est pas la ville ni les personnes qui font la cité, mais l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine, encore qu'il n'y ait que trois villages »<sup>62</sup>. La perpétuité de la souveraineté renvoie à l'essence du corps politique qui ne saurait être engendrée par des hommes ; elle ne relève pas des compétences anthropologiques.

Si la souveraineté est perpétuelle, c'est donc d'abord parce qu'elle est la condition de possibilité de la République, au sens où sans puissance souveraine, les parties naturelles du corps social resteraient sous la forme atomique, sans parvenir à devenir membres d'un même corps. S'il ne saurait y avoir d'union organisée de la vie collective, composée de ménages et collèges, sans puissance souveraine, c'est dire que la souveraineté est la cause formelle, efficiente et finale de la République. On semble ici très proche du cadre ontologique antique explicitant les relations entre le sensible et l'idéal dans les catégories de la matière et de la forme : dans la *Politéia* platonicienne, les philosophes-rois accèdent par la dialectique ascendante à l'essence de la République, la Justice, avant de l'incarner dans l'ordonnement sensible. Ou comme cherche à le préciser Aristote en distinguant quatre causes à l'acte productif, la puissance poétique sollicite une cause finale - ce que l'on vise -, une cause efficiente - ce qui fait -, une cause formelle et une cause motrice - l'agent qui fait -. Peut-on donner à la souveraineté le statut d'Idée platonicienne, ou la saisir selon la logique quadripartite des causes aristotéliciennes ? Bodin pense-t-il la souveraineté à partir des catégories antiques du principe informant une matière ? Si, comme nous l'avons dit, il est ce par quoi les différents éléments sociaux sont unis sous la forme de la République, *faut-il en déduire que le concept de souveraineté se forge à l'intérieur des catégories ontologiques antiques ?*

Cette grille de lecture ne semble pas pertinente, à cause de l'inconditionnalité de la compétence souveraine retenue par Bodin. On sait en effet que, pour Platon, les rois possèdent le savoir du gouvernement parce qu'ils sont parvenus, par la dialectique

---

<sup>62</sup> Ibid.



ascendante, à l'essence de la politéia - la Justice -. Ils sont donc chargés d'informer la République en suivant l'Idée de la Justice. Or, l'octroi du droit souverain n'est par définition pas conditionnel, puisqu'il revient absolument à celui qui en perpétue la forme. La différence entre une existence collective avec et sans puissance souveraine ne se traduit donc pas par une simple variation de sa forme politique, mais par une différence qualitative essentielle : la première aura un corps politique alors que la seconde ne parviendra jamais à accéder à la forme de la République. Le Souverain temporel est le médiateur entre l'essence de la République et les éléments sociaux. Il est celui qui incarne la République en donnant l'être à l'essence inconditionnée de la souveraineté. Il appartient donc, par nature, à deux ordres de réalité hétérogènes : l'essence perpétuelle de la souveraineté recouvrant le corps politique de la République, et ce qui lui permet d'être un acteur politique, son inscription dans l'humanité temporelle. C'est donc plutôt grâce au schème du double corps du Roi que l'on peut expliciter la signification de la perpétuité de la souveraineté.

S'il a bien en tête de définir conceptuellement un objet dont la dimension d'existence sera le pouvoir absolu et perpétuel de commander, Bodin ne peut reconditionner le principe de l'union des éléments sociaux en en faisant la propriété d'un support anthropologique. Le Souverain n'est donc pas propriétaire de la capacité souveraine ; celle-ci le dépasse, puisqu'elle est ce qui lui permet d'avoir un sens. La puissance normative ne peut avoir de réalité sans moyen terme, et le Souverain n'est que l'expression de cette nécessité ontologique.

Si donc le Souverain peut véhiculer la puissance normative d'une essence, c'est parce qu'il n'est adéquatement ni cette essence, ni étranger à elle. *La souveraineté s'incarne donc dans un homme ou un corps sous la forme de la **possessio**, et non de la **proprietas***. Le pouvoir qu'elle engendre n'est pas détenu par son véhicule terrestre, au sens où il pourrait en user dans le cadre juridique du droit privé, mais ce dernier 'participe' - est-on vraiment tenté de dire - de cette chose pendant son existence terrestre, qui le constitue sans qu'il ne puisse en devenir propriétaire. De même par exemple que l'on n'est pas le propriétaire d'un savoir mathématique parce que l'on est capable de découvrir ou de réeffectuer un théorème, mais qu'à l'inverse on possède un certain savoir qui pourra être réactualisé aussi par d'autres hommes, de même la souveraineté est inaliénable, et ne peut avoir de sens si l'on cherche à la particulariser. Elle transcende son médiateur en ne pouvant être que par lui, comme la vérité scientifique émergeant au sein d'une intelligence humaine sans pouvoir y être réduite.

En conséquence, la souveraineté est perpétuelle parce que son médiateur en possède la

puissance normative, mais son absoluté l'empêche d'adhérer à la réalité temporelle. Il faut donc que le Souverain soit dépassé par sa fonction. Le roi peut mourir, mais le Roi ne meurt jamais<sup>63</sup> ; le roi possède pendant son règne la souveraineté, mais elle ne se laissera pas infléchir ou transformer en son essence par tel ou tel souverain particulier. La définition du corps politique n'est pas en la compétence d'un Souverain particulier.

Comment la jonction entre ces deux dimensions hétérogènes, l'appartenance au cours temporel des réalités terrestres et la possession d'une compétence dont la portée sera normative, peut-elle s'opérer ? Comment une réalité peut-elle associer deux dimensions antagonistes, dont le paradoxe est qu'elle a pour fonction de réaliser l'essence d'un objet inaliénable, donc hétérogène à la logique temporelle ? Si l'on cherche à préciser les relations entre le Souverain et la souveraineté, on s'aperçoit que Bodin opère une distinction qui avait déjà été faite par l'Eglise et les théologiens au Moyen-Âge pour résoudre le même type de paradoxe. Les théologiens s'étaient en effet heurtés à la difficulté de savoir comment la Parole divine, atemporelle, et donc hétérogène au cadre d'existence du monde terrestre, pouvait cependant trouver une réception dans la réalité terrestre, temporelle et corruptible. Le problème consistait à comprendre comment l'Eglise, comme institution, pouvait incarner la Communauté des croyants, comment une forme temporelle pouvait être aussi le lieu d'expression de l'atemporel. La résolution de ce problème avait été possible en opérant une distinction au sein de l'Eglise entre sa dimension temporelle et sa dimension spirituelle. En dotant l'Eglise d'une double nature, une *gemina persona* ou *mixta persona*, un versant mortel et un autre immortel, en la faisant participer de deux ordres de réalité, les théologiens étaient parvenus à dépasser le niveau temporel de toute institution humaine pour faire entrer l'Eglise dans un champ de pertinence, son versant atemporel.

La relation entre la souveraineté comme essence, et son véhicule nécessairement temporel, soulève le même problème, puisqu'il faut rendre compte de la même capacité par le Souverain : celle de faire de son inscription temporelle la médiatrice de la souveraineté. Bodin se réapproprie le schème chrétien de la double nature possible d'une réalité, d'une essence donc qui participerait de deux ordres de réalité hétérogènes parce que de double nature : le Roi, renvoyant à l'essence du pouvoir temporel, ne meurt pas, tandis que le roi, comme figure temporelle, passe ; « car il est certain que le Roi ne meurt jamais (...) »<sup>64</sup>. Le Roi ne saurait mourir parce que, suivant le schème utilisé par Bodin pour penser sa perpétuité, et comme le

---

<sup>63</sup> Il est remarquable que, pour Bodin, ce soit la fonction souveraine qui soit perpétuelle, alors qu'Althusius considèrera que c'est le peuple organisé qui l'est.

<sup>64</sup> *Rép.*, I, 8, p. 136

montre Kantorowicz, la souveraineté appartient au corps spirituel du Roi, en tant qu'il est « mystique », « l'image de Dieu sur terre » - termes utilisés par Bodin - :

« Il pourrait être possible de soutenir que le concept général de l'Anonyme normand dérivait encore de l'antique déification du souverain. Cependant, la doctrine des juristes de l'époque Tudor s'appuie certainement sur le langage paulinien et ses développements postérieurs : *le changement du corpus Christi paulinien en corpus ecclesiae mysticum médiéval et, de là, en corpus reipublicae mysticum, assimilé au corpus morale et politicum de la communauté*, jusqu'à ce qu'enfin (bien que la notion de Dignitas ait compliqué le problème) émerge la formule selon laquelle chaque abbé était un « corps mystique » ou un « corps politique » et, par conséquent, **le roi, lui aussi, était, ou avait, un corps politique qui « ne mourrait jamais »**. En dépit, donc, de certaines ressemblances avec des concepts païens dispersés, *les DEUX CORPS DU ROI sont bien un produit de la pensée théologique chrétienne* et, par conséquent, ils représentent une étape de la théologie politique chrétienne.»<sup>65</sup>

On ne peut mieux montrer la filiation du concept de perpétuité utilisé par Bodin pour définir la souveraineté. Mais d'un autre côté, on ne peut manquer de remarquer à quel point Bodin anticipe ici Hobbes, en distinguant la personne du roi et le corps politique qu'il incarne. *Le Souverain est le représentant de la persona civilis, de la personne publique qu'est l'Etat. Il est le droit et le savoir venant à l'être par sa médiation. Et c'est la personne publique qu'il médiatise qui est perpétuelle*. Poser la perpétuité comme trait essentiel à la souveraineté revient donc à dire que le corps politique est perpétuel, parce que le *civitatis* ne saurait disparaître.

Maintenant, l'inaliénabilité de la souveraineté se laisse aussi appréhendée, grâce à cette théorie du double corps du Roi, sous un angle différent. L'interrogation sur la réelle compétence politique du Souverain n'a de sens que si elle peut être relativisée, appréhendée comme compétence humaine, et donc critiquée par les hommes. Mais si ce droit est d'essence divine, elle est extérieure au champ de la critique humaine. L'expression de la souveraineté ne peut donc être abordée sous l'angle du jugement anthropologique. Comme Kantorowicz le souligne, le corps politique est par nature infaillible. C'est pourquoi « Ce pouvoir ne peut pêcher, ni mal faire, tomber malade, vieillir ou faire se blesser un homme... Car tous ces pouvoirs viennent de l'impuissance... par conséquent le Saint-Esprit et les Anges, qui ne peuvent pêcher, ni vieillir, ni tomber malade, ni se faire mal, ont plus de pouvoir que nous, qui pouvons souffrir de tous ses défauts. *De la même façon, le pouvoir du roi est plus*

<sup>65</sup> E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, Gallimard, 1989, p. 366. C'est nous qui soulignons.

*grand.* »<sup>66</sup>

Le corps politique incarné par le Souverain est donc tout ce qu'il peut être - comme dirait Spinoza -, et comme tel étranger aux compétences humaines. Quant à savoir si de définir ainsi la dimension politique des collectivités humaines ne revient pas à extraire la politique du champ de pertinence anthropologique, on voit cependant que c'est vers là que Bodin nous conduit.

La souveraineté recouvre un pouvoir absolu de commandement, indivisible et perpétuel, cristallisant le savoir, le droit et le pouvoir de décider pour la collectivité. Le pouvoir souverain se distingue de toute autre relation de pouvoir par son inconditionnalité. On comprend beaucoup mieux ces traits essentiels à la lumière des analyses précédentes : si la souveraineté est bien, comme nous l'avons suggéré, une reprise du concept chrétien de *mixta persona*, elle en conserve pour Bodin la part de sacralité et d'inviolabilité qu'impliquait le cadre chrétien. Si en effet l'Eglise s'est servie de ce concept pour asseoir et justifier ses pouvoirs spirituels à très fortes retombées temporelles, Bodin garde cette logique argumentative pour les mêmes conséquences : de même que l'institution ecclésiastique peut être la médiatrice entre Dieu et les hommes, de même le Souverain est le médiateur entre Dieu et les hommes. Du fait de la nature perpétuelle de la souveraineté, il lui est aussi constitutivement essentiel d'être absolu, soit donc hors de tout champ de contestation ou de partage. **Le Souverain est donc *solutus legibus*.** Dans la sphère temporelle, personne n'a droit de contestation ni de regard sur ses décisions, ni en amont de la formation de la décision, ni en aval de son application. N'ayant de compte à rendre qu'à Dieu, ses décisions ne sauraient être ni discutées, ni partagées, ni critiquées. *La forme coïncidant avec cette interprétation du pouvoir politique est donc celle d'un pôle unitaire du pouvoir souverain.*

Cette représentation du pouvoir politique repose cependant sur une compréhension implicite de la nature sociale, dont il n'est que l'outil principal de structuration. C'est parce que les éléments de la République occupent une place déterminante dans l'organisation globale qu'il est possible de déduire ces attributs de la souveraineté. Ce point ressort de la place qu'occupent les familles dans les analyses bodiniennes. Il les présente en effet dès le premier livre de *Rép.*, ce qui signale qu'elles sont une partie constitutive de la République. Si la République est le résultat de l'information qu'opère la souveraineté comme pouvoir-sur,

---

<sup>66</sup> E. Kantorowicz, *Ibid.*, p. 658. Ce texte est extrait du traité de Fortescue, *Le Gouvernement d'Angleterre*. C'est nous qui soulignons.

comme le navire ne serait pas navire sans proue, elle ne saurait en effet exister sans ses parties qui, bien que soumises au souverain, doivent bien, par ailleurs, avoir de la concrétude, une certaine densité propre. Quels rapports instaure alors Bodin, dans cette logique de la souveraineté comme pouvoir absolu et perpétuel de commandement, entre ces parties qui semblent être une matière dont la souveraineté aurait à fournir la forme, et ce tout qui devient res-publica ? Quelle place reste-t-il, ou jouent encore les différents corps d'une totalité que l'on a orchestrée absolument par la souveraineté ? Et comment à partir de là peut se formaliser ce pôle légitimé de souveraineté, hétérogène au tout qu'il orchestre à présent en conséquence de son essence ?

## **2 – Le cadre de pensée naturaliste sollicité par le concept de souveraineté :**

Si le concept de souveraineté renvoie à l'idée d'un pouvoir politique centralisé, omni-compétent, indivisible et perpétuel, le fait qu'il soit auto-fondateur de ses prérogatives ne permet cependant pas, comme nous l'avons suggéré, de le traduire dans les termes d'un pouvoir absolutiste. Cette réserve prend une consistance encore plus grande lorsque l'on porte attention à ce qui autorise le Souverain à user de tels pouvoirs. Bodin s'inscrit dans la lignée classique de la pensée politique, au sens où, pour lui, celui qui gouverne norme son action sur quelque chose qui le transcende. Ses pouvoirs se justifient par l'harmonie cosmologique engendrée par « les lois de nature et de Dieu », dans laquelle la République doit chercher le plus possible à s'inscrire. Le Souverain use de son pouvoir pour permettre à la République de retrouver l'ordre idéal régnant dans la nature. Nous sommes ici très loin du Léviathan dont la même omni-compétence ne se fonde plus que sur elle-même, et ne se trouve plus justifiée que par une certaine thèse concernant la nature humaine.

L'horizon cosmologique, ou naturaliste, dans lequel s'inscrit la souveraineté, a deux conséquences majeures. La première est qu'en situant l'ordre juste qu'elle doit permettre dans un univers harmonieux plus vaste, Bodin développe une théorie, à la fois très classique dans son projet et cependant très novatrice dans l'utilisation qu'il fait de l'essence du pouvoir politique souverain. C'est en effet la justice que doit viser le Souverain, comprise comme ce qui organise les différents éléments de la République selon l'ordre naturel. Cette vertu globale et architectonique permettait aussi aux gardiens, dans la *République* de Platon, d'ordonner adéquatement les parties de la *Politéia*. Mais si elle s'acquiert chez Platon dans la remontée à l'Idée de Justice par la dialectique ascendante, elle découle chez Bodin d'une observation et d'un respect des lois de nature et de Dieu, ce qui indique d'emblée une différence ontologique radicale entre les deux conceptions de la justice. Comment le Souverain peut-il dégager des connaissances supposées non relatives - puisqu'il est celui qui rend justice, et qu'à ce titre il ne peut être ni partial, ni partiel - des mœurs, des traditions, des habitudes, soit d'un réel dont la caractéristique est le changement ?

La deuxième conséquence essentielle du cadre cosmologique dans lequel s'inscrit le pouvoir souverain est que très logiquement, si la République s'inscrit dans un ensemble plus vaste, elle en est un sous-ensemble qui possède une cohérence propre, puisque la fonction du Souverain est de la conduire à s'ordonner justement. Nous avons vu que la concentration de la pertinence politique en un seul point découlait du fait que le souci majeur du pouvoir politique souverain était l'ordre de la République. Le pouvoir cristallise autant de

compétences parce qu'il a l'ensemble du fonctionnement social à agencer. Il est ce par quoi l'ordre entre toutes les parties de la République est possible. Donner une telle importance au pouvoir oblige à repenser l'ensemble de la vie collective à partir de lui. C'est donc incidemment vers des schèmes organicistes que l'on semble conduit pour comprendre l'ensemble harmonieux que doit être la République. Et pourtant, Bodin insiste sur le fait que l'origine de la République n'est pas le pouvoir souverain, comme on s'y attendrait, mais la famille. Comment la souveraineté peut-elle unir et unifier des éléments pour former la République, si ces éléments en sont aussi la cause productrice ? En d'autres termes, quelles relations les différents corps de la République entretiennent-ils entre eux et avec le pouvoir souverain pour que l'ordre juste s'y réalise ?

## 2A/ La famille, « vraie source » et « vraie image » de la République :

Bodin étant couramment présenté comme le théoricien de la souveraineté, on peut être surpris de rencontrer, au début du premier Livre de son ouvrage et avant même la définition conceptuelle du pouvoir souverain<sup>67</sup>, quatre premiers chapitres sur le ménage et son mode d'organisation<sup>68</sup>. On redouble *a fortiori* d'étonnement lorsque Bodin positionne la famille comme « vraie source et origine de toute République, et membre principal de celle-ci »<sup>69</sup>, « vrai modèle du gouvernement de la République ». Si le Souverain doit être « comme le lieutenant de Dieu sur terre », le guide normatif à suivre pour développer ce rapport analogique est étrangement la forme naturelle embrassée par la vie familiale. *Le Souverain devra donc penser son action en comparaison avec la dynamique naturelle incarnée par la famille ; la structure familiale est donc le second modèle analogique permettant de comprendre la portée de l'acte souverain.* Mais cette analogie ne reste pas dans l'ordre d'une simple comparaison ; elle est substantielle. Contrairement à Hobbes, par exemple, qui ne voit qu'un rapport d'analogie fonctionnelle entre la vie familiale et la vie publique, Bodin va pousser la comparaison jusqu'à passer outre la distinction exclusive entre le droit privé et le droit public inaugurée par les Romains et reprise par les sociétés médiévales. En conséquence de la place accordée à la famille pour construire la République, ces deux types de droit ne vont pas être opposés l'un à l'autre, mais vont devoir être conçus en relation intime l'un avec l'autre. Toute la portée du geste souverain découlera d'un juste équilibre entre ces deux sphères juridiques ; elles interagissent l'une sur l'autre plutôt qu'elles ne s'opposent en

<sup>67</sup> Qui se trouve au chapitre 8

<sup>68</sup> Voir les chapitres 2, 3, 4 et 5

<sup>69</sup> *Rép*, I, 2, p. 65

entretenant une relation conflictuelle.

Il semble cependant ici que l'on se trouve confronté à la collision de deux principes essentiels : la famille et la souveraineté sont toutes deux présentées comme ce sans quoi il n'y aurait pas de République. Quelle compréhension de la famille Bodin introduit-il pour la placer à ce niveau d'importance ? Si la souveraineté est l'essence de la République, ce sans quoi une vie collective organisée n'est pas possible, à quel degré de réalité faut-il placer la famille pour la reconnaître aussi comme partie essentielle de la République ? Quelles indications sur la nature politique de la République induit le fait de poser la famille comme modèle du gouvernement de la République, et de la positionner à son origine ?

*2A1/ L'absence de pertinence du référentiel individualiste pour penser la République :*

On peut d'abord s'étonner du fait que Bodin ne descende pas jusqu'à l'individu, qu'il ne le signale même pas dans l'organisation de la République. Il fait de la famille la première strate primordiale pré-politique, de laquelle émergeront tous les corps ou collèges qui sont des formes d'association, sans puissance souveraine. La décomposition des éléments de la République s'arrête donc à la famille. Demander pourquoi il ne parle pas de l'individu peut sembler abscons, puisqu'il s'agit d'une question anachronique ; mais la pensée philosophique a tout de même été traversée, dès ses origines, par la tension de l'Un et du Multiple, depuis « L'homme est la mesure de toute chose » de Protagoras, jusqu'à la tentative platonicienne de fondation transcendantale des apparences par les Idées. Cette tension traverse la pensée, et elle est d'autant plus importante en philosophie politique qu'elle soulève la tension émergeant de l'origine et de la portée de la norme.

Le nominalisme ouvert par Dun Scott et utilisé par Occam pour penser l'homme comme support de droits subjectifs est une nouvelle attaque frontale de la forme cosmologique, holiste et transcendantale fondée<sup>70</sup>. A nouveau s'ouvre la possibilité d'une tout autre compréhension de la vie collective, puisque, à commencer par des individus détenteurs de droits subjectifs, la République ne peut plus comprendre tous ses éléments dans sa définition. Il faut alors envisager le bien public et la finalité collective suivant une toute autre logique. Pourquoi alors Bodin n'aborde-t-il pas, même en passant, ce sujet ? Cette question n'est pas rhétorique, parce que si l'on revient à la condition de possibilité première de la République, à sa « seule marque », il retient « qu'il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre, et ne se peut imaginer qu'il n'y ait rien (de) commun, s'il n'y a rien

---

<sup>70</sup> Comme il l'a été succinctement rappelé en introduction, p. 18.



(de) particulier (...) <sup>71</sup>. Autrement dit, il n'y a de vie collective organisée de la chose publique que s'il y a, *a contrario*, quelque chose qui n'est pas commun, donc un secteur semblant ne relever que de l'individu.

Mais si l'on essaie de rattacher le secteur particulier à l'individu, on s'aperçoit que l'on fait fausse route ; l'identification des notions n'est pas exacte. En effet, ce « particulier », que sont les biens privés des ménages, ne peut se distinguer essentiellement du bien public que s'il acquiert une certaine densité : les biens privés sont des productions, le résultat d'une certaine activité. Pour les produire, il faut donc être plusieurs. En outre, s'ils renvoient d'emblée à une petite communauté capable de les constituer, ils doivent pouvoir se maintenir, se transmettre, pour garder une consistance face au public. Et s'ils doivent constituer une densité capable de durer, ils ne doivent pas disparaître à chaque mort individuelle. C'est donc le cadre familial qui satisfait les conditions de possibilité du particulier, dans la mesure où elle a une structure autonome permettant de donner un référent objectif à la propriété ; elle seule peut donc être considérée comme la base de la République :

« Ménage est un droit gouvernement de plusieurs sujets, sous l'obéissance d'un chef de famille, et de ce qui lui est propre. La seconde partie de la définition de République que nous avons posé, touche *la famille, qui est la vraie source et origine de toute République, et membre principal de celle-ci* ». <sup>72</sup>

En elle seule peut se trouver la structure perpétuelle permettant d'abriter, de façon stable, les biens propres. On comprend alors, par cet angle d'approche d'une nécessaire transmission des biens, pourquoi l'individu n'a pas de densité, même simplement pré-politique. Il n'est pas auto-suffisant, et cette absence de capacité à l'autonomie solitaire l'empêche de perdurer au-delà de son temps propre d'existence. Ni dans le domaine pré-politique, ni dans domaine politique, l'individu ne peut être retenu comme élément pertinent, puisqu'il est privé de l'aptitude à engendrer et à se maintenir dans le temps, s'il n'est pas compris dans la famille qui, elle, est un lieu de génération et de transmission. C'est dire que de l'individu ne peut en aucune manière découler la République, et que les hypothèses conceptualistes des théoriciens du contrat social auraient été taxées de vacuité, puisqu'elles partent d'un élément qui n'a aucune densité générationnelle, alors que l'état politique perdure. L'individu ne peut donc instituer le pouvoir politique par un contrat avec d'autres individus,

---

<sup>71</sup> *Rép.*, I, 2, p.71

<sup>72</sup> *Ibid.* I, 2. C'est nous qui soulignons.

puisqu'il ne peut donner corps au privé s'il est abordé en dehors des conditions de reproduction de l'espèce humaine.

Cette nécessité d'une inscription stable et permanente dans le temps des éléments pré-politiques explique donc pourquoi l'individu n'est pas un objet de réflexion pertinent pour la pensée politique. Suivant la même logique, Bodin signalera qu'il est fondamental de laisser au peuple les moyens de sa subsistance, puisque s'il peut y avoir un peuple sans souveraineté, il ne saurait y avoir de souveraineté sans peuple ; il est donc essentiel à la République de pouvoir s'appuyer sur une densité particulière, celle justement assurée par la perpétuation du peuple.

#### *2A2/ La valeur heuristique de la famille pour la souveraineté :*

La première raison assez évidente, et pourtant si souvent occultée, de l'importance de la famille pour la République est que s'il n'y a pas génération d'individus, et donc familles, il n'y a pas de peuple, et donc pas de République. La famille est avant tout la cause matérielle de la République, pour reprendre une distinction aristotélicienne. Elle en est sa première source, puisque s'il n'y a pas de reproduction de l'espèce humaine, il n'y a pas de permanence temporelle du peuple dont a besoin le Souverain pour exister. Ce qui permet d'expliquer pourquoi Bodin positionne la famille comme « la vraie source et origine de la République ».

Mais son importance dépasse le simple fait d'être la cause matérielle de la République, puisque Bodin considère la famille bien ordonnée comme le « vrai modèle » de la souveraineté :

« Tout ainsi donc que *la famille bien conduite, est la vraie image de la République, et la puissance domestique semble à la puissance souveraine, aussi est le droit gouvernement de la maison, le vrai modèle du gouvernement de la République.* Et tout ainsi que les membres en particulier faisant leur devoir, tout le corps se porte bien, aussi les familles étant bien gouvernées, la République ira bien. »<sup>73</sup>

Comment Bodin comprend-il la dynamique familiale pour tracer cette analogie substantielle entre elle et la République ? On saisit la portée paradigmatique, et donc la valeur heuristique, du ménage pour la souveraineté lorsque l'on saisit ce qu'il entend par « famille bien conduite ». *Ce qui caractérise d'abord essentiellement la famille est qu'elle est une forme naturelle, entendons spontanée, découlant du mouvement même du vivant.* Bodin use

---

<sup>73</sup> Ibid., I, 2, p. 66. C'est nous qui soulignons.

d'ailleurs d'une métaphore organique pour positionner les autres formes d'association humaines par rapport à la famille, dont elles découlent :

« Et l'origine des corps et collèges est venue de la famille, comme du tige principal, duquel étant sorti plusieurs branches, il est nécessaire de bâtir maisons, puis hameaux et villages (...) »<sup>74</sup>.

La famille est la cause productrice naturelle de tous les éléments collectifs, puisque c'est d'elle qu'ils émanent, comme les branches d'un même arbre. La naturalité de la famille rend compte du double degré d'importance qu'elle comporte. *Elle est d'abord la première strate ontologique de la République, parce qu'elle est la première forme de collectivité humaine capable de régénérer l'espèce.* Cette propriété des êtres naturels de reproduire leur espèce fait en conséquence de la famille la base primordiale pré-politique de laquelle la souveraineté va se dégager. Il faut donc ici entendre la naturalité de la famille au sens premier d'une conséquence directe du mouvement même de la vie.

Pour concevoir la dynamique de la République, Bodin développe une pensée organiciste et naturaliste. La métaphore du vivant dont il se sert pour positionner les différents membres de la République l'engage à distinguer en son sein deux composantes : la production naturelle des familles, et l'espace public artificiel, puisque les hommes ne s'associent pas spontanément sous la forme de relations justes. S'il peut y avoir un objet de réflexion politique, c'est justement parce que l'institution du pouvoir n'est pas une tendance anthropologique naturelle. La naturalité de la famille fournit alors un guide essentiel pour le Souverain, parce que son action doit être normée par les lois de nature et de Dieu, qui se trouvent immédiatement reproduites dans la structure familiale. Si la famille adopte spontanément la structure ordonnée découlant des lois de nature, elle incarnera ce que doit viser l'opération souveraine. C'est en effet **par son autonomie** que Bodin distingue la structure familiale comme base pré-politique primordiale. La famille utilise naturellement une distinction des fonctions de ses membres, par laquelle l'espace de vie familiale parvient à cultiver son auto-suffisance. Elle requiert d'emblée la séparation entre son principe, le chef de famille, chargé de veiller aux biens propres de la famille, et ses composantes subordonnées - une femme, des enfants et des serviteurs, auxquelles revient aussi tout naturellement une fonction précise pour assurer l'autonomie de cette petite communauté -. Sa valeur heuristique pour le Souverain tient au fait qu'elle produit naturellement les trois formes d'autorité dont il

---

<sup>74</sup> *Rép.*, p. 306

peut user. S'il gouverne de façon seigneuriale, il se comportera comme le père envers ses enfants. S'il agit despotiquement, il traduira l'attitude du chef envers ses esclaves. Et s'il respecte la liberté de ses francs sujets, il adoptera l'attitude royale témoignée par le maître de maison envers sa femme.

La structure familiale produit donc naturellement les diverses positions que le Souverain peut adopter. Elle est un modèle pour le Souverain - dont l'action est normée par les lois de Dieu et de nature -, puisque la proximité entre l'élan naturel et la structuration de la vie familiale fait de la famille une incarnation des lois de nature. Il n'y a donc pas chez Bodin de distinction qualitative entre l'espace privé et le champ politique ; l'espace politique répond à la même logique que l'institution de la famille. La seule différence entre ces deux secteurs viendra de l'homogénéité des sujets du Souverain, qui sont tous de « francs sujets », c'est-à-dire des individus libres, alors que la famille met en présence différents types de rapport entre ses membres. Mais l'activité politique ne se distingue pas essentiellement de l'activité privée ; elles suivent le même guide normatif.

La République en est cependant intrinsèquement dépendante, puisque si la famille est la base de la République, comme elle est à charge des chefs de famille et que le Souverain ne peut s'y immiscer, s'ils ne remplissent pas correctement leur fonction, la famille n'aura pas la stabilité escomptée pour y faire reposer l'architecture de la République. Tout l'édifice sera alors fragilisé. Les hommes acquièrent alors l'essentiel de leur pertinence dans la charge qui leur revient d'assumer droitement la gestion de la vie familiale.

Par ce découpage des membres de la République et leur participation à un ordre cosmologique, on saisit toute l'ambiguïté du rapport de Bodin à la pensée platonicienne. Comme pour Platon, la République bodinienne doit se réinscrire dans la logique d'un ordre juste. Cette intelligence de la politique ne permet pas de distinguer ce qui est réellement politique dans la République. L'ouvrage de Platon traduit par *La République*, du fait de l'utilisation d'un terme latin pour le rendre, introduit les catégories de 'chose' publique, et donc implicitement de 'chose' privée. Or, dans le vocabulaire grec, cet ouvrage avait pour titre exact *περι πολιτεια η περι δικαιου*. Il devrait plus exactement être rendu par 'Du Gouvernement', ou 'De la Constitution de la Cité', avec comme double titre, signalant toujours chez Platon ce dont il est question essentiellement dans le dialogue, 'De la Justice'. Platon recherchait donc dans ce dialogue la meilleure façon de constituer une cité, de la gouverner, étant sous-entendu par le sous-titre que cette constitution devait viser l'Idée de Justice. C'est en tant qu'elle participe de la Justice que la Cité peut exister. Autrement dit, la forme constitutionnelle de la

Cité doit découler d'une compréhension adéquate de ce que signifie « δικαίον ». Platon n'avait donc pas pour objet d'analyse, à strictement parler, la « république », mais sa réinscription dans un ordre juste supérieur, chargé de la repositionner dans l'harmonie cosmologique.

De même, le sous-titre des *Six Livres de la République* de Bodin aurait pu être 'De la justice', puisque c'est aussi l'ordonnement juste des parties de la République que doit viser le Souverain. La finalité de l'activité souveraine est la justice. Et comme pour Platon, l'ordre est respecté lorsque chacun reste à la place qui lui revient et accomplit la tâche nécessaire à l'autonomie de la collectivité ; car « chacun faisant son devoir, le tout se portera bien ». Mais un point signale à quel point l'intimité de pensée entre Platon et Bodin est ambiguë : Platon n'aurait pas accepté l'idée qu'une chose naturelle réalise spontanément la forme d'une Idée. Pour faire participer le sensible de l'Idée, il faut pour lui se détacher de la contingence matérielle pour accéder à l'Idée dont il n'est qu'une variante appauvrie. Ce pour quoi les philosophes-rois doivent suivre une formation précise, chargée de les conduire vers le savoir nécessaire à l'information juste de la cité. C'est à l'inverse la proximité entre les lois de nature et la production de la vie familiale qui fait de la famille le modèle de la République. Le mouvement naturel incarne, de lui-même, la justice dans la réalité temporelle. Cette participation directe de l'ordre naturelle à la justice aurait été inconcevable pour Platon. *Le soubassement naturaliste de la pensée bodinienne lui permet, à l'inverse, de rencontrer, au sein de la contingence matérielle et au plus proche possible de la spontanéité naturelle, le produit de l'ordre parfait.* La famille ne relevant pas de l'artifice, ou du calcul, elle réalise sans en avoir conscience l'accord vers lequel tend la loi de nature.

La pensée platonicienne a pu être dite 'communiste' et 'non politique' en comparaison de la pensée d'Aristote, qui, le premier, questionna le sens à donner à 'politique'. Et en décrivant ce que pouvait être la dimension politique d'une collectivité, Aristote commence par distinguer des champs qualitativement différents au sein de cette collectivité. Elle devient en effet diverse si l'on parvient à préciser tous les registres qu'elle inclut. Et Bodin, sans aller jusqu'à séparer qualitativement les diverses activités collectives - puisque le Souverain doit agir comme le chef de famille -, commence de même par requérir une distinction essentielle entre le privé et le public :

« Il ne se peut faire que tous les biens soient communs, comme Platon voulait en sa première République, jusqu'aux femmes et enfants, à la fin de bannir de la cité ces deux mots TIEN et MIEN, qui étaient, à son avis, cause de tous les maux et ruines qui adviennent aux Républiques. Or il ne jugeait pas que si cela avait lieu, la

seule marque de République serait perdue, car *il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre*, et ne se peut imaginer qu'il n'y ait rien (de) commun, s'il n'y a rien (de) particulier. (...) (De plus, une) telle communauté de toutes choses est impossible et incompatible avec le droit des familles car *si la famille et la cité, le propre et le commun, le public et le particulier sont confondus, il n'y a ni République ni famille.* »<sup>75</sup>

On se souvient que Platon avait banni la propriété de la République parce qu'elle est la première cause des troubles entre les hommes : chacun convoite les biens de son voisin, et en cherchant à se les approprier, il deviendra cause d'injustice. Platon préconisait la disparition des références au 'mien' et au 'tien' en supprimant la propriété, parce qu'il y voyait la cause des discordes entre les hommes, jusqu'à éclatement de la vie collective, voire impossibilité de vivre collectivement. C'est encore ce lien entre propriété, revendication d'appartenance singulière, et conflits que reprendra Rousseau<sup>76</sup>, faisant de l'appropriation, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité chez les hommes*, un dérivé factuel, une concrétisation de l'aspiration égoïste. Ce penchant non-contrebalancé ou exacerbé ne peut engendrer que guerres et conflits entre les Hommes. Bodin y lit à l'inverse une tendance naturelle contre laquelle il serait vain de lutter, puisque « Même les Magistrats en toute République bien ordonnée ont soin et souci du bien particulier »<sup>77</sup>. Il faut donc composer avec le souci de la propriété, et envisager le bien public en regard de ce mouvement naturel - qui, par là, est légitimité -. Il convient donc de laisser œuvrer la puissance naturelle dans ce secteur, et d'en invalider l'extension au champ revenant de droit au Souverain - tout ce qui ne sera justement plus du simple ressort de l'individu, et qui relèvera en cela de la compétence du seul Souverain -.

On retiendra donc la position stratégique de la famille dans la conceptualisation bodinienne de la souveraineté, puisqu'elle est à la fois le support de la République et l'incarnation de la normativité naturelle. Il n'est donc pas étonnant que Bodin conserve les distinctions qu'il y fait pour envisager la réalisation de la justice dans la République. Voyons en effet à présent comment le Souverain parvient à l'ordonner justement.

---

<sup>75</sup> *Rép.*, I, 2, p. 71. C'est nous qui soulignons.

<sup>76</sup> « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, de misères et d'horreur, n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables ; « gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! ». », Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Pocket, coll. Agora, p. 101.

<sup>77</sup> *Rép.* I, 2, p. 70

## 2B/ La Justice, horizon téléologique de la République :

Par l'analogie qu'il trace entre la structure familiale et la République, on comprend que la justice visée à ces deux niveaux est un ordre ou une organisation hiérarchique, qui tient en harmonie chacun des éléments de ces corps. Le pouvoir souverain tel que le conçoit Bodin est omni-compétent et détient le droit absolu de fixer les fonctions qui lui reviennent. Mais sa finalité est l'institution d'un ordre juste, ce qui l'oblige à prendre conscience des bornes à mettre à ses prétentions. La souveraineté n'est pas auto-normée ; elle se réinscrit dans une logique plus vaste, dont elle doit retrouver le mouvement. Elle doit être reconnue au seul Souverain du fait même de cette finalité supérieure. C'est justement parce que les hommes ne respectent pas spontanément les relations justes à autrui qu'il faut un pouvoir suprême chargé de l'instituer. Bodin ne fournit pas d'analyses anthropologiques permettant de saisir le problème livré par la convoitise du pouvoir ou des honneurs, pour qui veut en légitimer le possesseur. Par contre, son ouvrage regorge d'exemples historiques ou bibliques, par lesquels il illustre les difficultés soulevées par les points qu'il développe. Il est sur ce point très clair : les Républiques sont souvent l'ouvrage d'un maître qui s'impose par la violence. Mais une fois cette conquête faite, le tout est de savoir l'assurer ; et il ne servirait à rien ici de ruser, puisque la charge essentielle à remplir est d'exercer un pouvoir normatif, informateur.

S'agissant de savoir comment gérer ce domaine public, donc comment informer la République, tous les exemples qu'il prend convergent vers la même conclusion : le désordre et/ou la disparition des cités (Athènes, Venise), des empires (Rome), des monarchies (Angleterre), sont tous liés à une même cause : l'absence d'un pouvoir souverain, seul capable d'ordonner justement le bien public. C'est parce qu'ils ne sont pas parvenus à se laisser normer par la justice que ces corps politiques se sont désagrégés. Sans un principe souverain d'ordonnement de la République, il n'y a que désordre public ; et qui dit absence d'ordre dit injustice, puisqu'aucune règle de répartition du pouvoir ou des biens ne prévaudra. Si le Souverain a pour but essentiel d'ordonner et de faire respecter l'ordre dans la République, on comprend alors que sa visée téléologique va être la justice particulière, proprement politique, définie par Aristote au Livre V d'*Ethique à Nicomaque*, et reprise par les Romains : « *justum suum cuique tribuere* », le juste est de donner à chacun selon son dû.

On saisit alors immédiatement l'utilisation que va faire Bodin de cette définition ; car si la justice est la finalité de l'ordonnement de la République, elle ne concernera pas simplement les biens particuliers, privés, mais aussi la part qui revient à chacun dans la participation à la chose commune. Et là, Bodin utilise une distinction faite très tôt dans ses

analyses entre *trois façon de réaliser l'activité normative, spontanément mêlées dans la structure familiale*. La famille distingue en effet spontanément les charges réparties hiérarchiquement sur la base d'une reconnaissance de compétences précises, accordées sans conditions particulières ou imposées sans discussion possible. De même, Bodin distingue trois administration possible de la souveraineté, auxquelles il ajoute une quatrième forme incarnant la justice parfaite. La tyrannie accapare tout le pouvoir, et son administration reproduit l'injustice de ce pouvoir arbitraire. L'aristocratie partage le pouvoir suivant la **justice distributive** parce qu'elle le distribue selon des critères hiérarchiques (l'argent, le statut social...). La démocratie le partage suivant la **justice commutative** parce qu'il doit appartenir à tous suivant le principe de l'égalité. Platon avait raison de redouter le ferment individualiste latent de l'état démocratique, et il convient en conséquence de conserver l'idée de hiérarchie. Mais Aristote voyait juste aussi en signalant que les usagers savent ce dont ils ont besoin, ce qui oblige à les impliquer dans la prise en charge politique de la communauté. Il faut donc aussi respecter le principe démocratique. Toute l'originalité de Bodin consistera alors à associer ces deux formes de justice dans l'administration de la République. *Elle incarnera alors le modèle le plus parfait du gouvernement, et se nommera la monarchie royale :*

« Il faut donc que le sage Roi gouverne son Royaume harmoniquement, entremêlant doucement les nobles et roturiers, les riches et les pauvres, avec telle discrétion toutefois, que les nobles aient quelque avantage sur les roturiers, car c'est bien la raison que le gentilhomme aussi excellent en armes ou en lois, comme le roturier, soit préféré aux états de judicature, ou de la guerre, et que le riche égal en autre chose au pauvre, soit aussi préféré aux états, qui ont plus d'honneur que de profit, et que le pauvre emporte les offices, qui ont plus de profit que d'honneur, et tous deux seront contents ».<sup>78</sup>

Cette association entre deux formes de gouvernement pour accomplir la fonction normative de la République illustre le modèle que Bodin avait en tête lorsqu'il commençait par cristalliser l'omni-compétence juridique entre les mains du Souverain. C'est vers la **monarchie tempérée** que doit tendre l'institution souveraine, et non vers l'un des trois travers qui la guette si la fonction souveraine est mal comprise - une hiérarchie injuste qui nourrira les révoltes du peuples, un égalitarisme sacrifiant les compétences requises pour effectuer une tâche publique, ou l'exacerbation du pouvoir souverain unitaire -.

---

<sup>78</sup> Rép., p. 575



Il est remarquable de constater à quel point il est évident pour Bodin que cette harmonie collective ne puisse dépendre que d'un principe unique. Nous verrons plus loin qu'il ne pouvait en être autrement, puisque celui qui légifère est exempté du devoir d'obéir à ses actes souverains ; la forme aristocratique, et pis encore démocratique, ne seront pas assez puissantes pour exercer un pouvoir normatif. Mais ici, l'unité du Souverain est argumentée selon deux logiques différentes. La première découle de la finalité de l'acte souverain, posée en analogie avec l'être divin :

« Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, **le Prince est image de Dieu**, il faut par même suite de raison que la loi du Prince soit faite au modèle de la loi de Dieu. »<sup>79</sup>

La justice caractérisant la République monarchique sera d'autant plus parfaite qu'elle se conformera à l'ordre divin. Pour comprendre l'importance de l'analogie faite ici entre le Prince et Dieu, il faut revenir « sur la conception, traditionnelle dans l'Eglise, des attributs fondamentaux de Dieu ». <sup>80</sup> L'intelligence et la volonté ne se distinguent pas en Dieu, parce que seul un être imparfait peut vouloir quelque chose de différent de ce que sa raison lui commande de faire. La perfection et la justice appartenant à l'essence du divin, Dieu ne peut que vouloir ce qu'il pense. Les « lois de nature et de Dieu » sont donc parfaites et justes, même si les voies de Dieu sont impénétrables pour l'intelligence humaine. Si le Prince est l'image de Dieu, il faut en déduire que chez lui la justice se manifeste de la même façon que chez Dieu, et que la loi sera en conséquence ce par quoi la justice se réalise. On ne peut donc préciser le type de justice auquel correspond la République monarchique de Bodin, parce que l'on bute ici en dernier ressort sur la justice divine, que Bodin ne précise pas plus avant<sup>81</sup>.

Mais le deuxième argument développé par Bodin pour souligner l'ascendant naturelle de toute chose vers l'Un sera développé en termes arithmologiques et musicologiques<sup>82</sup>. Nous voyons en effet que la vertu cardinale de l'Un est d'initier l'harmonie entre toutes choses. Là où l'harmonie règne, rien n'est à redouter puisque le monde humain rejoint l'agencement ordonné de l'univers. Il reprend ici les vertus de la tétrade, où la décade est produite par la série des nombres premiers (1+2+3+4) ; or, celle-ci est parfaite en ce qu'elle possède la

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 137. C'est nous qui soulignons.

<sup>80</sup> Voir P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1969, p. 493, dont nous suivons ici les analyses.

<sup>81</sup> « Bodin, il est vrai, ne définit pas cette loi divine. (...) », S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le Droit de la République*, PUF, 1989, p. 287

<sup>82</sup> Nous renvoyons sur ce point à S. Goyard-Fabre, op. cité, p. 263

capacité d'**unir** ce qui est premier. « La tétrade est donc principe d'union et d'organisation en même temps que principe d'explication de ce qui est »<sup>83</sup>.

Les deux logiques argumentatives sont alors mêlées pour appuyer la République monarchique gouvernée harmoniquement :

« Dieu a disposé les quatre premiers nombres par proportion harmonique pour nous montrer que l'état royal est harmonique et se doit gouverner harmoniquement ».<sup>84</sup>

On saisit alors d'où vient la puissance normative de l'acte souverain : en acquérant « un rôle constituant, efficient, régulateur »<sup>85</sup>, la justice nourrit l'agir souverain de l'harmonie dont a besoin la République pour perdurer. Le gouvernement souverain est monolithique, dans la mesure où il n'y a qu'un détenteur du pouvoir souverain et que tous sont « francs sujets » ; mais l'activité gouvernementale ne conserve pas ce trait, parce qu'elle a une fonction génératrice. Elle doit faire venir à l'être l'harmonie juste qu'elle doit viser ; et pour ce faire, elle doit répartir les tâches politiques en regard de la nature des hommes dont elle a la charge. Et seule la forme de République monarchique peut réaliser cette finalité :

« Le propre de la proportion harmonique, à savoir que les nombres dominent leurs parties et s'accordent quand on les dispose en raison inverse, convient seulement à la monarchie, qui délègue par degrés insensibles le pouvoir à ses magistrats, de telle sorte que tour à tour ils commandent à leurs inférieurs et obéissent à leurs supérieurs, jusqu'à ce que l'on fasse retour à l'unité première du Prince d'où découle, comme d'une source permanente, l'autorité de tout pouvoir »<sup>86</sup>.

On saisit alors la charpente métaphysique sur laquelle repose la thèse bodinienne d'un pouvoir souverain chargé d'ordonner justement la République. Rien ici n'est fortuit, puisque l'ensemble de ses arguments concourt à souligner la cohérence de la monarchie avec la finalité juridico-politique de la République. On mesure aussi l'importance de la réinscription de la République dans un ordre plus global, puisque le Souverain doit lui permettre, par artifice, de retrouver le cours harmonieux des lois de nature.

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 262

<sup>84</sup> Bodin, *Rép.*, L. 6, 6, p. 1056

<sup>85</sup> Mesnard, op. cité, p. 545

<sup>86</sup> Bodin, *Methodus*, p. 423.1, cité par S. Goyard-Fabre, op. cité, p. 268

## CONCLUSION DU CHAPITRE UN :

L'explicitation de la nature, des marques et de la fonction de la souveraineté par Bodin décrit une façon d'être très précise du pouvoir politique. Son but est de poser une seule source légitime d'autorité, qui battrait en brèche la multiplication des foyers de pouvoir au sein d'une collectivité, source d'un désordre extrême puisqu'aucun pouvoir ne peut réellement incarner la fonction politique. Il ramasse donc le politique dans la politique, circonscrite par le monopole de la législation et de l'administration publique par le seul Souverain. L'unicité et l'indivisibilité de la souveraineté sont nécessaires à l'agir politique, auquel cas inverse nul ne pourrait prétendre gouverner légitimement ; si plusieurs revendiquent le droit politique, aucun ne l'a réellement. Le pouvoir souverain ne se partage pas ; **il est donc absolu en amont, et en aval de sa formation, au niveau de sa source, et au niveau de son administration**, ce qui explique pourquoi nuls corps intermédiaires ni résistances ne sont envisageables sans entrer en contradiction avec l'essence de la République. Lorsqu'il énumère les marques de la souveraineté, Bodin balaie ainsi toutes les compétences dévolues au Souverain pour organiser une collectivité : la législation, la souveraineté extérieure dans la gestion des guerres et la diplomatie, le commandement de l'administration, la justice majeure. Ces marques font un ensemble dont chaque terme présuppose les autres ; elles sont les faces d'une même réalité. Et il en est l'unique détenteur.

Nous avons cependant pu constater que si l'absolutisme est bien un descriptif adéquat à cette conceptualisation du pouvoir politique, il ne saurait caractériser son mode d'être essentiel, parce que la finalité de la souveraineté est d'ordonner justement la République ; son essence est donc normative. Elle doit permettre à la collectivité humaine, pervertissant les lois de nature et de Dieu jusqu'à faire dominer la discorde, de la ramener au plus proche de l'harmonie cosmologique. Cette finalité oblige le Souverain à respecter les biens de ses sujets, et à prendre modèle sur la cohérence naturelle de la structure familiale pour concevoir son action. Cette représentation holiste de la vie collective repose donc à la fois sur la stabilité de ses parties et sur le pouvoir informateur du principe qui l'organise. « Plutôt qu'une décision fondatrice, comme telle antinomique, la souveraineté est une *fonction de l'ordre* (social, cosmique) »<sup>87</sup>. Elle est ce par quoi l'ordre social peut advenir entre les hommes. Et pour ce faire, elle doit s'en extérioriser absolument, s'extraire de la communauté des hommes pour la transcender absolument.

---

<sup>87</sup> E. Balibar, *Prolégomènes à la souveraineté : la frontière, l'Etat, le peuple*, in Les Temps Modernes, *La souveraineté, horizons et figures de la politique*, 55<sup>e</sup> Année, n. 610, p. 59

Est-ce à dire que l'institution d'une souveraineté absolue interdit par nature toute délégation ou médiation, qu'elle inscrive le pouvoir politique dans les schèmes du totalitarisme ? Toute la théorie de la justice développée par Bodin invalide cette hypothèse. Nous avons en effet vu que le pouvoir politique est par essence normatif, et que sa finalité est un ordonnancement juste des parties de la République. Pour y parvenir, le Souverain doit utiliser des médiations, au sens où l'administration du pouvoir nécessite l'utilisation d'intermédiaires ; et cette exécution des décisions souveraines sera d'autant mieux accordée à la fin de la République qu'elle mêlera à ces postes les différentes classes sociales. Ce système de moyens au travers desquels le Souverain atteint les individus est donc une médiatisation du pouvoir ; seulement, elle doit être *ses* médiations, puisqu'aucune d'elles n'a d'autonomie et qu'il conserve le droit souverain d'invalider leurs actes s'il les désapprouve.

Maintenant, les conséquences logiques de l'absoluité de la souveraineté entraînent une inflexion importante pour la définition du et de la politique. En ce qui regarde le politique, soit le fait pour les hommes de parvenir à vivre ensemble, on voit que toute la pertinence de cette possibilité se trouve ramassée dans la politique, entre les mains donc du Souverain. En opérant la conceptualisation juridique, rationnellement justifiée, du pouvoir souverain, nous avons vu que Bodin construisait et fondait rationnellement l'existence d'une sphère autonome des pouvoirs politiques, distincte par nature, essentiellement, de la collectivité qu'elle est chargée d'organiser pour y faire régner l'ordre. Mais s'il reconnaît aux sujets la capacité à exercer la fonction de chef dans leur famille, on peut alors se demander pourquoi ils accepteraient de se soumettre à une autorité supérieure dès lors qu'ils entrent sur le plan des relations publiques. Puisque le commandement souverain n'est pas essentiellement différent du pouvoir exercé par le chef de famille - puisque la famille est le modèle à suivre par le Souverain -, pourquoi les hommes ne reconnaîtraient-ils qu'au Souverain le droit de commander ? S'ils usent du même type de pouvoir dans leur sphère privée, pourquoi l'abdiqueraient-ils au profit du seul Souverain pour ce qui regarde leur vie publique ? Et partant, comment ne pas remarquer que le refus de leur accorder la même compétence pour les objets publics qu'ils possèdent pour les biens privés revient à les déposséder de leur capacité à gouverner ?

C'est l'intuition d'une occultation du politique par la théorie du pouvoir souverain que nous devons à présent préciser. L'institution juridique de la souveraineté ne reconnaît en effet qu'une source de droits politiques. La souveraineté monopolise, ce faisant, la pertinence du politique. Et comme elle est l'apanage exclusif d'un seul, il est obligatoirement soustrait à

tout le reste. Comment a alors pu s'imposer l'obéissance absolue à une autorité cristallisant toute la compétence politique ? Si la supériorité du Souverain sur les autres hommes ne lui vient pas essentiellement de la nature de l'acte de commander, qu'ils possèdent en commun, c'est parce qu'il y a, dans la figure souveraine, quelque chose en plus qui obligera à l'obéissance. Qu'est-ce que la figure du Souverain contient pour gagner, au regard des autres hommes, la puissance absolue de commander, alors qu'ils savent en posséder eux-mêmes l'aptitude ? Qu'est-ce qui oblige, dans la figure souveraine, pour entraîner la subordination absolue de tous les sujets ? En d'autres termes, sur quels ressorts la figure souveraine s'appuie-t-elle pour asseoir l'inconditionnelle obéissance des hommes, qui sont aussi capables, par ailleurs, d'exercer le même type de pouvoir qu'elle ?

## **CHAPITRE 2 – La tension entre la conceptualisation juridique de la souveraineté et ses implications politiques :**

Le concept de souveraineté dont nous venons de préciser les traits et caractéristiques essentiels développe une approche juridique du pouvoir politique, dans la mesure où il explicite les compétences du Souverain à partir de son omnipotence juridique. S'il ne peut théoriquement pas envahir la sphère des biens des sujets, par exemple, aucune borne légale ne l'assure. *L'approche juridique du pouvoir politique répond à la question « De quels droits le pouvoir dispose-t-il ? »*. Et, pour Bodin, il revient au Souverain de définir lui-même ses droits, qui se résolvent dans les seuls droits politiques dont il est l'unique détenteur. Mais le pouvoir peut avoir un autre angle d'approche, qui ne recouvre pas ce premier versant. Il s'agit de ce que la science politique aborde, qui ne regarde plus les structures du pouvoir, mais le rapport qu'il entretient avec ceux qu'il gouverne. Grotius distinguait ces deux regards sur une même chose en retenant « qu'il peut y avoir plusieurs formes d'une seule et même chose artificielle » ; « une des formes d'un Etat est la communauté de lois et de souveraineté ; une autre est le rapport mutuel qu'ont entre elles les parties qui gouvernent et celles qui sont gouvernées. Le politique considère celle-ci ; le jurisconsulte celle-là (...) »<sup>88</sup>. L'objet du politique explicite et s'organise donc autour d'une autre question que son approche juridique, puisqu'en explicitant les relations qu'entretiennent gouvernés et gouvernants, *c'est à la question de la légitimité de l'obéissance au pouvoir politique qu'il faut répondre. Sa question est donc : « De quel droit le pouvoir commande-t-il ? », qui est tout autre que la première.*

Si Bodin centre la pertinence du concept de souveraineté sur son aspect juridique, en définissant ses compétences, ses droits, ses justifications, son mode d'action, ce concept est descriptif et explicatif des bases juridiques du pouvoir politique. Mais il n'a de sens et de pertinence qu'à une seule condition : qu'il soit reconnu par les sujets, et qu'ils acceptent de lui obéir inconditionnellement. Bodin l'assure conceptuellement par l'absoluité de la souveraineté. Mais ce point ne rend pas compte de la capacité des sujets à s'y soumettre. Comme nous l'avons vu, pourquoi des sujets, ayant fait l'épreuve de leur aptitude à commander dans le cadre familial, accepteraient-ils d'abandonner cette compétence au profit exclusif du Souverain dans la sphère publique ? Qu'est-ce qui peut les obliger à reconnaître l'omni-compétence du Souverain puisqu'ils savent posséder le même type de savoir ? Bodin ne distinguant pas la nature du pouvoir souverain de celle utilisée dans le cadre familial, il n'y

---

<sup>88</sup> Grotius, op. cité, p. 304

a aucune raison pour les hommes n'élèvent pas des prétentions à prendre en charge l'espace public. Ce point est *a fortiori* problématique, puisque Bodin signale lui-même que l'une des données de base de l'existence collective est l'insoumission anthropologique à une quelconque forme de pouvoir. Cet espace entre le gouvernant et les gouvernés est donc par nature loin d'être simple et direct. Dans la mesure où Bodin n'aborde pas ce délicat problème, nous allons suivre l'intuition selon laquelle la théorisation juridique de la souveraineté présuppose ou conditionne une prise de position très claire sur le rapport entre gouvernant et gouvernés. Ce champ relève normalement d'un autre type de savoir ou de recherche : la politique. Il semble d'emblée fermé comme cadre d'interrogation ou de réflexion, puisque par définition il ne doit pas poser problème. Et pourtant, il est essentiel à l'institution du pouvoir politique, puisque si l'on ne peut assurer du respect des commandements souverain, elle ne sera qu'un vain rêve sans efficacité.

La conceptualisation de la souveraineté semble donc se former au fil du développement d'une tension entre son approche juridique et la politique. Le champ politique d'interrogation et de recherche semble invalidé, court-circuité, fermé par le développement de l'approche juridique du pouvoir. Comment se signale cette tension chez Bodin, et quelles conclusions faut-il en tirer ? L'approche juridique du pouvoir peut-elle remplacer ou satisfaire le questionnement politique de ce même pouvoir ? Le juridique fournit-il la clé du politique ?

## **1 – Des « droits et marques » de souveraineté : La *Majestas* du Souverain :**

Pour développer ce point, il faut revenir plus précisément sur ce qui autorise le Souverain à disposer de l'omni-compétence, qui recouvre, comme nous l'avons vu, deux versants de sens. Le premier est rendu par le fait que le Souverain dispose de tous les droits qu'il juge utiles pour exercer sa fonction. Il possède ce qui a été appelé 'la compétence de ses compétences', soit la capacité à définir ses objets, à cerner ses prérogatives et à fixer le droit comme il l'entend. Il dispose en outre de tous les moyens nécessaires pour effectuer cette mission. Il a en effet toute latitude pour agir, puisque l'administration des pouvoirs publics découle aussi de sa nature, et qu'en conséquence elle lui reste absolument subordonnée.

Cette conceptualisation juridique de la souveraineté détermine implicitement l'approche politique du pouvoir, puisque le rapport réciproque entre gouvernant et gouvernés s'inscrit dans un devoir unilatéral d'obéissance. Si le Souverain a bien des devoirs envers ses sujets, il n'en reste pas moins que la relation politique est de subordination absolue au

commandement souverain. Le politique découlant donc logiquement de la conceptualisation du pouvoir politique sous la forme de la souveraineté devient sans objet, puisque les gouvernés sont absolument sujets. Ce qui suscite l'interrogation est alors de savoir en quoi ce pouvoir est politique. Ce qui fait obstacle à la vie en collectivité, et pour quoi l'institution de pouvoirs politiques est un objet de réflexion, est justement que les hommes résistent à l'obéissance inconditionnelle. La dimension politique d'une collectivité doit donc expliciter le ressort de l'obligation, ce sur quoi elle se fonde pour requérir l'obéissance. En quoi le concept de souveraineté peut-il fournir, au regard de son absoluté, des arguments pour expliquer sa nature politique ? Pourquoi le rapport entre gouvernant et gouvernés n'est-il pas un objet problématique chez Bodin, alors qu'il constate lui-même que c'est le refus d'allégeance au pouvoir souverain qui cause l'état d'anarchie ? S'il faut empiriquement constater l'instinct d'insoumission des hommes, se plieront-ils mieux au pouvoir si on leur prouve rationnellement qu'un seul Souverain est légitime ? En d'autres termes, sur quels ressorts la souveraineté peut-elle s'appuyer pour justifier son essence absolue ?

1A/ « Qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image sur terre » :

Pour trouver une explication du droit absolu à l'obéissance que doit contenir la souveraineté pour justifier la subordination absolue de tous les hommes à son pouvoir, soit comprendre pourquoi il est légitime que les hommes obéissent absolument au pouvoir politique, il faut chercher ce qui, chez Bodin, justifie cette soumission. Il doit en effet y avoir dans la souveraineté un élément exclusif justifiant sa position transcendante d'une part, et d'autre part le droit absolu au commandement qu'elle exerce.

Nous avons vu<sup>89</sup> que l'un des trois traits essentiels de la souveraineté était la perpétuité : le pouvoir souverain ne saurait disparaître avec celui qui l'incarne pour une durée déterminée. *La souveraineté est perpétuelle, ce qui implique que la République est une forme perpétuelle.* Nous avons alors signalé que la perpétuité sollicitait un schème théologique, celui de la double nature de l'Eglise, réutilisé ici par Bodin dans le champ politique. Le Souverain a une double nature ; il est une *persona mixta*, à la fois *personne individuelle*, mortelle, privée, et *personne fictive*, immortelle et perpétuelle. Le Roi transcende le roi tout en l'informant. Et c'est la personne fictive du Souverain qui oblige absolument en se perpétuant.

---

<sup>89</sup> Au chapitre 1, 1D, p. 61



Pour justifier le devoir absolu d'obéissance dû à la personne fictive du Souverain, Bodin signale que c'est sa majesté qui ne doit pas être violée. Et cette majesté est pour lui analogiquement la même que celle qui appartient à Dieu :

« Puisqu'il n'y a rien plus grand en terre, après Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont établis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes, il est besoin de **prendre garde à leur qualité, afin de respecter et révéler leur majesté en toute obéissance**, sentir et parler d'eux en tout honneur, **car qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image en terre.**»<sup>90</sup>

Le Souverain a une qualité exclusive, qui le place par nature au-dessus de tous les hommes et lui donne le droit absolu de commander : il est l'image de Dieu sur terre, et cette qualité lui accorde une majesté conditionnant l'absolue subordination de tous. La majesté du Souverain est sa qualité propre, en tant qu'il est l'image de Dieu sur terre.

Si Bodin est très critique envers les autorités ecclésiastiques, qui exigent des pouvoirs qui ne sont pas de leur compétence, il se sert à l'inverse tout au long de son ouvrage et très souvent des Ecritures, dont il tire toujours un enseignement ou une illustration sur l'un des points qu'il développe. Expliquant ici que la majesté du Souverain est une qualité découlant de la double nature du Prince et de sa relation à Dieu, Bodin se sert de la Bible pour justifier le fait que ceux qui ne respectent pas la majesté du Prince font aussi injure à Dieu :

« C'est pourquoi Dieu parlant à Samuel, auquel le peuple avait demandé un autre Prince : C'est moi, dit-il, à qui ils ont fait injure. Or afin qu'on puisse connaître celui qui est tel, c'est-à-dire Prince souverain, il faut savoir ses marques, qui ne sont point communes aux autres sujets, car si elles étaient communes, il n'y aurait point de Prince souverain. »<sup>91</sup>

C'est donc Dieu qui est bafoué si l'on ne respecte pas la majesté de son « image », ou de ceux qui « sont établis de lui comme ses lieutenants » sur terre. Il faut respecter les Princes souverains qui détiennent leur pouvoir de Dieu lui-même (« de lui »), ce qui semble indiquer que les Souverains sont envoyés par Dieu sur terre pour prendre en charge le commandement des autres hommes, considérés dans cette optique comme 'sujets', 'soumis à' leur Prince de par Dieu. En ce sens, les Princes détiendraient légitimement leur pouvoir de Dieu, ce qui explique pourquoi ils doivent être considérés et peuvent agir 'comme s'ils' étaient ses

<sup>90</sup> *Rép.*, I, 10, p. 151. C'est nous qui soulignons.

<sup>91</sup> *Ibid.* Les références données par Bodin dans la Bible sont : I Samuel : 8, 7. Exode : 22, 28. Jérémie : 38. Ezéchiel : 17.

lieutenants sur terre<sup>92</sup>. Et de même que la puissance de Dieu ne serait pas infinie s'il existait une autre puissance capable de la concurrencer, de même le Prince, de par sa majesté, ne saurait avoir qu'un pouvoir infini, absolu. Tout contre-pouvoir, toute résistance, contestation ou même discussion de son pouvoir entrent en contradiction avec l'essence de la souveraineté incluant la notion de *puissance infinie* :

« Or tout ainsi que ce grand Dieu souverain ne peut faire un Dieu pareil à lui, attendu qu'il est infini, et qu'il ne se peut faire qu'il y ait deux choses infinies, par démonstration nécessaire, aussi pouvons-nous dire que *le Prince* que nous avons posé *comme l'image de Dieu, ne peut faire un sujet égal à lui*, que sa puissance ne soit anéantie. »<sup>93</sup>

Ceux qui revendiquent un partage de la souveraineté blasphèment implicitement, puisqu'ils ne se rendent pas compte qu'en demandant une part de la puissance souveraine, ils contestent d'abord le choix divin d'un Souverain particulier, et anéantissent ensuite la caractéristique essentielle que le Prince partage avec Dieu : l'infinité de sa volonté. Comme on le retrouvera un siècle plus tard chez les philosophes rationalistes (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz), la nature de l'infinité divine détermine la compréhension de l'essence de Dieu. Que Dieu ait une volonté infinie ne signifie pas qu'elle n'est bornée par rien, ou qu'elle peut tout, ce qui revient encore à la penser par rapport aux catégories spatio-temporelles. Comme le dira Leibniz<sup>94</sup>, l'infini est l'absence de modification ; ce qui ne peut être modifié est absolu, au sens où rien ne peut le borner, le comprendre. Il échappe à toute saisie. C'est ce sens-ci d'infini, ou d'absolu, qui est utilisé par Bodin lorsqu'il présente la souveraineté comme puissance absolue de commandement, puisque de son être rien n'est modifiable. La souveraineté échappe à tout ce qui borne normalement le réel : le temps, la puissance, l'imperfection. On voit avec les références dont il se sert pour appuyer son raisonnement qu'il compare la puissance du Souverain à la puissance divine dont elle est « l'image ». Et de même que la Volonté divine, dans son infinité, agit de façon nécessaire sans pouvoir être contrecarrée ou contestée, de même devrait-il en être ainsi pour les volontés du Souverain<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> L'hypothèse de lecture que semblent valider les formules de Bodin, selon laquelle les Souverains seraient institués de par Dieu, est cependant fragilisée par d'autres observations plus réalistes. Lorsqu'il revient sur les origines de la République par exemple, il souligne que c'est la force des armes qui l'associe d'abord, avant que sa régulation ne soit stabilisée institutionnellement.

<sup>93</sup> Ibid. C'est nous qui soulignons.

<sup>94</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Gallimard, p. 133, L. II, chap. XVII, § 2. « *Philalèthe*. Je pensais qu'il était établi que l'esprit regarde le fini et l'infini comme des modifications de l'étendue et de la durée. *Théophile*. Je ne trouve pas que l'on ait établi cela, la considération du fini et de l'infini a lieu partout où il y a de la grandeur et de la multitude. **Et l'infini n'est pas une modification, c'est l'absolu; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne ou forme un fini** ». C'est nous qui soulignons.

<sup>95</sup> Nous reviendrons plus loin sur la signification et l'importance de l'analogie faite par Bodin entre l'absence de distance chez Dieu entre son intelligence et sa Volonté et ces deux mêmes capacités implicitement sans distance

La volonté du Souverain doit donc être comprise comme de même nature que celle de Dieu. On pourrait dire ici de cette volonté souveraine ce que Fortescue dit du pouvoir royal dans son *Traité* :

« Ce pouvoir ne peut pêcher, ni mal faire, tomber malade, vieillir ou faire se blesser un homme... *Car tous ces pouvoirs viennent de l'impuissance...* par conséquent le Saint-Esprit et les Anges, qui ne peuvent pêcher, ni vieillir, ni tomber malade, ni se faire mal, ont plus de pouvoir que nous, qui pouvons souffrir de tous ces défauts. De la même façon, le pouvoir du Roi est plus grand ».<sup>96</sup>

La volonté du Souverain est de même perfection absolue que celle du divin, alors que le souverain comme membre de l'humanité est touché par les mêmes vices que tous les hommes. De quoi l'on en déduit que le pouvoir dont use le Souverain est parfait. *La Majestas qui caractérise son corps immortel définit donc en profondeur la nature du pouvoir politique et de son mode opératoire, puisque par elle il sera absolu et infaillible.*

**C'est donc à la majesté absolue du Souverain qu'est due une allégeance absolue,** en ce qu'il est chargé par Dieu de commander dans la sphère terrestre. C'est parce qu'il est nanti d'une double nature que le Prince possède la majesté obligeant à l'obéissance inconditionnelle. C'est la *Majestas* qui rend obligatoire l'obéissance au pouvoir souverain, directement déduite de la place que Dieu semble donner au Prince sur terre. Et c'est elle qui justifie et légitime le devoir inconditionné d'obéissance qu'implique le pouvoir souverain.

Une remarque s'impose alors, s'il est exact que l'obligation de l'allégeance absolue à la puissance souveraine prend sa source chez Bodin dans une argumentation théologique, par un décalque de l'infinité divine sur la personne fictive du Prince. Pourquoi l'Eglise n'est-elle pas reconnue comme puissance spirituelle légitime pour avaliser le Souverain ? La Majesté du Souverain appartient-elle à Dieu et au Souverain, ou est-elle une caractéristique du seul Souverain ? Il semble que ce soit la deuxième possibilité qu'il faille choisir, puisque si Bodin avait conservé l'idée paulinienne - *omni potestas a Deo* - dominante au Moyen Age d'une légitimation du pouvoir terrestre par Dieu qui, conférant le pouvoir, ne peut qu'avoir choisi le détenteur effectif du pouvoir, il aurait conservé la nécessité de légitimer le pouvoir politique en le rattachant au pouvoir ecclésiastique, et donc la nécessité du sacre pour détenir les pouvoirs souverains. Comme il rejette cette idée, il faut en déduire que l'analogie entre Dieu et le Souverain ne va pas jusqu'à un transfert de nature de Dieu vers le Souverain, même si la

---

chez le Souverain. Voir le 3A, p. 124.

<sup>96</sup> Cité par E. Kantorowicz, op. cité, p. 22

comparaison semble vicieuse puisque pour la question de la légitimité du pouvoir par exemple, on voit que Bodin utilise une argumentation qui présuppose en implicite bien plus qu'elle ne peut réellement prouver.

Le statut de majesté appartenant au Souverain du fait de la perpétuité de la souveraineté semble ici très proche de celui de dignité qui permettait, chez les Romains ou les Anglais, de concevoir un élément supra-individuel personnifié justifiant la perpétuité d'une corporation ou de la République. Ces deux notions se recouvrent-elles ? La *Majestas* du Souverain bodinien est-elle synonyme de la *Dignitas* conférée au Prince ? Dans un ouvrage monumental, *Les Deux Corps du Roi*, E. Kantorowicz étudie les différentes origines et significations de ce qui peut apparaître comme une légitimation du pouvoir politique monarchique, à savoir la duplicité de nature que le corps du Roi a contenu pour pouvoir être incarné par un être humain faillible et mortel, tout en transcendant ces données inhérentes à l'existence des mortels pour représenter la perfection immortelle et infaillible. Il introduit l'idée que la Dignité serait une sécularisation de l'idée d'éternité divine, dont la fonction a été de faire apparaître la notion de corps politique comme corps fictif indépendant. Les Romains avaient eu recours à ce statut juridique pour libérer de la sphère des dieux une institution humaine à finalité et principes humains :

« A l'opposé, on se rappelle que l'Empire était vu comme éternel pour des raisons métaphysiques du même ordre : c'était la quatrième monarchie du monde, qui devait durer jusqu'à la fin ; elle avait été constituée du haut des cieux par Dieu lui-même ; et le droit justinien lui attribuait l'éternité (*imperium semper est*). Il est cependant intéressant de remarquer que ces arguments furent alors renforcés, ou même supplantés, par la nouvelle théorie juridique de l'immortalité de la Dignité. C'est ainsi que Godefroi de Trani, dans sa glose (vers 1241-1243) sur la décrétale *Quoniam abbas*, pouvait renverser l'argument, et dire : « Puisque la Dignité ne périt pas à la mort de celui qui l'incarne, il apparaît donc que l'*imperium* est perpétuel. ». Et des auteurs postérieurs déclaraient sans ambages que l'expression *imperium semper est* se rapportait à la *Dignitas*. **C'est là une sécularisation d'idées anciennes : l'éternité de l'Empire ne découlait plus de Dieu et de la dispensation divine, mais d'un personnage fictif, mais immortel, nommé *Dignitas*, d'une Dignité créée par la politique humaine et conférée au Prince**, ou au détenteur du moment par une *politia* tout aussi immortelle, par une *universitas quae nunquam moritur*. Il est évident que le centre primordial de la valeur « éternité » ne se trouvait plus dans la divinité, ni dans l'idée immortelle de la justice, ni dans le droit, mais plutôt dans l'*universitas* et la *Dignitas*, qui étaient toutes deux immortelles. »<sup>97</sup>

La sécularisation totale de la référence à une entité fictive et éternelle est donc rendue

---

<sup>97</sup> E. Kantorowicz, *Ibid.*, p. 286. C'est nous qui soulignons.

par le concept de *Dignitas*, autorisant à concevoir le Souverain comme représentant d'un Corps strictement politique. *Elle recouvre la nécessité de concevoir ce Corps comme une éternité renvoyant à une forme strictement humaine d'existence.* La *Dignitas* désigne à proprement parler le fait d'une perpétuité dans l'histoire des hommes : l'éternité de leur organisation en corps politique. Il y aurait donc de désigné dans ce concept de *Dignitas*, dont nous sentons ici le rapport avec la souveraineté, le présupposé qu'à l'histoire de l'humanité appartient la forme du Corps politique, soit d'un type d'existence incluant une part de transcendance représentative de la collectivité et chargée de la gouverner.

Mais la *Dignitas* contient une autre dimension, celle de se servir d'un membre de l'espèce pour la représenter adéquatement :

« Le concept d'une *Dignitas* dans laquelle l'espèce et l'individu coïncideraient attira tout naturellement l'attention sur deux aspects différents du dignitaire lui-même – sa « double personnalité ». Pape ou évêque n'étaient pas des corporations *per se* : ils ne devenaient des corporations, **représentants uniques de leur espèce**, que dans la mesure où un élément supra-individuel et perpétuel s'attachait à eux, c'est-à-dire la *dignitas non moritur*. »<sup>98</sup>

Au sens large, la *Dignitas* renverrait donc à cette double personnalité dont sont nantis certains hommes, leur personnalité particulière d'homme et la capacité à représenter une corporation, donc une collectivité. Cette potentialité n'est pas rattachée à un caractère *per se* de la personne, mais à cette *Dignitas* qui les transcende en prenant corps en eux. La référence à la Dignité du Souverain serait donc la reprise, dans le cadre laïc de la République, d'une distinction d'abord juridique, utilisée par les Romains pour autonomiser la réalité politique des autres réalités cosmologiques, puis conceptuelle lorsqu'elle est utilisée par l'Eglise dans la période médiévale pour expliquer qu'une personne particulière pouvait aussi représenter une *universitas*, une collectivité. En ce sens, la double nature de personne individuelle et de représentant, par la *Dignitas*, de la corporation totale, expliquait que des hommes pouvaient individuellement disparaître sans que l'« élément supra-individuel » disparaisse avec eux. La Dignité perdure à la disparition individuelle parce qu'elle incarne un trait dépassant l'individu, qui explique qu'elle puisse être reconnue *per se* ; et c'est elle qui force au respect.

Mais la référence à cette *Dignitas* possédée par le représentant d'une espèce particulière devrait être réservée à la *Respublica*, au corps politique, parce que la nature de sa perpétuité n'est pas la même en fonction de l'espèce qui dispose d'une Dignité, et constitue

---

<sup>98</sup> E. Kantorowicz, *Ibid.*, p. 285. C'est nous qui soulignons.

donc une corporation, ou un corps. La *Respublica* n'est pas une corporation, au sens où le Principe du corps n'est pas en elle divin ; elle n'est pas une théocratie, mais une *politéia* :

« Le roi, qui, auparavant, était souvent appelé *digitus Dei*, était juridiquement le *digitus Dignitatis* et, alors que l'on considérait l'évêque comme l'« instrument animé » de la Divinité, **le roi était perçu comme l'instrument animé d'une personne fictive, et donc immortelle, appelée Dignité.** En d'autres termes : *Humanitas instrumentum Dignitatis - le roi incarné instrument de la Dignité ou du Roi.* Il y a une certaine logique interne et une certaine nécessité interne qui explique que l'union tout comme la séparation des « Deux Corps du Roi » aient chacune engendré le dogme d'une Incarnation politique, une incarnation noétique de la *Dignitas* ou du Corps politique, et en même temps une nouvelle version laïcisée de l'union hypostatique de la première et de la deuxième personne, de la *Dignitas* et du *rex*. »<sup>99</sup>

La différence entre un pape et un roi est donc que les deux ont une double personnalité, mais leur personnalité immortelle n'est pas de même nature : la corporation chrétienne incarne le divin, alors que la personne fictive à laquelle renvoie la *Dignitas* du roi est le Corps politique, la « communauté du royaume », l'*Universitas*. *Ce qu'il est important de noter est que la Dignitas a la capacité à représenter le Corps politique parce qu'elle incarne l'universalité humaine.* Sa légitimité découle du fait que l'Empereur dépasse les contingentes différences entre les hommes, ou les communautés humaines, pour permettre à leur universalité de ressortir. La *Dignitas* est le Corps politique parce qu'est est l'universel présent en chaque homme. Cette dimension n'est absolument pas présente dans l'argumentation de la *Majestas* du Souverain chez Bodin. La référence à l'universalité n'est en effet plus possible, d'abord parce que le royaume introduit une brèche entre l'Empire et la Papauté ; ensuite parce qu'étant défini à partir de la notion de territoire, le royaume du Souverain n'a plus comme caractéristique l'universalité, mais à l'inverse une portion définie de population, celle présente sur le royaume. Ce qui oblige absolument ne peut donc plus être le fait que le Souverain est l'universalité anthropologique. On peut alors se demander en quoi la *Majestas* permet au Souverain d'être le Corps politique. Est-ce que la majesté permet de penser le statut atemporel du corps politique ?

---

<sup>99</sup> Knatorowicz, *ibid.*, p. 321. C'est nous qui soulignons.

## 1B/ La majesté du Souverain peut-elle représenter le corps politique ?

Si Bodin n'utilise pas le concept de dignité, mais conserve celui de majesté, on peut déjà supposer qu'il n'a pas franchi le cap d'une laïcisation totale du Corps politique. Le fait qu'il conserve l'argumentation d'une décision du Souverain calquée sur la Volonté divine indique bien plus fortement encore qu'il pense la République dans le cadre de la corporation et non de l'*Universitas*. Mais ce qui peut nous amener à nous demander si le Souverain a la capacité à être le Principe du Corps politique, c'est que l'on ne voit pas ce qu'il y a de proprement 'humain' dans son approche de la vie au sein de la République. Quand se heurte-t-il au fait de devoir gouverner des êtres humains ? Où sont les hommes et où est la spécificité de l'existence politique humaine dans sa conceptualisation de la souveraineté ? Si elle est le moyen d'un juste ordonnancement de la collectivité humaine, il faut signaler que la difficulté du gouvernement naît d'une résistance, inhérente à la nature humaine, face à l'obéissance. C'est l'insoumission qui rend l'existence politique problématique, ce qui justifie qu'elle soit un objet de questionnement et de réflexion. S'il faut justifier en raison le devoir d'obéissance, c'est bien parce qu'il n'est pas naturel aux hommes de respecter la forme du commandement. Quel est alors le pouvoir argumentatif de la *Majestas* pour expliquer en quoi le Souverain peut être le Corps politique ?

Il faut avouer que Bodin ne fournit pas d'élément de réponse à cette question. Il ne nous indique pas en quoi le Souverain pourrait avoir un statut proprement politique, entendons radicalement autonome et pensée en interaction avec les hommes. D'où l'on peut déduire que Bodin ne va pas jusqu'à la formalisation de la personne fictive signalée conceptuellement par la Dignité. S'il conteste la place des évêques à discuter du pouvoir politique, s'il émancipe donc le champ politique des pouvoirs ecclésiastiques, il ne fait pas le pas vers une sécularisation radicale du pouvoir politique ; la théologie reste en arrière-fond de ses développements juridiques, entraînant par là des conséquences 'politiques' importantes puisque ce champ n'a pas de légitimité en tant que tel. *La République n'est pas instituée par, pour et avec les hommes ; c'est par et suivant une Volonté divine que les Souverains ont à charge de commander*. Et si l'on traduit ainsi la fonction de la souveraineté, on comprend que la République reste dans son principe sous-tendue par un cadre théologique ; elle n'est donc pas, dans la pensée de Bodin, laïcisée. En se servant de l'infinité divine, et de la thèse selon laquelle Dieu institue le Prince souverain censé agir « comme » son lieutenant, il est en-deçà, sur ce point, de la sécularisation du lieu et détenteur du pouvoir opérée par les Romains, et transcrite par le terme de *Dignitas*. Même s'il ne reprendra pas ce rapport dans la suite de son

ouvrage, Bodin reste dans la logique compréhensive de la puissance comme délégation divine. Le Souverain reste, dans son argumentation, désigné et donné aux hommes par Dieu, ce qui doit les obliger à lui obéir.

En restant dans un cadre d'intelligibilité de l'obligation rattaché à la notion de *Majestas*, il reste incapable d'effectuer le dernier pas d'émancipation de la sphère politique qu'introduit la *Dignitas*. A partir de ses remarques sur l'indépendance du pouvoir politique des autorités ecclésiastiques, on aurait pu s'attendre à des analyses de la nature sécularisée de ce pouvoir. Mais sa transcendance ayant été posée, l'obéissance absolue en découle sans devenir objet de questionnement. A l'inverse, si la *Dignitas*, de même que la *Majestas*, « *non moritur* », elle précisait, en complément de sens, qu'elle renvoyait à un personnage fictif, créé par la politique humaine, instituée par et pour les hommes. La *Dignitas* pouvait, en ce sens, être considérée comme un pouvoir essentiellement politique. La *Majestas*, quant à elle, reste justificative d'un pouvoir terrestre institué par Dieu, obligeant donc sur la base d'une analogie entre puissance divine et puissance souveraine terrestre donnée au Prince. L'artificialité du Corps politique n'est pas totale, puisque Bodin conserve un ancrage naturaliste chargé d'en fonder le mode opératoire. La puissance et le pouvoir politiques ne sont donc pas des propriétés exclusivement humaines ; elles ont encore besoin, chez Bodin, du substrat divin.

C'est donc sur la base d'un concept d'origine chrétienne pas entièrement sécularisé que l'obligation de l'obéissance au commandement souverain est rendue par Bodin ; c'est par sa *Majestas* qu'il peut prétendre à l'obéissance absolue et incontestée. C'est du fait de sa participation à une dimension qui dépasse sa personne privée et l'instaure comme chargé, de par Dieu, de commander, qu'il détient le pouvoir absolue. Le concept de souveraineté bodinien conserve donc, dans son essence, un lien substantiel avec la puissance divine, qui évince la pertinence d'une réflexion sur ce qu'un gouvernement d'êtres humains peut signifier.



## 2 – Les conséquences politiques de l'absolutisme du commandement souverain :

Ce qui surprend aux premières lignes des *Six Livres de la République* est que Bodin précise l'originalité absolue de son discours : ce dont il va parler n'a jamais été touché par qui que ce soit avant lui. D'après ses dires, nul n'aurait vu que seule la souveraineté comme pouvoir absolu, indivisible et perpétuel de commandement permet « le droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun (...) ». Son ouvrage propose d'explicitier l'essence de la République, qui n'aurait été saisie par personne avant lui. Les philosophes écrivant sur l'organisation politique auraient donc manqué l'objet même de leurs analyses ; ils seraient passés à côté de l'objet qu'ils prétendaient développer. On est d'autant plus surpris de ce jugement sur les penseurs qui le précèdent qu'il avance, dès les premiers chapitres du Livre I, une thèse dont l'histoire politique des Romains et, plus proche de lui, le cas de l'Angleterre, ou plus simplement encore la France des Capétiens, semblent donner un contre-exemple flagrant : celle selon laquelle « il ne saurait y avoir et il n'y a jamais eu de gouvernement mixte ». Qui parle ici pour invalider la possibilité d'un partage de la souveraineté qui a cependant eu lieu empiriquement ? Quel angle d'attaque de l'institution politique est ici abordé par Bodin pour l'amener à contester une donnée de l'expérience ? Ces formes politiques ne peuvent-elles être appelées des Républiques ? Est-ce parce que le pouvoir politique n'avait pas encore saisi son essence qu'il acceptait le partage des compétences, et que ce faisant il ne pouvait parvenir à ordonner la République et à être appelé souverain ?

Comme le signale P. Mesnard<sup>100</sup>, l'unicité absolue des compétences souveraines est la voie politique suivie par la France depuis le XV<sup>e</sup> siècle. Sur le plan conceptuel, elle s'oppose à un partage des compétences politiques comme l'illustre la république romaine en introduisant les tribuns romains, par exemple. Pour ne pas destabiliser les interférences entre le corps politique et la société, les Romains étaient parvenus à équilibrer leurs relations en introduisant les strates sociales dans l'organe politique. Pour permettre à la justice politique d'être effective, il fallait que les classes sociales soient présentes au sein du pouvoir de décision. Cette tension que Machiavel décrit comme essentielle à la dynamique du pouvoir est pour Bodin une absurdité historique et conceptuelle. Pour quelles raisons ? Nous venons de voir la dépendance conservée par sa pensée envers la théologie, par le rôle essentiel de l'analogie tracée entre l'être divin et l'agir souverain. Mais c'est la justice harmonique qui justifie un partage tempéré des fonctions administratives entre les sujets. Comment concilier la juste administration de la République avec un pouvoir de décision monolithique ? Et

---

<sup>100</sup> P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au 16<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1969

partant, puisque le rapport entre gouvernant et gouvernés ne saurait être un problème, étant de subordination absolue, ne sommes-nous pas engagés à constater que le statut juridique de la souveraineté occulte une réflexion proprement politique sur les relations entre ces deux termes ?

La sphère générée par leur interférence semble en effet d'emblée déterminée par l'absoluité du pouvoir souverain ; il n'apparaît nulle indétermination entre ces deux éléments de la République, d'autant plus réduite qu'elle laisserait place à de l'arbitraire, et donc à du chaos. Mais même dans la pensée de Platon, pour que la justice parvienne à gouverner les parties de la cité, il fallait une vertu propre aux hommes, justifiant leur aptitude à obéir aux commandements des philosophes-roi : *il fallait la tempérance, lien essentiel entre les trois composantes de la République. Que faut-il chez Bodin aux hommes pour que l'on puisse obtenir une obéissance inconditionnée aux volontés souveraines ?*

Pour préciser plus avant la spécificité du pouvoir souverain comme genre de l'espèce plus vaste du pouvoir politique, nous allons commencer par chercher pourquoi il n'était pas présent dans les catégories antiques. Nous prendrons comme modèle la cité athénienne des 5<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècles, parce qu'elle semble fournir deux exemples historiques de contre-sens conceptuels pour Bodin : le fait d'avoir été démocratique, et le fait de reposer sur une constitution partageant les différentes fonctions politiques. Qu'est-ce que cet exemple historique et conceptuel nous apprend *a contrario* sur la relation de gouvernant à gouvernés instituée par le pouvoir souverain ?

## 2A/ Pourquoi la souveraineté ne figurait-elle pas dans les cadres de pensée antiques?

Dès *La Méthode de l'histoire*, Bodin prenait ses distances avec la tradition philosophique, en signalant que ce dont il avait à parler n'avait jamais été abordé par les antiques Grecs et Romains, représentant l'évolution la plus achevée de la réflexion politique. C'est particulièrement à Aristote que Bodin faisait référence, comme au penseur politique par excellence, à celui qui a le premier balisé le champs de la pensée politique. Et c'est précisément la souveraineté que Bodin reproche à Aristote de ne jamais avoir défini. Il reprendra cette critique dans *Les Six de la République*, lorsqu'il commencera par définir la République à partir de la souveraineté, qui a échappé à ses prédécesseurs. Il semble ainsi dire que les philosophes antiques avaient bien développé une pensée 'politique', mais qu'ils en ont manqué l'objet principal, l'élément essentiel, qu'il entreprendra donc de nous dévoiler.

Que manquait-il exactement dans la réflexion antique concernant la politique ? Il

commence par remarquer qu'Aristote n'a, nulle part dans son œuvre, pris comme objet autonome de définition la relation d'autorité engendrée par la reconnaissance, à une partie des instances distinguées, du pouvoir suprême qui structure normalement en dernier ressort et essentiellement toute République :

« Mais ce **pouvoir suprême** qu'Aristote appelle autorité civile souveraine, commandement souverain, et où réside **la majesté et la forme de la République**, il ne l'a nulle part défini, à moins que nous ne prenions dans ce sens sa division de la République en trois pouvoirs, l'un chargé de délibérer, l'autre de créer des magistrats, et le dernier de rendre justice. Mais l'autorité qu'il appelle souveraine ne doit pas être de celle que l'on attribue à une magistrature, car elle ne saurait être souveraine dans ce cas à moins que le peuple ou le prince ne soit entièrement dépouillé de son autorité : et en effet celui qui a pris en charge l'autorité souveraine, à moins que cela ne soit à titre précaire, n'est déjà plus un magistrat, mais le prince. Quant au droit d'entrer dans les conseils du gouvernement, il est concédé même aux particuliers, et il n'est jusqu'aux plus humbles individus qui n'aient de compétence en justice : ces deux derniers attributs ne se rattachent donc pas au pouvoir souverain. Aucune des trois fonctions définies plus haut n'est donc capable de manifester clairement **la majesté de l'autorité souveraine**, si ce n'est la création des magistrats, qui appartient seulement au prince, au peuple ou aux nobles, selon la constitution de chaque cité. Mais il appartient encore plus directement au pouvoir souverain de promulguer les lois ou de les abroger, de déclarer la guerre ou d'y mettre fin, de juger l'appel en dernier ressort, d'avoir le droit de vie et de mort, la distribution des peines et récompenses.

Si, par ailleurs, nous concédons qu'Aristote n'a pas voulu définir ainsi l'autorité souveraine, mais l'administration de la République, il faut alors reconnaître que **cette autorité il ne l'a définie nulle part, pas plus d'ailleurs que la forme de la République, car sa constitution se reconnaît à la souveraineté** ».<sup>101</sup>

Pour quelles raisons Aristote n'aurait-il pas défini l'autorité souveraine, et serait donc passé à côté de l'essence de la République ? Il a certes divisé la République en trois pouvoirs, dont aucun cependant ne saurait manifester « la majesté de l'autorité souveraine ». En effet, l'autorité souveraine ne saurait appartenir aux magistratures, puisqu'elles sont créées, et donc instituées par une autre puissance ; les magistrats ne sont donc pas souverains. Le pouvoir de rendre justice ne constitue de même pas une autorité souveraine, puisque même les plus humbles individus ont le droit de se prononcer. Quant au pouvoir de délibérer, il est reconnu « même aux particuliers », et ne saurait donc de même incarner la majesté de l'autorité souveraine. C'est donc parce qu'aucune des trois fonctions distinguées dans la République n'incarne ce qu'il a posé comme critère discriminant de la puissance souveraine, la majesté du

---

<sup>101</sup> Bodin, *La méthode de l'histoire*, p. 350-351. C'est nous qui soulignons.

Souverain dont nous avons vu la dépendance théologique et la nécessaire forme monarchique qu'elle incluait dans sa pensée, que Bodin ne voit pas, dans la pensée d'Aristote, d'analyses signalant la souveraineté.

A lire ces lignes, on peut pourtant se demander pourquoi Bodin n'avance pas le terme de République de forme démocratique, puisqu'il la définit comme la détention par tous de la puissance souveraine, et qu'il reproche à Aristote de ne pas avoir défini l'autorité civile souveraine puisqu'il laisse aux particuliers le droit de participer à la justice et aux délibérations. Que n'a réellement pas défini Aristote ? Le fait de l'autorité souveraine, cet objet qu'est la souveraineté, ce pôle autonome de détention de la puissance absolue à commander. La 'souveraineté' n'est en effet pas un objet en soi, distinct et intrinsèquement hétérogène aux autres 'étants', dans la réflexion politique antique. Si l'on essaie de préciser ce point, on doit en effet constater que ce terme est absent du vocabulaire politique pratiquement jusqu'à Bodin. On peut alors supposer que la chose à laquelle il renvoie ne faisait pas partie des concepts pertinents pour résoudre les interrogations sollicitées par le champ d'étude politique. Ce renvoi à un signifié contenant l'essence de la politique, soit la puissance absolue de commandement, n'a pas été jugé utile ou nécessaire pour traiter du fait politique avant que Bodin n'en fasse son instrument principal. Quelle métamorphose du regard politique est par ce fait inaugurée ?

#### *2A1/ Des êtres naturels relevant d'une ontologie commune :*

Le terme 'souveraineté' est très postérieur, dans sa mise en usage, au terme 'souverain'. Alors que ce dernier est couramment utilisé dès l'antiquité, sa forme nominale renvoyant au contenu de sens qui en fait un terme signifiant précis n'émerge qu'au 16<sup>e</sup> siècle. A cette période, la 'souveraineté' devient un objet conceptuel auquel on peut renvoyer ; elle acquiert donc le statut de chose identifiable à part entière par substantification de l'adjectif qualificatif 'souverain'. Ce qualificatif précise la nature d'une chose, en la désignant comme '*supero*'. Le terme latin signale le caractère d'une chose qui est supérieure à d'autres (ce qui est au-dessus), ou qui s'élève par rapport aux autres (ce qui a le dessus), ou qui les dépasse (aller au-delà, franchir, surpasser quelqu'un en vertu, dominer quelqu'un). C'est un adjectif qui précise donc qu'une chose se positionne au-dessus des autres.

Mais si l'on doit préciser par un adjectif qu'une chose est souveraine, c'est aussi dire que cette chose n'est pas en soi, par elle-même, supérieure ; elle domine simplement lorsque

l'on signale qu'elle est devenue souveraine. On dit d'une passion ou d'un sentiment par exemple qu'ils sont souverains lorsqu'ils dominent intégralement toute la sphère affective d'une personne. On peut être amoureux, mais la transformation de ce sentiment profond en passion aliènera toutes les façons d'être de la personne. Celui-ci n'agira et ne vivra plus alors que selon la logique de cet affect souverain. Dans son versant positif, l'homme est souverain de lui-même lorsqu'il arrive, dans la tradition stoïcienne par exemple, à gouverner et contrôler toute sa sphère affective, jugée source de troubles et d'aliénation d'un soi qui doit se poser dans l'impassibilité la plus complète. Les précisions helléniques concernant les particularités du rapport autoritaire positionnent bien des éléments les uns par rapport aux autres, mais jamais en les substantivant, en les autonomisant radicalement<sup>102</sup>. *Archein* par exemple renvoie à la notion de principe, de commencement, d'origine ; il renvoie donc à l'idée d'un pouvoir d'initiative. Il signale cependant, dans un contexte politique, le pouvoir de commandement sur un autre, sur un sujet. A la fin du VI<sup>e</sup> siècle, la pensée politique athénienne ignorait le terme de démocratie ; mais la relation de pouvoir dénotée par la mon-archie ou l'olig-archie convenait mal au peuple, dont on ne peut dire qu'il est lui-même le maître du peuple. En revanche, *Cratein* ouvrait un champ sémantique plus riche, puisqu'il contient l'idée d'un pouvoir qui a sa source en lui-même, que l'on peut donc détenir absolument, et non plus constitué dans une relation. Il sera donc significativement descriptif de la démocratie. Mais comme ce pouvoir tirant sa force de lui-même est le propre du démos, partant de tous les citoyens, il ne se substantialise pas en s'extériorisant des autres dimensions politiques.

Pour chacun de ces exemples, le qualificatif de souverain signale la domination d'un trait particulier sur les autres. Mais passer de cette précision à la chosification de ce mouvement de domination est loin d'être insignifiant et évident. La mise sous forme objectale de ce processus consiste à attribuer une réalité ontologique à quelque chose qui serait, par nature, une 'chose au-dessus'. La substantification du qualificatif 'souverain' signale, dans le mouvement de pensée induit par cette invention lexicale, qu'il pourrait y avoir des choses dont l'essence est d'être souveraines, des choses dont la nature-même les met au-dessus des autres. Le passage de 'souverain' à 'souveraineté' traduit donc l'introduction d'une nouvelle catégorie ontologique à l'intérieur d'une classe particulière : *la catégorie des réalités dont l'essence est de dominer, d'être au-dessus des autres réalités de même ordre.*

Le concept de souveraineté ne pouvait pas faire partie des catégories de pensée grecques dont l'ontologie n'aurait pas permis de positionner des 'étants' d'un même ordre dans

---

<sup>102</sup> Ce point deviendra plus clair dans le prochain paragraphe.

des positions essentiellement distinctes les unes des autres. Cette approche touchant à la nature des ordres naturels, que suppose la reconnaissance de la souveraineté, ne pouvait pas avoir de sens pour les Grecs dont l'ontologie distingue des qualités d'être, mais qui englobe tout existant dans une même logique de fonctionnement ; il existe par exemple des êtres appartenant intégralement à la *phusis*, et des êtres qui peuvent y introduire des caractères nouveaux, comme le *zoon politikon*. Mais les réalités appartenant à ces genres sont en position d'homogénéité ontologique les unes avec les autres. Ce qui distinguera un homme d'un autre homme sera un trait particulier, ou l'absence de quelque chose ; en aucun cas une individualité ne pourrait par nature se trouver positionnée hors de l'humaine condition. Dans les propos mêmes d'Aristote, un homme qui ne vit pas avec ses semblables « est ou une brute ou un dieu ».

On a souligné que lorsque Bodin mettait en avant l'argument de la majesté du Souverain pour signaler la toute-puissance qu'on devait lui reconnaître, il restait dépendant d'une catégorie théologique selon laquelle le Souverain était comme le lieutenant de Dieu sur terre. La souveraineté d'un humain particulier devait lui être reconnue parce que sa désignation divine lui donnait une majesté le plaçant *ipso facto* au-dessus des autres humains. C'est à ce type d'opération intellectuelle qu'il faut avoir recours pour justifier le statut essentiellement supérieur d'une chose par rapport à des réalités d'un même ordre. Pour distinguer dans un ordre de réalité donné un élément comme par nature supérieur aux autres, il faut le rattacher à un autre ordre qui lui accordera un statut autrement significatif l'en faisant sortir. La formalisation intellectuelle aboutissant à l'invention de la 'souveraineté' nécessite donc un rattachement ontologique d'une réalité donnée à un autre ordre de réalité que l'ontologie mondaine, permettant seule de justifier sa transcendance.

Comme nous l'avons vu, c'est ce processus conceptuel que met en lumière Kantorowicz dans son ouvrage *Les deux Corps du Roi*. Il montre en effet qu'il a fallu se servir des catégories théologiques médiévales pour faire advenir la figure du Souverain royal, une personnalité qui transcende les autres êtres humains ; il fallait dupliquer la réalité en une réalité terrestre et une réalité divine, pour concevoir le Souverain comme médiateur entre ces deux mondes. C'est en incorporant dans la réalité terrestre une part de l'essence propre à la réalité divine que la figure du Souverain monarchique a pu émerger. *Il ne nous semble donc pas incorrect de dire que le concept de souveraineté ne pouvait pas appartenir à la pensée grecque parce qu'elle n'établit pas de distinction ontologique entre des éléments d'un même genre. Il ne saurait donc exister dans ses schèmes de pensée une réalité dont la qualité serait*

*d'être par définition transcendante ; les Grecs n'étaient pas en possession de la catégorie intellectuelle permettant à la souveraineté d'être pensée.* Ceci nous indique déjà que la description, et partant la structuration du champ politique antique, ne pourront jamais se prévaloir d'une supériorité ontologique, ou transcendante, pour se penser. L'absence de référence au type d'argumentation dont nous usons pour aborder la puissance souveraine va en conséquence fortement changer la description de ce champ politique. Si nous enlevons notre cadre de compréhension, aujourd'hui évident, de puissance souveraine pour expliquer ou rendre compte de la structuration politique, il va alors nous falloir chercher à comprendre comment les Grecs ont pu se passer de ce concept, tout en ayant affaire aux mêmes types de problème. Pour faire ressortir la spécificité du rapport souverain, la situation politique de la Cité grecque peut servir *a contrario* d'élément de comparaison.

Le développement de ce champ devra rester, dans la forme politique de la Cité, du ressort de l'activité proprement humaine, et ne sera intelligible qu'à partir des seules propriétés de cette potentielle praxis. L'absence du cadre de supériorité ontologique induit par la référence à la souveraineté nous indique déjà que les rapports d'obéissance, d'autorité et de commandement à l'intérieur de la vie politique grecque ne seront pas compris dans une logique argumentative positionnant une sphère qui, par essence, serait supérieure aux autres 'étants', et par là s'imposerait naturellement. La relation d'obligation générée par le respect nécessaire d'un certain ordre ne passera jamais par le recours à un 'super-étant' inabrogeable. C'est selon une autre logique que la dynamique du commandement et de l'obéissance va se nouer. Quelle précision de la vie politique nous indique cette différence essentielle de compréhension de la relation au pouvoir ? A quel mode d'organisation politique la Cité grecque doit-elle sa cohérence, si elle n'use pas du principe de souveraineté ? Essayons donc à présent de préciser la forme d'institution du pouvoir politique dans la Cité, pour rendre compte d'une forme politique étrangère à la catégorie du pouvoir qui nous semble aujourd'hui incontournable.

*2A2/ La cité athénienne des V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles : un exemple d'une structuration synergique du pouvoir politique :*

La forme démocratique mise en place par Solon dès 650, et qui disparaîtra définitivement en 322, comprenait quatre corps gouvernementaux distincts : la Boulé, les tribunaux (Aréopage et Héliée), les Archai ou magistratures (Archontes et stratèges) et l'Ecclésia. Chacun de ces corps avait une tâche particulière à satisfaire, mais aucun ne pouvait

fonctionner indépendamment des autres. On peut donc déjà remarquer que les quatre institutions gouvernementales efficaces pendant la durée de la démocratie athénienne n'exerçaient pas leurs fonctions de façon autonome ; elles avaient chacune leur spécificité, mais ne pouvaient agir sur un mode exclusif. Chacune avait sa part de responsabilité et une fonction précise à assumer, mais la prise de décision d'une initiative sollicitait au minimum la participation de deux des institutions.

Si l'on prend par exemple le mode de fonctionnement de l'Ecclésia, on remarque que la période démocratique lui donne les pleins pouvoirs, au sens où dans toute décision à prendre elle aura le dernier mot. C'est à elle qu'est réservé le droit absolu de décision. Mais si c'est elle aussi qui a l'initiative des propositions et projets, c'est à la Boulé qu'il revient de préparer formellement le projet sous la forme de la *protobouleuma*, et si la Boulé n'a pas de droit de veto, elle peut provoquer une nouvelle discussion du 'projet de loi' à l'Ecclésia en signalant son désaccord. La forme finale de la décision s'intitulera alors « il a plu à la Boulé et au peuple ». Si les pouvoirs de l'Aréopage comme tribunal ont été fortement réduits lors du passage de l'oligarchie à la démocratie, l'Héliée est par contre le tribunal populaire par excellence. Cette institution vérifiera la constitutionnalité de chacune des décisions prises par l'Ecclésia. Elle a le droit d'invalidier un projet de loi en le signalant comme *graphè paranomôn*, et punissait ainsi très fortement tout projet contraire à la constitution démocratique. Si en effet tous les citoyens athéniens peuvent formuler des projets de loi à l'Ecclésia, le citoyen proposant un décret contraire à la constitution démocratique recevra une amende, et la sanction pourra aller jusqu'à l'*atimie*, soit jusqu'au retrait pendant une période donnée des droits de citoyen. Ainsi s'opéraient successivement deux contrôles des prérogatives de l'Ecclésia par la participation consécutive de deux autres institutions : le « Conseil des Sages » d'abord, puis le pouvoir judiciaire qui vérifiait que les décisions prises ne s'opposaient pas à la constitution. Les décisions prises au nom du peuple athénien avec puissance souveraine par l'Ecclésia sollicitaient finalement deux vérifications.

De même, les Archai avaient essentiellement un pouvoir exécutif, au sens où il leur revenait de mettre en application les décisions prises par l'Ecclésia. Mais s'ils avaient une large marge de manœuvre dans les moyens déployés pour effectuer leur mission, leurs compétences ne duraient qu'un an, et après leur mandat, ils devaient rendre des comptes à l'Ecclésia, qui les faisait passer devant le tribunal s'ils ne s'acquittaient pas de leur devoir.

**Chacune des fonctions assumées par ces corps gouvernementaux fonctionne en conséquence en synergie avec les autres, qui sont donc autant de contrôles de leur mode**



**d'activité.** Il faut aussi remarquer, dans ce type de répartition des tâches gouvernementales, que si certaines dominantes sont réservées à un corps, les autres ne sont pas exclus d'en exercer la compétence, mais dans un secteur précis. La fonction judiciaire par exemple appartient en propre à l'Héliée ; depuis Ephialtès, le pouvoir judiciaire est remis au démos, restreignant la fonction de l'Aréopage à la juridiction des affaires criminelles religieuses. L'Héliée arbitre donc les litiges et punit ; mais elle exerce aussi des fonctions politiques importantes, puisque sous la forme démocratique où le peuple a l'initiative des projets et du pouvoir de décider, les procès politiques sont courants et surtout très importants, puisqu'ils balisent l'exercice du pouvoir ; juger un procès politique revient à prendre position pour une initiative ou volonté contre une autre. *L'Héliée occupait donc une position importante dans la régulation du fonctionnement ordinaire des institutions.* Mais elle n'était pas la seule à avoir le pouvoir de juger : ce sont en effet les Archai qui instruisent certains procès, et c'est l'Ecclésia qui juge les cas où la loi est trop imprécise pour décider sur un cas particulier. Lorsque l'Héliée ne peut se prononcer, l'Ecclésia possède l'*eisangélie*, pouvoir judiciaire décidant sur un cas trop précis pour être compris dans la loi. Mais la Boulé exerce aussi à son niveau une fonction essentielle au bon fonctionnement des institutions, et donc aussi du pouvoir judiciaire, puisqu'elle coordonne le travail des trois autres instances. Par elle, passent les décisions de l'Ecclésia à faire appliquer, donc s'adressant aux magistrats ; elle contrôle l'organisation militaire, les finances de la cité, donc les deux moteurs d'alimentation de la démocratie.

On voit donc par ces exemples que s'il existe bien une instance qui possède le pouvoir suprême de décision, elle ne procède pas, comme la puissance souveraine, selon une logique transcendante, subsumante et descendante. *La structuration des compétences départies aux quatre corps fonctionne selon une synergie à deux dimensions* : d'abord par une participation précise de chacune à l'élaboration de la décision qui permettra de contrôler la nature des décisions adoptées, ensuite par l'exercice d'une compétence de même nature par chacun des corps, mais dans un domaine particulier, comme l'illustre le cas du pouvoir de juger.

Mais comment cette façon d'organiser le pouvoir a-t-elle pu pratiquement instituer les relations de commandement et d'obéissance nécessaires à son bon exercice ? Dans cette description d'un travail synergique des institutions, on peut en effet se demander comment elles ont pu garder et préserver leur nature ainsi que la forme de pouvoir qu'elles exerçaient, puisqu'il n'y a pas dans ce cadre de puissance les transcendant par nature ; nul ordre de réalité

ne les subsume, et pourtant elles réussissaient à garder leurs pouvoirs particuliers. On se retrouve ici dans une des antithèses de la pensée bodinienne, puisque l'absence d'un pouvoir intrinsèquement supérieur aux autres aurait du, selon ses hypothèses, engendrer l'anarchie. Or ce ne fut pas le cas. Qu'est-ce qui a donc pu immuniser le pouvoir contre sa désagrégation ?

Outre les deux différences structurelles du fonctionnement institutionnel décrites ci-dessus, une autre condition nous paraît avoir été essentielle dans le bon déroulement de cette organisation politique : le fait que l'attribution des fonctions se soit faite par tirage au sort. En effet, on est en général tenté de refuser d'obéir lorsque l'on a l'impression que le commandement est injuste ; on supporte d'autant plus mal un rapport d'obligation qu'il nous semble invalide. C'est donc parce que l'on estime que le gouvernant ne procède pas à la bonne initiative que l'on va être tenté de ne pas la respecter. Or, le fait d'attribuer les fonctions gouvernementales au hasard et pour une durée déterminée invalidaient deux types de réaction contestataire très fréquents, deux sources en conséquence de désobéissance ou de révolte : d'abord, la prise de décision n'appartenant pas à une classe particulière d'hommes, la cité n'était pas le résultat du gouvernement des plus riches ; le pouvoir n'appartenait pas à un groupe humain déterminé. Chacun pouvait diriger l'Ecclésiastie au moins une fois dans sa vie pour une journée. L'ordre souhaité et voté comme souverain n'émanait donc pas d'une source dont on aurait pu dire qu'elle n'était pas celle de la collectivité. Les décisions prises n'étaient pas le fait de volontés différentes de celle du peuple athénien ; elles en sortaient au contraire intégralement. Obéir à un commandement revenait donc à obéir à un ordre ressortant du démos lui-même. L'instauration du tirage au sort pour décerner les tâches à remplir avait donc l'avantage de ne pas réserver les fonctions de commandement à une certaine partie de la population.

Ensuite, les fonctions étaient attribuées pour une durée précise, au terme de laquelle le gouvernant reprenait sa place parmi les gouvernés. C'est précisément pour cette raison qu'Aristote parle de relation politique : dans la cité démocratique, « le citoyen est tour à tour gouvernant et gouverné, c'est un pouvoir politique »<sup>103</sup>. Ce roulement au poste de commandement suprême avait l'avantage de ne pas déposséder les citoyens de leur aptitude à décider, de leur permettre de s'approprier leur cadre d'existence. Il avait en outre l'avantage non moins négligeable d'annihiler tout instinct d'exercice arbitraire du pouvoir, puisque ceux à qui l'on commande aujourd'hui pourront être les chefs de demain. Si donc le gouvernant redeviendra sous les ordres de celui qu'il a gouverné aujourd'hui, il n'a aucun intérêt à user

---

<sup>103</sup> Aristote, *La Politique*, Vrin, 1995, I, 1, p. 23.

injustement de son pouvoir lorsqu'il lui est souverainement donné.

Ces deux particularités du fonctionnement démocratique athénien - la désignation par le sort des fonctions gouvernementales et la limitation du temps d'exercice du pouvoir à ces fonctions - nous semblent donc être deux contre-poids régulateurs majeurs de l'exercice des pouvoirs politiques dans la cité, ainsi qu'une raison plausible de leur respect. On peut en outre signaler un autre ordre de défense interne à cette organisation pour s'immuniser contre la dégénérescence de son fonctionnement ; il s'agit des procédures de sanctions financières et d'exclusion du corps politique par suppression des droits politiques qui pouvaient frapper chacun des citoyens du *démos*. L'Héliée, comme nous l'avons souligné, possède un très fort pouvoir de contrôle, puisque si tous les citoyens ont le droit de proposer à l'Ecclésia une nouvelle initiative gouvernementale sous la forme d'un projet de loi, le citoyen faisant une proposition en désaccord avec la constitution démocratique était passible d'une accusation de proposition non constitutionnelle (*graphè paranomôn*), et la sanction était lourde puisque le citoyen devait s'acquitter d'une amende financière et se voyait supprimer ses droits politiques pendant une période donnée. Ce pouvoir de contrôle devait donc avoir pour fin de faire réfléchir les citoyens à deux fois avant d'émettre un projet de loi. S'ils avaient le droit d'assister aux délibérations de l'Ecclésia, certains citoyens préféraient déjà ne pas en jouir ; prendre la parole devant les autres nécessitait une certaine assurance qui restreignait encore le nombre de citoyens osant le faire. Mais si en plus ils pouvaient être sanctionnés s'ils faisaient une proposition illégale, on peut imaginer que les initiatives en étaient d'autant plus réfléchies. En plus de se voir frappés d'atimie, ou privation des droits politiques, les citoyens pouvaient tomber sous le coup de l'ostracisme s'ils apparaissaient comme des figures trop puissantes, susceptibles d'être un danger potentiel pour la démocratie.

Ces quatre types de sanction collaboraient à réguler l'exercice de la démocratie, puisqu'ils la préservaient des sources potentielles de déstabilisation. Si en effet le pouvoir appartenait au peuple et s'il n'existait pas d'instance transcendante pour obliger, il fallait trouver des processus internes de contrôle ; ce n'est pas en appelant à une sphère de droit absolu que la démocratie athénienne a maintenu de l'ordre dans le maniement de ses pouvoirs, mais en s'immunisant de l'intérieur contre les sources potentielles de perturbation de son fonctionnement. Comme H. Arendt le souligne<sup>104</sup>, le pouvoir n'a pas été une catégorie politique pertinente dans cette forme politique, parce que la réelle puissance agissante était la capacité à persuader les autres citoyens de la nécessité d'une mesure. Le rapport politique

---

<sup>104</sup> In *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 123

n'est donc pas du registre du pouvoir ; il appartient à l'art d'entraîner l'accord de ses semblables.

## 2B/ Pourquoi est-il juridiquement incohérent de partager la souveraineté ?

Les analyses du mode de fonctionnement des institutions politiques athéniennes permettent *a contrario* de comprendre pourquoi Bodin peut dire que la souveraineté n'y avait pas sa place. Suivant ses schèmes de raisonnement, la finalité du pouvoir est l'ordonnancement juste des ménages et collèges avec la prise en charge exclusive des biens publics par la souveraineté. Elle est donc ce qui ordonne un divers par nature chaotique, puisque la réalité terrestre ne réalise pas de plan déterminé. Le plus sûr moyen de maîtriser les aléas inhérents à la condition temporelle est d'en supprimer les conditions d'émergence ; ce que fait le pouvoir souverain en retirant aux individus la possibilité de se conduire vers le pire, comme vers le mieux. N'ayant à charge ni le souci du bien commun, ni l'organisation politique de la collectivité, les hommes ne pourront ni fausser les règles justes du gouvernement politique, ni envisager de réaliser ce qu'Aristote pensait être la fin la plus haute pour l'homme, parvenir à l'agir modéré par l'entremise du rapport politique avec ses semblables<sup>105</sup>. Le pouvoir souverain comme espèce du genre plus large qu'est le pouvoir politique introduit donc dans la pensée politique une réelle transformation qualitative du commandement politique par rapport à la pensée classique<sup>106</sup>, nouveauté radicale d'autant plus aigue que, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent<sup>107</sup>, la spécificité de la collectivité humaine n'est pas envisagée dans sa spécificité.

Le pouvoir souverain se distingue d'un pouvoir qu'il faudrait appeler synergique ou partagé en ce qu'il requiert l'unicité absolue de la compétence politique. Mais quels arguments Bodin utilise-t-il pour invalider juridiquement la possibilité d'institutions politiques reposant sur le partage du pouvoir ? Pourquoi soutient-il qu'il ne saurait y avoir de gouvernements mixtes ? Faut-il penser que ces situations, qui ont existé historiquement,

---

<sup>105</sup> Nous ne signalons pas le projet platonicien malgré la proximité des deux thèses sur la finalité du pouvoir parce qu'il n'est pas possible de voir dans les œuvres 'politiques' de Platon une réelle pensée du politique, puisque, comme Bodin, il reste dépendant d'un modèle idéal de fonctionnement 'politique', dont il se sert comme d'une norme pour réorganiser le réel. Nous réservons le terme de politique à la recherche de ce qui fait la spécificité des relations humaines lorsqu'elles concernent la prise en charge de la vie partagée. Le politique est donc ce qui permet la politique.

<sup>106</sup> Cicéron, in *République*, suivra la même ligne de recherche qu'Aristote, en cherchant les relations entre le type de justice sociale ou d'organisation sociale auxquelles on aboutit suivant la façon dont on institutionnalise le pouvoir.

<sup>107</sup> En I, chap. 2, 1

n'étaient pas des Républiques parce qu'elles n'ont pas saisi la réalité du pouvoir politique, à savoir la souveraineté ? Que la forme archétypale du pouvoir politique est l'unicité absolue, et donc que toute organisation politique différemment instituée court à sa perte parce qu'elle ne se fonde pas sur une bonne compréhension de la nature du pouvoir ?

*2B1/ Le juriste face au politique : « Il ne saurait y avoir et il n'y a jamais eu de gouvernement mixte » :*

La forme de la République désigne l'institution politique où une puissance souveraine est reconnue. Cette puissance se signale par des « marques et droits », dont nous avons précisé le sens<sup>108</sup>, qui peuvent théoriquement être donnés à trois types d'« état » :

« Puisque nous avons dit de la souveraineté, et **des marques et droits (de celle-ci)**, il faut voir en toute République ceux qui tiennent la souveraineté, pour juger quel est l'état : comme si la souveraineté gît en un seul Prince, nous l'appellerons Monarchie ; si tout le peuple y a part, nous dirons que l'état est populaire ; s'il n'y a que la moindre partie du peuple, nous jugerons que l'état est Aristocratique ».<sup>109</sup>

Bodin reconnaît donc trois « états » possibles à la République, selon que la puissance souveraine n'appartient qu'à un seul (monarchie), selon qu'elle est reconnue à plusieurs (aristocratie), ou à tous (état populaire). Cette façon classique de distinguer le lieu du pouvoir politique (un seul, plusieurs, tous) ne semble pas venir d'une déduction à partir de la souveraineté, mais d'une simple possibilité théorique. Historiquement ainsi que rationnellement, le pouvoir politique a pu être reconnu à un, plusieurs ou tous les Hommes.

De la puissance souveraine s'ensuit naturellement, par essence, la relation d'obéissance inconditionnée. La majesté est cette force qui se dégage du Souverain, et oblige du fait même de cette intuition qu'il laisse paraître d'être le *princeps*, celui sans qui rien n'est possible. Les « droits » que la puissance souveraine donne à son possesseur sont aussi, 'de droit', obligatoirement reconnaissables par tous : au Souverain doit être reconnu, de par sa nature, l'exercice absolu et sans conteste de la souveraineté ; et le premier et principal droit dont il est le dépositaire est l'acte législatif, la possibilité de donner et casser la loi. Et historiquement (plus que rationnellement d'ailleurs pour Bodin), l'essence de la souveraineté a pu prendre trois figures : ce pouvoir absolu a pu être reconnu à tout le peuple comme ce fut le cas à Athènes, à certains comme l'incarne la Rome naissante, ou à un seul comme la France

<sup>108</sup> La marque essentielle est le pouvoir absolu de légiférer, qui découle de la reconnaissance de la supériorité absolue et de la majesté du Souverain ; ses droits sont ceux dévolus par Dieu de commander.

<sup>109</sup> Rép. II, 1, p. 179. C'est nous qui soulignons.

l'illustre.

Maintenant, que rejette exactement Bodin lorsqu'il dit incohérente toute autre forme de République que ces trois formes 'pures' ? Pourquoi serait-il impossible de penser une façon de gouverner sollicitant, à des niveaux et degrés divers, des parties différentes de la collectivité ? Où se situe la contradiction lorsque l'on pense une puissance souveraine mêlant les principes de l'un, de plusieurs et de tous ? Et vers quelle représentation du pouvoir politique nous conduit-il lorsqu'il dit qu' « un tel mélange est du tout impossible, et incompatible »?

Pour saisir la toile de fond de sa critique des pensées de la mixtion des trois formes de République, il faut garder en tête que, pour Bodin, s'il n'y a pas souveraineté absolue, on entre obligatoirement dans un état d'anarchie. Il n'y a pas de moyen terme dans sa pensée entre l'ordre qu'instaure par nature la puissance souveraine unique s'incarnant dans la République, et l'anarchie qui règne si elle n'est pas présente dans sa forme absolue.

Si l'on reprend avec lui logiquement les thèses de ceux qui disent que des « gouvernements mixtes » ont existé et sont donc possibles, il convient de comprendre exactement ce qui est avancé. Engendre-t-on une nouvelle forme de République si l'on mêle les principes des trois formes classiques ? Si les trois sources du pouvoir politique, de nature donc différente, sont mêlées dans une forme mixte, si l'on associe un, plusieurs, et tous dans une même forme gouvernementale, cela revient à dire que pas un n'a plus qu'un autre le droit de décider, que tous peuvent autant que les autres prétendre avoir raison ; donc en fait on se trouve dans la condition de l'état populaire. Autrement, il faut imaginer un roulement périodique des trois formes pures au poste de Souverain, mais cette façon de rendre le sens de la mixtion des Républiques est évidemment absurde, puisqu'un roulement au poste de Souverain serait ingérable et inefficace pratiquement :

« Mais la mixtion des trois Républiques ensemble **ne fait point d'espèce différente, vu que la puissance Royale, Aristocratique, et populaire ensemble, ne fait que l'état populaire**, si ce n'était qu'on donnât la souveraineté pour un jour au Monarque, et que le jour suivant la moindre partie du peuple eût la seigneurie, et après tout le peuple, et chacun des trois eût à son tour la souveraineté (..) »

La première option n'est en fait pas une forme nouvelle de République pouvant être positionnée à côté des trois classiques, puisqu'il n'y a pas mélange des principes, création d'une « qualité » différente dans le mélange des trois formes 'pures' ; c'est en fait

concrètement la forme populaire qui l'emporte : tous ont leur mot à dire sans respect des différentes dignités. Bodin n'analyse pas la façon dont la décision politique, en l'occurrence la loi, s'élabore. Comme il ne saurait y avoir pour lui partage du pouvoir souverain - si on reconnaît à tous le pouvoir de décider, personne ne l'a plus en propre -, qui pourrait simplement signifier discussion ou propositions venant d'horizons différents, avant la prise de décision législative, tous ceux qui prétendent qu'il est possible de tenir compte de plusieurs sources de suggestion avant la décision dénie en fait implicitement la majesté du Souverain, très concrètement la majesté du monarque. En conséquence, ceux qui prétendent possible de mêler les trois formes 'pures' de République sont des soutiens implicites à la forme populaire, puisque tous seront mis sur un pied d'égalité pour légiférer ou participer à son élaboration. De quoi il faut déduire qu'il est impossible d'instituer un gouvernement mixte :

« Puis donc que **la qualité ne change point la nature des choses, nous dirons qu'il n'y a que trois états**, ou trois sortes de Républiques, à savoir la Monarchie, l'Aristocratie et la Démocratie; la Monarchie s'appelle quand un seul a la souveraineté, comme nous avons dit, et que le reste du peuple n'y a que voir; la Démocratie, ou l'état populaire, quand tout le peuple, ou la plupart (du peuple), en corps a la puissance souveraine; l'Aristocratie, quand la moindre partie du peuple a la souveraineté en corps, et donne loi au reste du peuple, soit en général, soit en particulier ».<sup>110</sup>

On ne change pas la nature du pouvoir politique en partageant le pouvoir souverain, puisqu'il ne peut être qu'un, indivisible et absolu. L'absoluité de la souveraineté interdit toute souplesse dans l'institutionnalisation du pouvoir. De quoi il faut rationnellement conclure que les gouvernements mixtes sont incohérents, qu'ils n'ont jamais existé et n'existeront jamais.

On comprend que Bodin rejette comme rationnellement incompatible avec la vie en République, donc ordonnée, toute reconnaissance du pouvoir souverain à plus d'une forme pure de République, et pour être encore plus précis à plus d'un homme, puisque la souveraineté a pour fonction essentielle d'homogénéiser un divers par nature dissocié et discordant. La façon principale de remettre de l'ordre dans cette multitude disparate ne saurait rationnellement consister qu'à unir la source des prises de décision politiques. C'est donc l'unicité du pouvoir qui respecte le mieux l'essence de la souveraineté, donc d'abord l'unicité

---

<sup>110</sup> *Rép.*, II, 1, p. 180. C'est nous qui soulignons.

du principe (qui peut théoriquement prendre trois formes), mais idéalement évidemment encore mieux la singularité du principe, soit donc la monarchie. L'absoluité de la puissance souveraine sera d'autant mieux préservée que sa source restera univoque. La nécessité de l'acte souverain sera d'autant plus assurée qu'il ne subira pas la controverse.

L'argument principal de Bodin contre la possibilité qu'il y ait des gouvernements mixtes, soit donc ici composés des trois formes de République qui incarnent, chacune à leur manière, la souveraineté, est simplement que ces formes, finalisées et formalisées sur et en elles-mêmes, ne sauraient sans contre-sens se mêler, puisque chacune est une forme qui exclut la possibilité des deux autres. Si le Souverain est plusieurs, il ne saurait partager son pouvoir avec tous, ni le donner à un ; sinon, c'est tous qui ont le pouvoir, et l'on « ne fait que l'état populaire ». De même, si le Souverain est un, s'il partage son pouvoir avec plusieurs il n'est plus un ; et s'il est tous, il ne peut être ni plusieurs, ni un. Dans toutes les propositions de mixtion des gouvernements, on frôle l'état populaire sans le nommer.

On saisit donc ici le cœur de l'argumentation rationnelle, ou purement théorique, de Bodin contre la mixtion des formes gouvernementales, autrement dit contre un partage du pouvoir souverain. Son refus de penser ces formes n'est que la conséquence de déductions à partir de l'absoluité de l'essence de la souveraineté : les « marques et droits » découlant de cette idée interdisent de concevoir le partage du pouvoir ; comment en effet le Souverain pourrait-il encore prétendre au respect de sa Majesté s'il y avait d'autres sources d'autorité valables équivalentes à la sienne ? Il est évident que Bodin, pour penser l'incarnation de la puissance souveraine, reste guidé par le modèle monarchique français, qu'il considère comme la forme idéale de République, synonyme - le plus adéquatement possible - d'ordre.

Et le cas de la France illustre bien la déférence due au Souverain. Les « cours de Parlement » par exemple ne sont pas « des seigneurs Aristocratiques, ni (de) compagnons en puissance, mais vrais et humbles sujets », puisqu'ils se soumettent en dernier ressort, comme sujets, donc soumis au « bon plaisir du Roi ». Le cas français, tout en ayant laissé émerger la force 'parlementaire', reste une monarchie du fait du respect, en dernier ressort, de la majesté du Roi. La France, contre ce que disait un Seyssel par exemple, n'introduit pas de 'contre-pouvoirs' à la puissance du Prince, mais reste forme pure de République monarchique : tous ne sont en dernier ressort que sujets, sans droit au regard de la décision du Roi. La France est « (...) donc une pure monarchie, qui n'est point mêlée de puissance populaire, et moins encore de seigneurie Aristocratique : et tel mélange est du tout impossible, et incompatible ».<sup>111</sup>

Si donc la France reste une « pure monarchie », parce que les états généraux de Blois

---

<sup>111</sup> *Rép.*, II, 1, p. 191



n'ont pas été un dialogue entre nobles et roi, « ce qui est impossible », c'est parce que le Roi ne saurait par principe partager son pouvoir souverain. En effet, comment une souveraineté une et indivisible pourrait-elle continuer à avoir un sens, et éviter d'engendrer l'anarchie, si elle commence à pouvoir être partagée ? « Mais de poser que la Monarchie avec l'état populaire et avec la seigneurie, c'est chose impossible et incompatible en effet, et qu'on ne saurait même imaginer. Car si la souveraineté est chose indivisible, comme nous avons montré, comment pourrait-elle se départir à un prince, et aux seigneurs et au peuple en même temps? »<sup>112</sup>. Autrement dit, il y aurait anarchie dès qu'il y a partage du pouvoir, ou non-univocité de la prise de décision souveraine. Il n'y aurait plus présence de cette essence de la République, la souveraineté, s'il y avait plusieurs lieux potentiels de discussion, de prise de décision, ou d'interprétation du pouvoir. Toutes les fonctions publiques doivent être en la maîtrise du Roi, en sa main, ou dépendre de lui<sup>113</sup>. Le concept de souveraineté tel que Bodin l'introduit dans la pensée politique légitime l'idée d'une efficacité absolue du pouvoir royal dans tous les ordres de la vie publique, et son indivisibilité et absoluté ont pour conséquences rationnelles que ce pouvoir doit avoir la main sur tout, l'initiative de tout, et le contrôle de tout - même si, comme nous l'avons vu, le pouvoir souverain délègue aux corps gouvernementaux la prise en charge pratique de l'application de la loi -.

Nous devons cependant observer ici que si l'on suit son argumentation pour prouver que les formes mixtes de République ne sauraient exister, du fait que tout mélange est en fait un aveu implicite d'état populaire, si l'on comprend que pour Bodin l'absoluité de la souveraineté incarnée dans l'unicité stricte du principe souverain est la manière la plus sûre de penser l'instauration d'un ordre dans la collectivité, seule la forme monarchique illustre exactement ces analyses conceptuelles. Si en effet la pierre de touche de ses analyses, soit donc les conséquences théoriques et pratiques de cette volonté absolue de faire régner l'ordre dans le tout de la République, dépendent quasi-intégralement de l'unicité du principe souverain, de l'indivisibilité de cette puissance, et si, à chaque fois que l'on essaie de penser des compromis, des dépendances de ce pouvoir avec d'autres conditions..., on risque à tout moment de retomber dans l'anarchie par dérapage dans du multiple ou de l'insubordination, seule la monarchie incarne parfaitement la forme de la République souveraine. Reconnaître à plusieurs ce pouvoir distord déjà un peu ce principe d'unité, mais dans tous les cas la démocratie ne saurait être qu'un pis-aller : si tous ont le pouvoir, si à tous est reconnue la puissance souveraine, on est dans le divers absolu, donc dans l'anarchie. Bodin ne disqualifie

---

<sup>112</sup> *Rép.*, II, 1, p. 183

<sup>113</sup> Nous verrons dans le chapitre suivant à quel point la pensée bodinienne du pouvoir politique et cette représentation des compétences politiques sont lointaines des réelles pensées du partage du pouvoir souverain.

pas lui-même, théoriquement, la démocratie, puisqu'elle a existé, mais les exemples historiques et sa ruine, en définitive, semblent suffire pour prouver qu'elle n'était pas viable. Si Bodin dit pourtant que le peuple doit être « en corps » pour régner sous forme démocratique, il ne fait pas d'analyses plus poussées de ce que cela peut signifier ; il reste dépendant d'une certitude que cet état ne saurait être que « populaire », sans aller plus avant.

*2B2/ La distinction entre les formes de la République et les formes de gouvernement :*

Bodin part de l'essence de la souveraineté, donc de la définition principielle de la forme République, pour déduire que *la puissance souveraine implique, par « marques et droit essentiel », l'unité dont la majesté assurera le pouvoir, obligatoirement reconnu, de commander.* Son refus de concevoir la mixtion des gouvernements ne touche pas en fait d'abord la façon de gouverner, comme on l'aurait attendu puisque ce sont les formes de gouvernement qui sont sollicitées dans la critique des « gouvernements mixtes » et non les formes de République, mais bien la nature du pôle détenteur de la puissance souveraine, et donc - par rapport à la distinction qu'il fait lui-même -, les formes de la République. Son refus des « gouvernements mixtes » est en fait d'abord un refus des formes mixtes de la République, soit un refus de principe de pouvoir penser une puissance souveraine partagée entre un, plusieurs ou tous. On devrait donc plus exactement parler d'un refus des formes mixtes de République que d'un refus des gouvernements mixtes.

L'analyse rationnelle de l'incohérence contenue dans l'idée de « gouvernements mixtes » conduit à comprendre que c'est la source du droit souverain qui ne saurait être partagée. La pensée bodinienne ramenant toute chose à son principe remonte de la strate de l'exercice de la souveraineté à sa source. *Il faut donc distinguer la puissance souveraine de l'exercice du pouvoir souverain.* La composition de son ouvrage indique d'ailleurs clairement les distinctions qu'il introduit dans la pensée politique : le premier des *Six Livres de la République* définit conceptuellement la souveraineté ; le deuxième livre en donne les « marques et droits », soit les déterminations concrètes de la puissance souveraine, avec l'analyse détaillée de ses attributs et la façon de les exprimer ; le troisième livre traite des modes d'exercice du pouvoir souverain, soit de la façon de manifester, de réaliser pratiquement la puissance souveraine. Autrement dit, il expose d'abord l'essence de la souveraineté, pour en donner ensuite la forme incarnée (la définition de la République), et aborde, seulement après, la question des modes de gouvernement de la République.

L'idée de souveraineté se concrétise d'abord sous la forme de la puissance : elle

autorise et reste la source exclusive du droit à faire oeuvre de pouvoir souverain. C'est cette source qui doit avoir une structure unitaire. Et la première forme de manifestation de cette puissance souveraine est la plus déterminante : elle consiste à produire, par l'entremise de la loi, la forme de la République. La loi, que le Souverain est le seul à pouvoir promulguer, a pour but de construire les linéaments des relations publiques entre les citoyens. Mais pour pouvoir exercer cette puissance, comme nous l'avons déjà compris par l'étude de la justice harmonique, le Souverain peut choisir plusieurs moyens. *La grande avancée que Bodin effectue au niveau de la précision des actes politiques est de distinguer la forme de la République et la forme de son gouvernement.* Il faut en effet séparer l'analyse classique de ceux ou de celui à qui est reconnu le pouvoir, qui répond à la question « **Qui gouverne ?** », des moyens dont le détenteur du pouvoir usera pour gouverner, dont les explicitations ne recouvrent pas la première voie d'interrogation, puisqu'elles doivent apporter une réponse à une autre et nouvelle question : « **Comment gouverne le Souverain ?** ». Ces deux questions ne doivent pas être confondues, parce qu'elles renseignent toutes deux sur des états différents de la République. La première indique le principe choisi pour incarner la souveraineté, la seconde rend compte des moyens utilisés par le Souverain pour gouverner :

« Car il y a bien différence **de l'état et du gouvernement** : qui est une règle de police qui n'a point été touchée de personne ; car l'état peut être en Monarchie, et néanmoins il sera gouverné populairement si le Prince fait part des états, Magistrats, offices, et loyers également à tous sans avoir égard à la noblesse, ni aux richesses, ni aux vertus. Il se peut faire aussi que la Monarchie sera gouvernée Aristocratiquement quand le prince ne donne les états et bénéfices qu'aux nobles, ou bien aux plus vertueux seulement, ou aux plus riches ; aussi la seigneurie Aristocratique peut gouverner son état populairement, distribuant les honneurs et loyers à tous les sujets également, ou bien Aristocratiquement, les distribuant aux nobles ou aux riches seulement ; laquelle variété de gouverner a mis en erreur ceux qui ont mêlé les Républiques, *sans prendre garde que l'état d'une République est différent du gouvernement et administration (de celle-ci) (...).* »<sup>114</sup>

Autrement dit, si l'état de la République renseigne sur la nature de la puissance souveraine, son gouvernement nous apprend la « règle de police » ou « administration » dont se servira cette puissance pour agir. Nous avons vu que la forme de la République pouvait être monarchique si le pouvoir est donné à un seul, aristocratique si plusieurs le possèdent, et démocratique s'il est reconnu à tous. Cette voie d'analyse de la structure politique est

---

<sup>114</sup> *Rep.*, p. 202. C'est nous qui soulignons.

classique. Mais Bodin avait introduit un angle d'analyse supplémentaire, déjà, lorsqu'il précisait que le Souverain peut agir en parfaite intelligence de sa fonction, ou en méconnaissance partielle ou totale de la portée de ses actes. Il distinguait en effet trois attitudes, ou trois comportements du Souverain, qui ne changent pas la forme de la République, mais en signalent des « *changements de qualité* » : si le Souverain respecte les lois de nature et de Dieu, il se comportera de façon **royale** s'il est monarque, **légitime** s'il est aristocratique ou démocratique. S'il ne respecte pas les limites des biens privés et des propriétés des sujets, et se comporte en vue de leur bien, il agit de façon **seigneuriale**. S'il outrepassé toute frontière et agit sans respecter aucune règle, il se comporte de façon **tyrannique** s'il est monarchique, **factieuse** s'il est aristocratique, et **turbulente** s'il est démocratique

Il introduit ici une distinction supplémentaire entre la forme de la République, incarnation de la puissance souveraine, et la forme des gouvernements, soit le mode d'exercice ou d'administration du pouvoir souverain. La puissance souveraine doit en effet utiliser certains relais pour se concrétiser. C'est autrement dire que l'institution politique a besoin d'une administration chargée de mettre en application les commandements souverains. Et pour satisfaire cette requête, le Souverain peut utiliser trois moyens : soit il exécutera lui-même ses commandements - solution théorique peu probante -, soit il autorisera, suivant un critère hiérarchique, certains membres de la collectivité à réaliser ses volontés - et l'on aura une République aristocratiquement gouvernée -, soit il déléguera à tous également les charges publiques - et l'on aboutira à une République gouvernée démocratiquement -. Théoriquement, il y aurait donc neuf compositions républicaines possibles, avec chacune trois qualités possibles, selon qu'elles respectent ou non les lois de Dieu et de nature.

Dans cette typologie, Bodin sacrifie à l'expérience de son temps, parce qu'il aurait dû invalider les formes de République incapables de respecter la différence entre le bien public et les biens privés ; seul le pouvoir qui reconnaît des bornes à ses prétentions peut rester dans l'état républicain. Les deux autres qualités - seigneuriale et tyrannique - ne pourraient plus, logiquement, figurer comme des états de la République. Bodin ne va pas si loin, mais il expliquera que ces formes sont si imparfaites qu'elles ne peuvent durer longtemps et se transforment rapidement en un autre état de République. Elles ne sont donc que des situations intermédiaires. Cette classification des attitudes du Souverains n'a donc pas de fondement politique. Elle retrace plutôt l'évolution concrète des républiques, dont Bodin nous dit par ailleurs qu'elles commencent généralement, dans l'histoire, sous la forme de la monarchie souvent tyrannique, avant de se modérer en seigneuriale, puis en royale. L'histoire livre en

effet un fait indépassable : le pouvoir appartient d'abord à celui qui s'en empare. Pour pouvoir perdurer, celui qui le prend doit cependant rapidement donner forme à cette usurpation, et instituer donc une république. Les distinctions de la qualité du pouvoir souverain seraient donc simplement empiriques ; elles permettent à Bodin de faire figurer parmi les formes de République des attitudes souveraines qui n'en respectent pas les conditions, avec l'hypothèse qu'elles vont tendre vers une forme correcte de République.

Comme le remarque S. Goyard-Fabre, la séparation nouvelle établie par Bodin entre les formes de République et leur administration nous rapproche de la distinction moderne entre *le droit constitutionnel qui donne la forme du pouvoir*, renvoyant à l'essence du politique qu'est la souveraineté, et *le droit administratif qui organise et exécute les commandements souverains* ; « l'intuition de Bodin est profonde en ce qu'elle écarte la confusion, dommageable à la compréhension philosophique de la sphère politique, entre ce qui relève de la *Constitution* des Républiques et ce qui relève de leur *administration* - ce qu'en termes modernes l'on appellera respectivement le « droit constitutionnel » et le « droit administratif » ». <sup>115</sup> Et en ce qui regarde cette règle de police qui traduit l'état du gouvernement, nous avons vu que trois moyens étaient disponibles : *le gouvernement est populaire* lorsque les offices gouvernementaux et les marques de distinction sont accessibles à tous, *aristocratique* s'ils sont restreints aux plus riches, aux plus nobles ou aux plus vertueux, et *royal* si « le sage Roi gouverne son Royaume harmoniquement, entremêlant doucement les nobles et roturiers, les riches et les pauvres (...). » <sup>116</sup>

Le droit administratif se trouve, dans cette formalisation de la souveraineté, absolument dépendant du droit constitutionnel. Aucune latitude n'est laissée aux magistrats ou officiers pour satisfaire leurs tâches. Il est cependant intéressant de remarquer que ces liens d'absolue dépendance du droit administratif envers le droit constitutionnel, ou le pouvoir de la loi, permet chez Bodin de concevoir une possible délégation des fonctions gouvernementales aux autres corps aristocratiques et démocratiques. S'ils ne peuvent être retenus dans les termes d'un partage de souveraineté, les autres corps de la société peuvent être intégrés politiquement, lorsqu'ils sont sollicités pour exécuter les fonctions souveraines ; sans aucune prérogative souveraine évidemment, mais en tant qu'administrateurs du pouvoir souverain. *Par les définitions données par Bodin de la République, par les distinctions qu'il introduit, si l'on tient compte à la fois du fait que le pouvoir souverain requiert le respect des biens privés*

---

<sup>115</sup> S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le Droit de la République*, PUF, 1989, p. 146

<sup>116</sup> *Rép.*, p. 575

*et qu'il visera la Justice harmonique, il est possible de voir que la forme la plus achevée de République sera la Monarchie tempérée, la meilleure forme de gouvernement sollicitant les deux corps, de l'aristocratie et du peuple.*

## 2C/ Le citoyen face au sujet : une re-politisation de l'existence humaine ?

S'il n'étend pas ses précisions juridiques sur l'ensemble du corps de la République, en mettant par exemple des bornes légales - c'est-à-dire sanctionnables - au pouvoir souverain, Bodin précise cependant encore plus le poids et le statut de la loi - et donc les droits du pouvoir souverain - dans le vocabulaire juridique, en le distinguant du contrat (synallagmatique). Certaines formes d'alliance entre le Souverain et ses sujets sont en effet susceptibles d'obliger le Souverain. Un contrat par exemple est une liaison juridique entre deux termes en présence, qui accorde des droits, mais impose aussi des devoirs incontournables sous peine de rupture du contrat. Celui à qui l'on donne certains droits par la forme du contrat est subordonné à la fin qui les justifie ; si celle-ci n'est pas satisfaite, le transfert des droits est invalidé, et la relation de dépendance cesse. Le contrat contient donc une arme ou défense légale des deux parties en présence, puisqu'une réciprocité est exigée : on accorde des droits à l'une des parties sous réserve qu'elle satisfasse une fin ; et l'autre partie se voit aussi obligée de satisfaire les conditions de l'association. *Le contrat implique réciprocité, et donc le respect de ses termes par les deux parties en présence.* Bodin se sert de ce rapport conditionné de pouvoir pour l'en distinguer du rapport à la puissance souveraine : la loi par laquelle elle œuvre n'est pas sous condition. Elle commande absolument, et n'a donc ni à se justifier, ni à rendre des comptes :

« Il ne faut donc pas confondre la loi et le contrat, car la loi dépend de celui qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses sujets, et ne s'y peut obliger soi-même ; et la convention est mutuelle entre le Prince et les sujets, qui oblige les deux parties réciproquement. Et ne peut l'une des parties y contrevenir au préjudice, et sans le consentement de l'autre ; et le Prince en ce cas n'a rien par-dessus le sujet, sinon que cessant la justice de la loi qu'il a juré garder, il n'est plus tenu de sa promesse, comme nous avons dit, ce que ne peuvent les sujets entre eux, s'ils ne sont relevés du Prince. »<sup>117</sup>

Pour pouvoir garder « la justice de la loi » qu'il a juré de conserver, le Prince ne doit pouvoir être redevable ou dépendant d'aucun devoir, même pas du respect de ses propres actes

---

<sup>117</sup> *Rép.* I, 8, p. 123

souverains. La souveraineté engendre un pouvoir qui par nature devient hétérogène à la sphère des réalités anthropologiques. La loi n'est pas un lien d'interdépendance entre celui qui la pose et ceux qui doivent lui obéir. *La loi est le geste politico-juridique par excellence : de droit, elle commande. Elle génère donc un rapport univoque et oblige sans conditions*, dans une relation descendante (doublement descendante, puisque le Prince est autorisé par Dieu), de la source à son application. L'obéissance au pouvoir souverain comme conséquence de son absolutité est sans conditions, sans présupposés, sans promesses ou projets rendant le Souverain dépendant envers ses sujets ; en d'autres termes, *le Souverain n'entre aucunement dans une relation avec ses sujets, pour l'unique raison que son pouvoir souverain le rend par essence hétérogène à la sphère des obligations envers une quelconque dimension sociale.*

Le souverain n'a en conséquence pas à respecter ses propres lois, ce qui reviendrait à plier sa puissance devant quelque chose, même si ce 'quelque chose' est son propre acte de puissance. La puissance souveraine inconditionnée ne se doit de respecter que les lois divines et de nature, mais, encore une fois, sans possibilité pour une puissance extérieure de lui signaler ses écarts ou ses manquements. Bodin exclut radicalement, dans sa formalisation des pouvoirs publics, toute pertinence de pouvoirs extérieurs à leur logique à les contester. Il conceptualise une indépendance radicale du pouvoir politique détenu par le Souverain d'un quelconque autre type de pouvoir, rendant ainsi la sphère du monopole de la souveraineté totalement hétérogène à d'autres sphères de revendications ou de pouvoirs, alors irrémédiablement disqualifiées.

Une des conséquences majeures de sa compréhension de l'obligation engendrée par la souveraineté est que le Souverain n'est pas lié à ses propres marques de puissance. Si donc le Souverain n'a pas à se soumettre à ses propres lois, comment peut-on imaginer résoudre l'anarchie inhérente à une vie collective si ce pouvoir est reconnu à plusieurs, voire à tous ?

« Mais le principal point de la République qui est le droit de souveraineté, ne peut être ni subsister, à parler proprement, sinon en la monarchie, car nul ne peut être souverain en une République qu'un seul ; s'ils sont deux ou trois, ou plusieurs, pas un n'est souverain, d'autant que pas un ne peut donner, ni recevoir loi de son compagnon: et combien qu'on imagine un corps de plusieurs seigneurs, ou d'un peuple tenir la souveraineté, si est-ce qu'elle n'a point de vrai sujet, ni d'appui, s'il n'y a un chef avec puissance souveraine pour unir les uns et les autres : ce que ne peut faire un simple Magistrat sans puissance souveraine. »<sup>118</sup>

Encore une fois, la logique argumentative de Bodin rend incohérentes les formes

---

<sup>118</sup> *Rép.*, p. 296

aristocratiques, et, plus encore, démocratiques, de République. Si en effet le pouvoir de donner loi exempte du devoir de lui obéir, il faut bien que ce pouvoir puisse s'appuyer sur une matière qui, elle, se laisse commander, pour avoir un sens. La relation de puissance souveraine semblerait, dans la compréhension bodinienne de la réalité anthropologique, présupposer qu'un homme ne saurait obéir que s'il n'est exclusivement réduit qu'à n'être que « sujet ». Ce qui entraîne logiquement la distinction entre celui qui détient le pouvoir de commander, le Souverain, et ceux dont l'unique pertinence politique est le devoir absolu d'obéir :

« Et en quelque sorte que ce soit, le sujet, qui est exempté de la puissance des lois, demeure toujours en la sujétion et obéissance de ceux qui ont la souveraineté. Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loi aux sujets, et casser ou anéantir les lois inutiles, pour en faire d'autres : ce que ne peut faire celui qui est sujet aux lois, ou à ceux qui ont commandement sur lui. C'est pourquoi la loi dit que le Prince est absous de la puissance des lois, et ce mot de loi emporte aussi en latin le commandement de celui qui a la souveraineté.»<sup>119</sup>

Le « commandement » du Souverain joue sur deux tableaux sensiblement différents pour pouvoir justifier ses pleins pouvoirs : il est celui qui oblige, donc qui a le droit d'exiger d'être obéi et de punir s'il ne l'est pas. Cet acte politique sanctionné par le droit s'accompagne pourtant aussi, chez Bodin, d'une exemption de la personne du Souverain de la réalité anthropologique. La puissance donnée au Souverain l'institue *ipso facto* comme en-dehors de la réalité humaine. Si l'on comprend une partie de l'axe argumentatif de Bodin - la puissance souveraine doit être absolue, donc exempte d'autres prises en compte qu'elle-même -, il faut cependant souligner que cette théorisation duelle de l'obligation/obéissance à laquelle répond l'interprétation du rapport au pouvoir souverain est assez pauvre et rigide. Bodin reste très éloigné d'une analyse des rapports au pouvoir tels que les hommes peuvent les développer. Il ne considère pas la possibilité d'être souverain de soi, par exemple, pourtant si centrale chez Aristote qu'il connaissait si bien. L'ébauche des analyses grecques du concept d'autonomie, déterminant chez les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, est intégralement absente chez Bodin.

Ce que nous retiendrons donc dans l'horizon de notre travail sur le traitement ambivalent de la souveraineté, entre juridiction et politique, est que la construction bodinienne est très précise concernant le statut juridique du pouvoir souverain, mais relativement pauvre

---

<sup>119</sup> *Rép.*, I, 8, p. 199.



concernant l'étude des relations anthropologiques générées par la mise en lumière conceptuelle de ce pouvoir. Comme nous le reprendrons dans le prochain chapitre, Aristote avait, par exemple, signalé la différence de nature de l'obéissance politique par rapport à d'autres relations d'autorité. Pour Bodin, celui qui décide est incapable d'obéir :

« La première marque de souveraineté est (de) donner la loi aux sujets : **et qui seront les sujets qui obéiront, s'ils ont aussi la puissance de faire loi?** Qui sera celui qui pourra donner loi, étant contraint lui-même de la recevoir de ceux auxquels il la donne. »<sup>120</sup>

En d'autres termes, le rapport constitué par la puissance souveraine « de faire la loi » se résout dans une classification hétérogène de droits et de devoirs, donc dans un lien juridique entre les parties de la République, qui serait la conséquence d'une donnée anthropologique : celui qui ferait l'épreuve de sa puissance, comme le jeune enfant qui découvre qu'il peut dire 'non', n'aurait plus la capacité d'obéir. Les hommes ne sont pas capables d'obéir s'ils font l'épreuve de leur capacité à commander. Cette conséquence devient plus aiguë encore lorsque l'on sait la reconnaissance accordée par Bodin aux hommes d'organiser justement leur structure familiale. Il est donc hors de question de relativiser l'obéissance aux commandements souverains en analysant les capacités anthropologiques à l'autonomie. Il faut requérir l'inconditionnalité absolue de la dépendance envers le pouvoir souverain.

Suivant cette logique, la « République populaire » semble réellement frôler l'antithèse républicaine, soit l'anarchie, puisque dans l'interprétation bodinienne selon laquelle ceux qui exercent le pouvoir souverain n'y sont pas soumis, la démocratie reconnaissant à tous la compétence à juger, nul n'obéirait plus à personne. Dans la République démocratique, les hommes souverains seraient donc naturellement générateurs d'anarchie, puisqu'il n'y aurait plus de sujets des lois ; parce qu'exemptés du devoir de lui obéir, la loi n'aurait plus sa fonction de régulation, d'ordonnancement du tout.

Logiquement donc, la puissance souveraine ne saurait être reconnue qu'à un seul, du fait à la fois de cette incapacité anthropologique à obéir si l'on fait l'épreuve de son aptitude à l'autonomie, et de la nécessaire mise 'hors-la-loi' du Souverain qui doit avoir les mains déliées d'obligations pour pouvoir commander souverainement. Ce qui oblige à considérer les liens

---

<sup>120</sup> *Rép.*, II, 1, p. 183. C'est nous qui soulignons.

engendrées par la souveraineté entre son possesseur et ses « sujets » sous un angle très précis : Bodin ne met pas sur le même plan l'esclave, l'enfant, la femme et le sujet masculin dans sa définition du citoyen. Un citoyen n'est pas un esclave, puisqu'il entretient avec les autres sujets du Souverain des rapports libres ; il n'est pas non plus un enfant puisqu'il sait juger ; non plus qu'il n'est une femme incapable de se prendre en charge et de décider. L'homme seul est le sujet du Souverain, en ce qu'il possède l'aptitude à commander, mais qu'il ne l'exerce que dans son cadre privé d'existence. La souveraineté ayant pour fonction première d'ordonner justement les parties de la République, lorsqu'il entre dans le champ public, il abdique sa compétence pour s'en remettre exclusivement aux commandements souverains. Dans son rapport à la puissance souveraine, il reste donc un subordonné absolu :

« Or quand le chef de famille vient à sortir de la maison où il commande pour traiter et négocier avec les autres chefs de famille, de ce qui leur touche à tous en général, alors il dépouille le titre de maître, de chef, de seigneur, pour être compagnon, pair et associé avec les autres, laissant sa famille pour entrer en la cité, et les affaires domestiques pour traiter les publiques ; et au lieu du seigneur, il s'appelle **citoyen, qui n'est autre, en propres termes, que le franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui.** »<sup>121</sup>

Si l'on ne savait que la chose publique est pour Bodin au pouvoir du seul Souverain, on aurait pu voir en ces lignes une préfiguration de la distinction rousseauiste entre individu-sujet et citoyen. Les hommes, chefs de famille naturels en leur foyer, sont maîtres, chefs et seigneurs pour tout ce qui ne concerne que leur vie domestique. Le commandement qu'ils possèdent est un « *commandement privé*, (qui) est celui qui s'exerce en dehors de la puissance publique »<sup>122</sup>. Comme nous l'avions signalé en 2A, ce commandement diffère du pouvoir politique en ce qu'il concerne la sphère privée et non publique, et en ce qu'il n'est pas souverain. Il n'a pas à l'être puisque son pouvoir est naturel ; il n'a donc pas de contestataires légitimes. A ce niveau domestique, l'homme est le gestionnaire souverain de sa famille, n'ayant de compte à rendre à personne.

Mais dès qu'il sort de sa sphère individuelle pour entrer en rapport avec d'autres chefs de famille, il ne les rencontre pas nanti de ses caractères domestiques de chef ; il rencontre les autres hommes sur un pied d'égalité. Ils y deviennent des « compagnons, pairs et associés », soit donc des hommes dépossédés de toute marque de distinction, des égaux - capacité qui les distingue des femmes, des enfants et des esclaves -. Cependant, s'ils perdent leurs

<sup>121</sup> *Rép.*, I, 6, p. 92-93. C'est nous qui soulignons.

<sup>122</sup> Bodin, *Exposé du droit universel*, p. 61. C'est nous qui soulignons.

caractéristiques domestiques pour devenir des associés sans marques distinctives introduisant des inégalité de traitement, leur passage dans la sphère publique, qui fait passer l'homme de seigneur à citoyen, n'a rien à voir avec ce qu'engendrait le même mouvement chez Aristote, par exemple : si les hommes deviennent pairs en abandonnant leurs prérogatives domestiques lorsqu'ils ont à traiter les affaires publiques, c'est dans la position de « francs sujets » qu'ils sont abordés. Dans les relations qu'ils entretiennent entre eux, les pairs peuvent traiter des affaires publiques uniquement sur le plan du commerce ; toute autre institution publique est à la charge du Souverain, sans discussion possible. Les hommes, dans leur position de citoyens, peuvent vaquer librement à leurs occupations - mais dans ce cas dépolitisées - dans la juste mesure où ils respectent l'architecture publique instaurée par le Souverain.

Une précision importante signale cependant la nature de l'obéissance aux commandements souverains : ces hommes sont de « francs sujets », c'est-à-dire des sujets libres. Les relations publiques et le lien entre le pouvoir et les sujets ne sont pas contraints, ou de l'ordre de l'obligation tyrannique. Les sujets doivent pouvoir reconnaître, librement, la justesse de leur devoir d'obéissance. On n'est pas ici dans le cadre d'une République despotique, puisque s'ils doivent librement accepter leur position de commandés, le Souverain lui-même doit les aborder comme des hommes libres ; son comportement sera donc d'autant modéré par cette condition d'avoir affaire à des sujets libres. Cependant, en voyant apparaître la sphère relationnelle entre le Souverain et les citoyens, on pouvait s'attendre à ce que la compétence à la citoyenneté soit précisée. Nous voyons qu'il n'en est rien parce qu'elle n'est pas une fonction mais un statut également reconnu à tous les hommes. Bodin y coupe court, pour la décrire à partir de la seule détermination de l'obéissance libre, mais inconditionnée. Il n'est donc pas possible de trouver chez Bodin une réflexion politique sur le rapport mutuel entre gouvernés et gouvernants.

### 3 – Une compréhension volontariste de la loi :

Un aspect des développements bodiniens a pu surprendre, lorsque l'on présentait la théorie de la justice harmonique visée par le Souverain. Bodin fait en effet de la justice le premier objet du pouvoir, puisqu'elle est le gage d'une harmonisation juste des parties de la République ; elle en assure la stabilité, et la préserve des sources latentes de distorsion des relations politiques. Mais cette importance primordiale ne le conduit pas à chercher les moyens les mieux adaptés à l'assurer, puisque l'absoluité du Souverain le dispose d'emblée à la prendre à sa charge ; elle n'est pas considérée comme un aspect de la politique sollicitant des moyens différents de l'ensemble de la conceptualisation bodinienne, et sera donc intégralement entre les mains du Souverain. Et Bodin ne place pas la fonction judiciaire en premier, dans l'axiologie donnée des compétences souveraines, mais la réserve au pouvoir législatif. Et comme pour lui la loi détermine tous les autres pouvoirs, il faut en déduire que la capacité à faire la loi contient l'acte de rendre justice. On aboutit alors à une exacerbation du pouvoir de faire, plutôt qu'à un souci de son adaptation à la réalité humaine sur laquelle il s'exerce. Qu'est-ce qui donne en effet sa force à la puissance publique ? « Tout simplement la décision de la volonté. Le mécanisme en est élaboré par Bodin lorsqu'il refuse de donner comme modèle au fonctionnement du pouvoir souverain l'organisation jurisprudentielle de la justice avec ses délibérations et ses parties, ses sentences rendues a posteriori, à l'issue d'un procès, pour lui préférer le modèle de la décision administrative a priori rendue par décrets et commandement. Dès lors, la souveraineté reposera sur une décision de la volonté. (...) Bodin a conduit (...) à dévaloriser nettement la procédure judiciaire au profit de l'autorité administrative »<sup>123</sup>.

C'est en conséquence l'acte de la volonté qui déterminera la loi, pour après s'inscrire, par la voie de l'administration, dans les linéaments de la collectivité. Le premier aspect du pouvoir politique - les droits dont dispose le Souverain - se résout dans l'omni-compétence de la figure souveraine ; et l'expression directe de sa puissance se manifeste par le pouvoir de faire et de casser la loi. *Cette hypertrophie du pouvoir de commander laisse-elle alors encore la place à une réflexion sur la légalité, ou non, des compétences exercées ?* Peut-on voir émerger un espace où le questionnement des actes souverains peut encore se faire ? Sans précision de la légalité du pouvoir politique, il reste sous la coupe du rapport de force ; échappant à toute critique, il peut obliger sans devoir rendre de comptes. Pour aller encore plus loin, est-il possible de juger de la pertinence des lois dans leur relation avec la finalité du

---

<sup>123</sup> B. Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, 1998, p. 85

pouvoir ? Aristote signale que la voie la plus légitime d'exercice du pouvoir réside dans la loi, « car il n'y a pas de république là où les lois ne règnent pas »<sup>124</sup>. Mais la vertu de la loi découle-t-elle de sa simple forme, ou faut-il, pour la valider, prêter un regard à ce qu'elle induit en obligeant ? *Peut-on se passer d'une analyse du contenu de la loi pour la reconnaître comme vecteur adéquat du pouvoir ?*

Ces questions soulignent un troisième pan de réflexion sur les conséquences politiques de la conceptualisation bodinienne de la souveraineté. Son absolutité, la prédominance de la logique administrative sur la fonction judiciaires, semblent avoir pour corrélat la disparation d'un champ d'interrogation, résolu par l'auto-référence constante de la souveraineté. Il faut revenir plus précisément sur ces points pour évaluer en quelles proportions ils sont déterminés par la puissance de ce concept.

### 3A/ « Si veut le Roi, si veut la loi » :

Si la dimension de l'administration de la République prend le pas sur l'institution judiciaire, malgré la finalité de la souveraineté, une autre conséquence se déduit de son absolutité, qui invalide la possibilité de questionner les droits dont elle dispose. Le Souverain possède en effet légalement tous les droits pour commander, et aucune de ses compétences ne peut être contestée puisqu'il n'a pas d'extériorité, étant le corps politique. Cette impossibilité de critiquer la légalité du pouvoir ne revient-elle pas, alors, à passer de la force au droit sans difficultés ? Bodin constatant lui-même que les Républiques naissent la plupart du temps d'un coup de force d'un homme, parvenant par la suite à asseoir son autorité, ne faut-il pas en déduire que c'est la force qui confère le droit souverain, sans possibilité de recours pour les individus ? Ce saut de la force au droit est-il inéluctable ?

De même, l'absolutité de la souveraineté confère toutes les compétences politiques à un seul principe ; le Souverain dispose du monopole des fonctions gouvernementales, sous peine de le diviser. Là encore, comment avoir une prise sur son activité s'il est auto-normé ? La politique peut-elle échapper à tout angle de critique ? Pourquoi serait-elle un objet de questionnement s'il est aussi évident que le Souverain définit seul ses objets, et satisfait sa finalité sans y introduire d'indétermination ? La force du concept de souveraineté fut qu'il permettait au Souverain d'être reconnu comme la seule source légale de pouvoir ; tout autre membre de la collectivité était disqualifié dans ses prétentions à revendiquer quoi que ce soit.

---

<sup>124</sup> Aristote, *Politique*, L. IV , 1292a 32. Traduction J. de Romilly, *La loi en Grèce*, p. 211. Trad. Tricot : « (...) là où les lois n'ont aucune autorité il n'y a aucune constitution du tout ».

La loi souveraine devint la norme de l'obligation, à laquelle tous devaient se soumettre. Son absoluté convenait à une situation historique particulière. Mais peut-on la conserver dès lors que l'institution politique est assurée suivant ses schèmes ? Peut-on occulter de l'existence politique une réflexion sur sa légalité ? Ou alors pourquoi cette réflexion deviendrait-elle fallacieuse dès lors que le pouvoir politique s'inscrit sous la forme de la souveraineté ?

### *3A1/ La légalité de la souveraineté peut-elle être questionnée ?*

Le souci premier de la souveraineté étant d'ordonner la République, on comprend d'emblée que toute disqualification des droits du Souverain engendrera du chaos, et sera donc bannie. Lorsque Bodin constate que la force physique est souvent à l'origine des Républiques, ce qui n'augure rien de bon pour l'institution d'un ordre juste en son sein, il précise cependant que leur perpétuité découle de la capacité de l'homme fort à réguler, par après, la vie collective. Si le conquérant ne parvient pas à normaliser son pouvoir, il ne fondera pas de République ; son acte de violence restera lettre morte. A l'inverse donc, seuls ceux qui sont capables de faire réellement acte de souveraineté peuvent engendrer et perpétuer la forme de la République. L'épreuve du temps est l'indice de la légalité, ou non, du pouvoir souverain.

La même raison peut expliquer pourquoi les hommes ne peuvent contester au Souverain son droit à commander. S'il parvient à faire perdurer l'ordre politique, il est en accord avec la finalité du pouvoir et ne peut donc être invalidé dans ses droits. Ce qui conduit dès lors à interdire toute résistance, toute révolte, et même toute critique envers lui. Si l'autorité du Souverain implique son extériorisation du commerce des hommes, ils n'ont aucun droit sur sa personne, même s'il contrefait l'ordre politique ; « il n'appartient à aucun homme vivant d'envahir la souveraineté, et se faire maître de ses compagnons, quelque voile de justice et de vertu qu'on prétende »<sup>125</sup>. Les hommes peuvent pratiquer une résistance passive lorsque les commandements sont contre les lois de Dieu et de nature ; ils peuvent s'enfuir, se cacher, souffrir la mort pour leur désobéissance. Mais en aucun cas il ne peut le juger : « Je dis donc que jamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour méchant et cruel tyran qu'il soit (...) »<sup>126</sup>. Car si l'on accepte le droit de révolte, ou le tyrannicide, il faut déjà être capable de distinguer un bon roi d'un mauvais, mais il faut en plus considérer que les sujets peuvent juger leur Souverain ; ce qui est inconcevable, puisqu'il est absolument transcendant, et, partant, inaccessible à l'approche critique. Il est à lui-même sa propre norme :

---

<sup>125</sup> *Rép.*, II, Chap. 5, p. 221

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 229

« Car quant à la voie de justice, le sujet n'a point de juridiction sur son prince, duquel dépend toute puissance et autorité de commander, et qui peut non seulement révoquer tout le pouvoir de ses magistrats, mais aussi en la présence duquel cesse toute la puissance et juridiction de tous les magistrats, corps et collèges, états et communautés (...) ». <sup>127</sup>

Puisque l'autorité du Souverain est supérieur à toute autorité, personne n'a le droit de la critiquer ou de la nier. Il est celui par qui la légalité s'institue. Mais plus profondément encore, puisqu'il confère à chaque membre gouvernemental une fonction précise, celui qui la supprime, ou l'infléchit suivant sa volonté, désorganise intégralement la structure de la République, et démolit donc l'organisation de la collectivité. Il est donc incohérent de légitimer l'atteinte à la souveraineté, sous quelque forme qu'elle soit. De quoi il faut déduire logiquement que le pouvoir n'a pas d'extériorité, ce qui invalide toute réflexion sur sa légalité.

Et pourtant, lorsque l'institution politique commence à être pensée, c'est d'emblée ce point qui sera éclairci, et qui constituera la norme des organes gouvernementaux. La cité athénienne parvient en effet à stabiliser son organisation institutionnelle lorsqu'elle conçoit une norme supérieure aux pouvoirs constitués, chargée de les réguler et de préciser leurs compétences. Pour les Grecs, la légalité du pouvoir était le seul gage possible d'une rationalisation de l'exercice de ce pouvoir. Ce qui décrit sa dynamique repose donc sur la *πολιτεία* ou constitution :

" La constitution d'une cité est l'ordre des diverses magistratures (*ταξις τῶν τε ἀλλῶν ἀρχῶν*), et spécialement de celle qui a l'autorité suprême dans toutes <les affaires> (*τῆς κυριασ παντῶν*). En effet, ce qui a/est l'autorité souveraine c'est l'administration des affaires publiques (le gouvernement) de la cité (*κυριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολιτευμα τῆς πολεῶσ*), mais la constitution, c'est le gouvernement, cette administration publique (*πολιτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία*). "<sup>128</sup>

Autrement dit, l'explicitation du pouvoir politique renvoie d'abord pour Aristote à la description de ses diverses dimensions, et à leur organisation au sein de la cité. Il est inconcevable de mêler l'appareil de la justice et la compétence exécutive, par exemple ; si le politique ordonne la cité, il ne faut pas confondre la pluralité de ses fonctions. La constitution

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 225

<sup>128</sup> *Les politiques*, 1278b, 8-11. Livre III, 6.

donnera donc l'organisation (*ταξις*) de la vie en commun, en ce qu'elle positionne les différentes fonctions politiques les unes par rapport aux autres, en graduant leur importance et en posant celle qui est souveraine (*κυριος*), - entendons qui décide en dernier ressort -. Il est possible d'invalider une proposition en la mesurant à l'aune de ce qui détermine la légalité des décisions. S'il n'y avait aucun moyen de comparer la justesse d'une initiative à la finalité des institutions politiques, rien n'assurerait que cette dernière soit effectivement la norme de l'agir politique. Elle deviendrait un objet de croyance, mais ne serait absolument pas justifiée en raison.

Ce point est important, parce que l'instrument politique par excellence, la loi, doit elle-même pouvoir être jugée légale ou illégale, auquel cas inverse tout est possible. Elle est d'un niveau ontologique inférieur à la constitution, puisque c'est cette dernière qui lui confère sa pertinence. Il ne fait donc pas de doute pour Aristote que

" (...) les lois doivent toujours se régler, et se règlent en fait, sur les constitutions (*πολιτεια*), et non les constitutions sur les lois. Une constitution est, en effet, dans les Cités, un ordre des magistratures fixant leur mode de distribution (*ταξις ταις πολεσιν η περι τας αρχας*) et déterminant quel est le pouvoir suprême de la constitution (*το κυριον τισ πολιτεια*), et quelle est la fin de chaque communauté (*τι το τελος εκαστισ της κοινονιας εστιν*)."<sup>129</sup>

Si la constitution est en effet ce qui informe la cité, les lois doivent en respecter la forme, quelle que soit l'importance d'une décision à prendre. Sans moyen de juger de la justesse des droits utilisés, le pouvoir devient sa propre norme de la légalité, et il n'est plus pertinent de se demander s'il a le droit, ou non, d'exercer telle ou telle compétence. Un tel pouvoir échappe par nature à la critique de sa cohérence juridique. Et l'on risque bien, comme le dit Aristote des pouvoirs exercés sans constitution, qu'ils soient tout aussi arbitraires que ceux ne distinguant pas les décrets des lois. C'est une des conséquences encourues par Bodin lorsqu'il fait de la loi, en dernière instance, la volonté du seul Souverain. *Parce que l'acte souverain est hétérogène à toute autre considération, il en fait un pouvoir auto-normé ; aucune prise de distance n'est possible, aucun élément de comparaison n'est envisageable. Le pouvoir souverain est à lui-même sa propre mesure.*

---

<sup>129</sup> *Les politiques*, 1289a, 12-17. Livre IV, 1. .



### 3A2/ La loi comme expression du commandement souverain :

Cette conséquence est problématique, parce que nous signalions au début de ce travail que Bodin innovait radicalement en définissant le pouvoir sous l'angle de l'acte législatif, et non de sa force armée ; mais s'il fait de la loi un outil dont seul le Souverain peut juger la justesse, comment ne pas voir que sa vertu en est d'autant diminuée ? Il importe en effet peu que tous soient gouvernés injustement, et non simplement quelques uns, puisque si la loi généralise le commandement à l'ensemble des individus, sans distinction, elle deviendra néfaste à l'ensemble de la population, et non plus à quelques uns seulement. A quoi bon rationaliser l'instrument du pouvoir, s'il reste inaccessible au jugement ?

On se souvient de l'importance de ce point à Athènes, lorsque la naturalité des lois fut contestée par les sophistes. Lorsque Thrasymaque affirme que la loi est le pouvoir utilisé par les faibles pour contenir les forts, son interprétation utilitariste invalide sa vertu, qui était de permettre à la cité de retrouver l'ordre du cosmos. Mais la thèse inverse recoupe la même logique, puisque si comme le dit Calliclès elle est la voix des plus forts, son artificialisme contredit de la même façon la valeur qui lui était accordée. Il reviendra à Aristote de montrer le manque d'intérêt de cette polémique, puisque si l'on revient à la finalité de la loi, on s'aperçoit qu'elle doit organiser la cité selon une trame rationalisée. Peu importe qu'elle soit naturelle ou artificielle ; son but premier est de domestiquer le pouvoir pour en circonscrire exactement la marge de manoeuvre.

C'est ce que signale le fait que Solon ait gravé les lois (constitutionnelles) sur des tablettes avant de les exposer dans le Portique Royal<sup>130</sup>. Démosthène relate aussi la façon dont Solon a réglé le dépôt d'une loi, pour qu'il n'y en ait qu'une sur chaque question « et que pour tous il soit aisé de les connaître clairement et simplement »<sup>131</sup>. Par ce souci de faire connaître à tous les lois, les hommes apprennent quand ils subiront les marques de ce pouvoir, pourquoi et dans quelles limites. La loi permet de contrôler l'exercice du pouvoir politique en le contenant dans des bornes connaissables par tous, donnant en conséquence à chacun un droit de recours en cas de violation. Le second apport de cet usage légal du pouvoir concerne sa finalité. Aristote signale en effet que l'un des indices déterminants pour juger du bien-fondé d'un gouvernement consiste à regarder si les lois protègent des biens particuliers ou si elles visent l'utilité publique. En plus de sa forme, c'est donc à son contenu qu'il faut s'attarder pour vérifier qu'elles s'adressent bien à la collectivité, et non à la visée d'un bien particularisé. C'est à tous que la loi doit servir, et non à certains, pour réaliser la fin de la démocratie. Seule la

<sup>130</sup> Aristote, *La constitution d'Athènes*, Gallimard, 1996, P. 102, en VII, 1.

<sup>131</sup> Démosthène, *Contre Leptine* 93-94, cité par C. Mossé, *Les Institutions politiques grecques à l'époque classique*, Armand Colin, 1967, p. 171.

visée du bien commun peut valider et justifier l'exercice du pouvoir, et partant obliger à en respecter les formes.

L'attitude philosophique d'Aristote vise donc à démontrer l'utilité et le bien-fondé de l'obéissance à la loi. Même si elle n'est qu'une convention, sa fonction, son contenu et son mode opératoire de rationalisation de l'exercice du pouvoir justifient à eux seuls qu'on lui obéisse, puisqu'ils remettent le pouvoir politique entre les mains de chacun des citoyens en visant le bien de tous. Comprendre la fonction de la loi revient à reconnaître que c'est sa fonction sociale qui doit valider la reconnaissance de son pouvoir, et partant assurer de son efficacité et obliger au respect.

Bodin échappe encore une fois à ce problème en le rendant non pertinent. Il n'est en effet pas possible d'estimer la valeur de la loi, puisqu'elle est l'acte souverain par excellence, et en conséquence en dehors de toute critique. Ce n'est pas sa nature jusnaturaliste qui nous intéresse ici, mais la façon dont Bodin comprend son mode opérationnel. Lorsqu'il explique pourquoi il ne saurait y avoir de gouvernement mixte, on comprend que la loi ne se réfère pas au commandement dépersonnalisé justifié en raison, fondant rationnellement la légitimité de l'obéissance, mais qu'elle est pour lui la forme même du commandement. Il ne saurait exister de gouvernement mixte,

« attendu que les marques de souveraineté sont indivisibles. Car celui qui aura puissance de donner loi à tous, c'est-à-dire commander ou défendre ce qu'il voudra, sans qu'on en puisse appeler, ni même s'opposer à ses mandements, il défendra aux autres de faire ni paix ni guerre, ni lever tailles, ni rendre hommage sans son congé (...). »<sup>132</sup>

Autrement dit, celui qui détient le pouvoir de faire et casser la loi peut interdire ou permettre ce qu'il veut. *La loi n'est donc pas positive, mais volontariste, puisqu'elle permet, autorise, interdit toutes les autres compétences et initiatives souveraines.* La volonté du Souverain est donc la loi du Royaume.

La loi subsume donc toutes les obligations collectives (qui peuvent être par exemple la sollicitude envers autrui, ou les liens que créent la concorde, la fraternité ou l'amitié) et tous les autres commandements des autres marques de la puissance souveraine :

**« Sous cette même puissance de donner et casser la loi, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté : de sorte qu'à proprement parler on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, (...) la puissance de**

---

<sup>132</sup> *Rép.* II, 1, p. 193-194. C'est nous qui soulignons.

donner la loi à tous en général, et à chacun en particulier, et ne la recevoir que de Dieu ». <sup>133</sup>

On remarque d'emblée qu'il n'est pas laissé aux hommes le droit de juger du bien-fondé des lois, ou d'en comparer la justesse avec la finalité du pouvoir. Il n'envisage pas la question de la justification à disposer d'un droit en analysant les fondements de ce droit, puisque le Souverain ne peut recevoir la loi « que de Dieu ». *C'est dire que seul Dieu sera juge du bien-fondé des lois, et donc que la légitimité de la loi n'est pas questionnable.*

Mais une autre remarque s'impose. On peut comprendre pourquoi la loi politique, contrairement aux lois naturelles par exemple, est normative, et non descriptive. La loi politique ne dit pas ce qui est, mais ce qui doit être. Elle n'a de pertinence que si on lui obéit absolument, puisque chaque viol de la loi fragilise sa puissance normative. Si on lui reconnaît, avant même de chercher le type de rapports qu'elle instaure entre les Hommes, le caractère d'être un commandement, c'est parce qu'elle devrait dans tous les cas et avant tout, par sa forme même, obliger sans discussion ; parler de quelque chose ayant « force de loi » illustre bien la forme du commandement inhérent à la loi <sup>134</sup>. Elle n'aurait aucun sens si tous ne devaient lui obéir. La raison d'être d'une loi politique est donc avant tout qu'elle oblige inconditionnellement. Mais une norme n'est pas de même nature qu'un commandement ; on commande en particulier, on légifère en général. Ce qui norme ne peut être que général. *Or, pour Bodin, la loi « autorise ou casse » des droits, elle permet ou interdit, en un mot elle sanctionne : la forme de la loi est la forme même du commandement :*

« La loi n'est autre que le commandement du souverain usant de sa puissance ». <sup>135</sup>

La puissance souveraine, sous-tendue par le souci de faire régner l'ordre dans la collectivité, s'exprime par essence dans le vocabulaire du droit. Sa forme d'action principale est la promulgation de la loi, qui instaure un rapport radical de devoir, sanctionnable s'il n'est pas obéi. Dans une formule plus explicite encore, Bodin écrira que la loi « n'est rien d'autre (...) que l'ordre ou la sanction de l'autorité souveraine (*summae potestatis*). Sanctionner, c'est la même chose que décréter, c'est-à-dire commander » <sup>136</sup>. Le pouvoir suprême de faire et

<sup>133</sup> *Rép.* I, 10, p. 162-163. C'est nous qui soulignons.

<sup>134</sup> La question du contenu de la loi et de sa légitimité n'est pas un problème pour Bodin, puisque ce qu'il faut avant tout asseoir et assurer, c'est l'obéissance. Ce qu'il doit justifier est donc que les hommes doivent absolument obéir à la loi, quoiqu'elle commande. C'est donc la forme de la loi qui oblige, et non la prise en compte de son contenu.

<sup>135</sup> *Rép.* I, 8

<sup>136</sup> Bodin., *Exposé du droit universel*, PUF, 1985, p. 17

casser la loi, ce que l'on aurait été tenté d'appeler le pouvoir législatif, est donc en fait le pouvoir de permettre et d'interdire particulièrement, donc de commander, et non de normer généralement. *La loi relève donc d'une nature volontariste, et elle est légitime parce que voulue par le Souverain. Le commandement est encore une fois ici ramené à la simplicité de son principe, et son essence semble se résumer au pouvoir de sanctionner ou de décréter.* Cependant, une sanction identifiée à un ordre a une double signification : elle est un ordre de l'autorité souveraine au sens prescriptif de ce qui appelle en soi l'obéissance, mais elle est aussi ce qui ordonne, ce qui met de l'ordre, soit la source de l'incarnation de la justice dans la République : la loi comprise comme sanction est ce qui instille de la justice dans le tout anthropologique.

Mais, étant donnée cette vertu, pourquoi Bodin conserve-t-il l'idée que la loi est une réalité complètement hétérogène à la réalité humaine ? Pourquoi devoir extérioriser l'acte souverain de la collectivité anthropologique, s'il est possible d'en comprendre rationnellement la portée opératoire ?

### 3B/ Peut-on critiquer la légitimité du commandement souverain ?

Le droit légitime de contraindre est reconnu au seul pouvoir souverain, et se matérialise par la loi, qui est le vecteur du droit reliant tous les membres de la République. La loi est par définition légale si le pouvoir politique l'impose. Par contre, si l'on se demande si telle ou telle loi est bien appropriée à la fin visée par le pouvoir, c'est sa légitimité que l'on questionne, qui ouvre le champ du politique - la réflexion sur la politique - proprement dit. Il est une façon de faire disparaître la possibilité de s'interroger sur la légitimité du pouvoir par disparition de la possibilité de le questionner. C'est une des conséquences de la conceptualisation de la souveraineté par Bodin, pour qui le volontarisme légitime la loi découlant des droits politiques. Maintenant, la puissance souveraine est-elle rigide et en retrait du reste de l'humanité au point d'invalider toute autre source de droits ?

C'est encore une fois pour une raison logique qu'il faut répondre positivement à cette question. En effet, dans l'axe de compréhension de la vie en collectivité générée par la souveraineté bodinienne, la sanction seule peut assurer une structuration du tout : elle est la charpente de la totalité. La loi ne peut remplir sa fonction que si l'on en respecte la forme, sinon qui pourrait encore prétendre faire régner l'ordre dans cette multitude humaine ? Mais faut-il pour autant invalider de ce fait toute interrogation sur son contenu ? Est-ce la seule forme de la loi qui oblige ? C'est le cas pour Bodin, puisque l'on peut certes avoir le

sentiment d'obéir à une loi injuste, mais qui pourra encore obliger si chacun se reconnaît un droit à ne pas obéir ? Il est clair que si l'on valide le droit à désobéir, ou même à critiquer, la souveraineté comprise comme commandement absolu s'effondre. C'est donc la forme légale qui oblige, reconnue comme droit au Souverain uniquement, sans que des interrogations sur son contenu ne se justifient, « car la loi est plus forte que l'équité apparente, si la défense n'était directement contraire à la loi de Dieu et de nature ».

Plus précisément, si l'on recherche l'utilisation faite par Bodin du droit et de la loi, on s'aperçoit qu'il contourne l'obstacle d'un droit à la contestation du pouvoir politique en ne validant l'utilisation du vocabulaire juridique qu'en référence à la souveraineté ; seule la sphère du pouvoir politique a la possibilité de parler le langage du droit ; et il n'existe que des droits politiques. Il s'agit bien dans sa pensée d'autonomiser radicalement la sphère des pouvoirs politique de la réalité sur laquelle il va s'exercer. D'un autre côté, Bodin pointe un aspect très juste de la référence faite au droit pour justifier la contestation et la résistance au pouvoir politique : le droit n'est qu'un principe très indéterminé, très flou, susceptible de justifier tout type de comportement : avoir « droit à la vie », par exemple, ne nous apprend pas grand chose sur ce que cela implique. Ce principe érigé en droit peut justifier la suppression de tout rapport d'aliénation de l'homme par l'homme, comme il peut justifier la suppression de ceux que je considère comme des obstacles à mon épanouissement personnel. *Reconnaître la force du droit à un principe revient à réintroduire de l'indétermination dans le secteur politique. Le droit ne peut pas commander ou autoriser puisqu'un commandement statue précisément, alors que le droit ne se situe qu'au niveau du général. S'il a pour objet la justice, soit de donner à chacun selon son dû, on comprend que sa pertinence lui viendra du champ relationnel tissé par les individus entre eux.*

Ceux qui reconnaissent un droit naturel à résister aux lois injustes ne disent donc rien de précis, et ils encourent le danger de diluer la signification du droit. Radicalement et logiquement donc, revendiquer un « droit naturel » à résister aux lois injustes est vide de contenu, donc de sens. Et en conséquence il ne saurait y avoir de « droit de résistance » au pouvoir souverain, évidemment. Par contre, une loi interdisant le meurtre réalise pratiquement et précisément ce principe. Ce qui explique qu'il convient de ne pas confondre les registres opératoires de ces deux notions :

« Mais il y a bien de la différence entre le droit et la loi : l'un n'emporte rien que l'équité, la loi emporte le commandement : car la loi n'est autre que le commandement du souverain usant de sa puissance »

Il ne faut pas ici comprendre la notion d'équité comme l'avait comprise Aristote ; elle n'est pas la justice distributive, ni le rééquilibrage du jugement que contenait la référence romaine à un droit censé « *suum cuique tribuere* », donner à chacun selon son propre droit. Comme Bodin le précise dans son *Exposé du droit universel*, la loi doit viser une justice harmonique, qui peut être très secondairement palliée dans ses imprécisions par le juge restaurant l'équité. Mais le terme de 'droit', lourd de sens dans le vocabulaire politique, devient inopérant, voire quasiment vide de sens dans la réflexion bodinienne<sup>137</sup>. Rappelons que la justice harmonique qui est censée guider le commandement inclut la référence lexicale à la justice distributive antique, mais on est loin du cadre d'intelligibilité de cette notion qui la justifiait alors (la première citation introduisant cette partie est très claire : le Souverain a la puissance « de donner la loi à tous en général, et à chacun en particulier » sans conseil ni concertation, puisqu'il ne peut « la recevoir que de Dieu »). Le Souverain doit prendre en charge une collectivité dont les 'droits' sont reconnus (loi de nature et propriété) sans être validés : les hommes n'ont pas le pouvoir d'en appeler au droit si ces deux 'droits' ne sont pas respectés. Les 'droits' des hommes ne sont, étrangement pour un juriste, pas entrés chez Bodin dans la sphère juridique. Ne pas reconnaître au seul Souverain le monopole du droit revient à aller « contre l'essence même du droit de la République » ; on « divise les droits et marques de la souveraineté »<sup>138</sup>, on devient donc un hors-la-loi.

De cette interprétation de la place et de la nature du pouvoir politique, et en particulier de la loi, se déploie ce qui a permis de voir en Bodin un théoricien de l'absolutisme : comme nous l'avions signalé, ce terme rattaché à sa conception de la souveraineté est ambigu puisque le commandement du Souverain tel que l'étudie téléologiquement Bodin est tout sauf arbitraire et sans garde-fous. C'est à l'inverse parce que le Souverain possède une essence normative qu'il peut effectuer sa tâche d'ordonnement de la République. La nature même de la souveraineté justifie une attribution absolue des pleins pouvoirs au Souverain, dans l'unique fin d'ordonner le plus adéquatement possible la multitude humaine. La condition ultime de l'instauration d'une justice terrestre valide rationnellement les pleins pouvoirs du Souverain, donc l'absolutisme du pouvoir politique, et l'oblige à distinguer deux secteurs complètement hétérogènes l'un à l'autre : d'un côté la sphère de la puissance souveraine et du droit à commander, de l'autre les hommes qui, dans leurs rapports au Souverain, ne sont que

---

<sup>137</sup> Il semblerait en effet que ce soit au juge de la pratiquer, mais sa façon de la définir la fait encore entrer comme une compétence du Souverain : l'équité « est un droit procédant du bon plaisir de qui statut, par exemple le prince quand il amende les lois ou les abolit, et le magistrat quand il supplée aux lois ou qu'il les tempère », Bodin, *Exposé du droit universel*, op. cité, p. 23.

<sup>138</sup> *Rép.* II, 1, p. 193

des sujets. La puissance souveraine est intégralement soustraite de la collectivité humaine.

Le pouvoir souverain oblige par le moyen législatif. Une obligation est normative ou prescriptive, et non descriptive. En conséquence, pour que la loi puisse jouer son rôle d'organisatrice de la collectivité, la puissance qui la promulgue ne saurait pouvoir être limitée ou bridée par une autre source d'autorité. La loi est souveraine au sens où elle n'inclut pas un droit de discussion ou de regard sur sa fonction ou les choix qu'elle institue ; en elle se trouve l'*auctoritas* qui oblige. Elle impose certes un devoir au Souverain, celui de respecter les lois de nature et les lois divines<sup>139</sup>, mais ces droits et devoirs n'appartiennent étrangement pas à la catégorie juridique, puisqu'ils ne sont pas assortis de contrainte ou de sanction si l'une de ces deux lois est violée. Pragmatiquement, le Souverain va perdre en crédibilité, mais cela ne changera rien à l'obligatoire respect dû à ses actes. *Les devoirs incombant au Souverain restent chez Bodin dans la catégorie des appréciations et déterminations morales, sans être introduits dans les catégories juridiques ou politiques.* C'est pour cette raison par exemple qu'un prétendu « droit à la résistance » est une notion vide de sens pour Bodin.

Etrangement, le juriste qu'il était ne révolutionne pas l'interprétation ou la compréhension juridique qu'il est possible de donner à certains phénomènes de l'existence sociale ; sa pensée juridique reste guidée par la mise en place conceptuelle de la souveraineté. La catégorie du citoyen émergeant de ce cadre de compréhension du pouvoir politique est à ce niveau significative du dualisme essentiel généré par la thématization de la souveraineté effectuée par Bodin. On peut parler ici d'une conception volontariste de la souveraineté, dans la mesure où seule la volonté du Souverain a force de droit. Le droit, dont le souci est la nature relationnelle des individus entre eux, use du pouvoir de sanctionner pour parvenir à ordonner la République, unique fin qui justifie tous les moyens, puisque Bodin distingue rationnellement les tyrannies et les Républiques, mais il n'y a pas d'instruments juridiques pour contrer les premiers. On comprend alors pourquoi l'objet de la réflexion politique disparaît dans cette théorie volontariste du pouvoir<sup>140</sup> : tout acte souverain est par nature légal et légitime ; c'est parce qu'il veut, que le Souverain a le pouvoir.

---

<sup>139</sup> « Cette puissance est absolue et souveraine, car elle n'a autre condition que la loi de Dieu et de nature ne commande », *Rép.* I, 8, p. 119.

<sup>140</sup> On pourrait faire la même remarque concernant la façon dont C. Schmitt aborde la question du pouvoir politique ; en définissant d'emblée le Souverain comme celui qui décide de la situation exceptionnelle, en en faisant donc celui qui a absolument le droit de commander sans aucun cadre normatif de référence, on ne permet pas au champ de la réflexion politique de se déployer, puisqu'elle n'a pas d'objet à l'intérieur de cette théorisation.

## CONCLUSION DU CHAPITRE DEUX :

L'hypothèse que ce chapitre voulait tester est la distance qui sépare une théorie juridique du pouvoir de son approche politique. A suivre l'intuition de Grotius, le concept de souveraineté développe une conception juridique du pouvoir, qu'il faut avoir identifiée en tant que telle pour ne pas en tirer des conséquences sur le plan politique. A confondre en effet les compétences de la science juridique avec celles de la science politique, on introduit une indétermination essentielle dans un objet d'étude déjà particulièrement complexe. Nous ne saurions dire si les deux peuvent avoir une pertinence si on les distingue absolument, mais ce qui nous a intéressé a été de préciser les implications politiques du concept de souveraineté tel que le pose Bodin, à partir de ce qu'il déduit lui-même de l'absoluité de ce pouvoir.

Nous avons d'abord cherché à préciser ce qui autorisait le Souverain à disposer du pouvoir de commander, et avons constaté que c'était la *Majestas* qui obligeait, dans une analogie déterminante avec Dieu. Ce statut juridique du Souverain ne permet pas, comme nous l'avons suggéré, de penser la spécificité du corps politique, parce que la majesté reste dépendante d'un fondement et d'une justification transcendants, ce qui occulte la spécificité terrestre du pouvoir politique. Pour laisser émerger le corps politique dans sa spécificité, il aurait fallu que Bodin puisse justifier le pouvoir sans utiliser de référence théologique, et se heurte à la difficulté des conflits de pouvoir, plutôt que de poser, comme si cela allait de soi, que tous doivent obéir au pouvoir souverain.

Le deuxième point qui a retenu notre attention était de saisir pourquoi Bodin contestait une vérité empirique, à savoir qu'il ne saurait y avoir de gouvernement mixte. Ce mode gouvernemental avait en effet la vertu de composer avec la nature sociale pour pacifier les sources latentes de contestation du pouvoir. Il correspondait donc justement au point qu'évade Bodin, à savoir la nature de la conflictualité sociale, et, partant, les causes de destabilisation de la République. Et là encore, nous avons vu que son attitude juridique voile le problème politique, puisque de sa conceptualisation de la souveraineté est déduite l'incohérence théorique de la mixtion des Républiques, et, partant, son inexistence pragmatique. Nous nous sommes servis de la pensée antique pour montrer que *le pouvoir souverain a ceci de spécifique qu'il condense toute la pertinence du politique et qu'il s'exteriorise, ce faisant, de la collectivité*. Ce détour par la philosophie antique du et de la politique nous a permis de comprendre que le concept de souveraineté ne pouvait y avoir un sens, non parce que les antiques étaient passés à côté de l'essence même du fait politique, mais parce que la vie politique qu'ils ont développée ne reposait pas sur la relation de pouvoir que décrit ce concept.



C'est parce qu'une organisation collective politique est possible en dehors de la relation de commandement à obéissance absolue que la souveraineté ne pouvait être pensée par les antiques. Nous retrouvons ici l'une des thèses de H. Arendt, réservant la relation de pouvoir aux modes modernes d'organisation politique, alors que les Grecs fonctionnaient sur le ressort de la persuasion. *La relation souveraine n'est donc pas constitutive de la structuration politique d'une collectivité.* Et l'absoluité dans laquelle Bodin conçoit le pouvoir de la République implique un agir politique absolutiste, puisque s'il distingue les formes de République et les formes de gouvernement, la constante est que le pouvoir commande absolument. Il doit certes y avoir répartition juste des postes administratifs pour que la justice politique prenne corps, mais encore une fois la réflexion politique sur la légalité du pouvoir n'est pas possible, parce que la justice finalisant le pouvoir oriente toute l'activité politique en la soustrayant à l'analyse. L'ordre visé par le Souverain n'est pas questionnable.

Le troisième aspect de sa pensée repris a été le vecteur par lequel le pouvoir agit. C'est le commandement qui caractérise l'agir souverain, par le pouvoir de donner et casser la loi. Mais là encore, en comparant le cadre antique de compréhension de la loi à celui dans lequel raisonne Bodin, nous voyons que le pouvoir de commandement échappe à la critique, parce qu'en en faisant la volonté du Souverain, il n'est plus possible de le questionner. Il est à lui-même sa propre norme.

D'où l'on peut conclure que la version absolutiste de la souveraineté ferme la possibilité d'un questionnement politique du pouvoir. Les droits dont dispose le Souverain descendent absolument d'en haut, comme des diktat - même s'ils sont aussi le pouvoir de la République sur elle-même -, parce qu'en découlant une structure institutionnelle d'un pouvoir de commandement absolu et indivisible, on encourt le risque de faire disparaître la possibilité du questionnement politique. C'est alors à une théorie plaquée sur du vivant que l'on aboutit, avec, comme conséquences prévisibles, toutes les résistances que le réel peut opposer à la théorie.

Bodin est un penseur crucial, en ce qu'il effectue rationnellement le passage d'un pouvoir diffus à l'intérieur d'une communauté à sa cristallisation exclusive et indivisible entre les mains d'une réalité autonome. Il va donc plus loin encore que la vieille conception de la monarchie féodale ; la féodalité des Capétiens et de Philippe le Bel, augmentant l'autorité de la couronne avec le secours des légistes, est dépassée par l'autorité transcendante de la souveraineté. « A la doctrine antérieure des droits et devoirs réciproques se substitue celle du roi source de toute autorité ; à celle du domaine public libéralement réparti par la faveur de

monarques généreux, la théorie de l'inaliénabilité ; enfin à la reconnaissance de pouvoirs distincts de l'autorité royale (juridictions ecclésiastiques, seigneuriales ou communales...), l'absorption de tous les pouvoirs dans la seule majesté. De 1484 à 1515, l'évolution se précipite, la royauté mettant la main sur l'impôt, sur la justice, sur l'armée et sur les offices. On peut donc dire avec raison que la monarchie absolue est alors constituée »<sup>141</sup>. Et Bodin en sera le plus parfait théoricien.

Reste à savoir si ce concept, dans cette forme précise, est alors incontournable pour envisager la structuration juste d'une collectivité. L'habitude en a fait une évidence telle qu'il est difficile aujourd'hui de penser pouvoir en faire les frais. Et pourtant, à cette origine de la constitution étatique du pouvoir politique, une autre pensée, radicalement divergente de celle de Bodin, essayait de restaurer la primauté du politique sur le juridique, en inversant la logique de la souveraineté. Althusius propose en effet de repenser l'organisation d'une collectivité en donnant la souveraineté au peuple organisé, et en la laissant progresser de communautés en communautés jusqu'à la strate intégratrice finale. C'est une tout autre compréhension des relations entre le pouvoir et les hommes qui s'en dégage, que nous aimerions à présent préciser.

---

<sup>141</sup> P. Mesnard, op. cité, p. 490

### **Chapitre 3 – La souveraineté comme unité d’action organisée : la pensée politique d’Althusius :**

C’est essentiellement sur la question de la souveraineté que la pensée d’Althusius se distingue de celle de Bodin : « Tout le conflit entre Bodin et Althusius se ramène à l’opposition de leurs thèses sur la question de la souveraineté »<sup>142</sup>. Alors que Bodin tente de dépasser l’état d’insécurité et le désordre latents de toute vie collective en conceptualisant un pouvoir souverain unitaire, Althusius redéfinit la souveraineté (*jus majestatis*) comme le droit de l’association universelle (*lex consociationis et symbiosis*), dont le magistrat suprême n’est que « l’administrateur, le superviseur, et le gouverneur ». Si, pour Bodin, l’ordre juste chargé d’unir et de stabiliser la République passe par la centralisation absolue de toutes les compétences politiques entre les mains du pouvoir souverain, au détriment de tous les pouvoirs intermédiaires<sup>143</sup>, de toute délégation ou partage du pouvoir<sup>144</sup>, Althusius commence son ouvrage majeur de théorie politique, *Politica Methodique Digesta atque exemplis sacris atque profanes illustrata*<sup>145</sup>, en disant que si la souveraineté est concentrée entre les mains du monarque, tout l’édifice politique se délite. L’unité et la stabilité de la *consociatio universalis*, ou République, ne peuvent être assurées, selon lui, que de la coopération d’organisations politiques combinées, qui détiennent toutes, chacune à leur niveau, un droit et devoir d’autogestion.

La position d’Althusius à la fois dans l’histoire<sup>146</sup>, dans la pensée politique et dans la

---

<sup>142</sup> P. Mesnard, op. cité, p. 613

<sup>143</sup> Le pouvoir souverain se distingue en effet du pouvoir monarchique féodal que l’on trouve par exemple dans la période capétienne en ce qu’il cristallise tous les pouvoirs. Son unicité interdit de concevoir que d’autres ‘corps’, sociaux ou politiques, puissent avoir une quelconque pertinence à revendiquer un pouvoir politique.

<sup>144</sup> Nous avons vu qu’il existait bien chez Bodin l’idée d’une délégation des pouvoirs, puisque l’administration juste de la République doit concilier les principes aristocratiques et démocratiques, mais dans la mesure où les administrateurs sont sujets absolus du Souverain, ils n’ont pas d’autonomie, et l’on ne peut donc pas à proprement parler d’une délégation des pouvoirs. Seuls les magistrats peuvent prétendre à une certaine marge d’action, mais la volonté du Souverain passera dans tous les cas avant la leur s’il y a conflit entre eux, et ils doivent rendre compte de toutes leurs initiatives.

<sup>145</sup> La première édition de cet ouvrage est faite en 1603, mais Althusius reprend son texte pour le rééditer avec une nouvelle préface une troisième fois en 1614, dans une réimpression qui sera celle de référence utilisée pour établir la première édition de ce texte, en 1932, chez Harvard University Press. La version de 1979 que nous utilisons est identique à celle de 1932, avec la préface faite à cet ouvrage en 1932 par C. J. Friedrich. C’est à cet ouvrage que renvoie notre pagination. L’édition latine de 1614 avait pour titre *Politica Methodice Digesta atque exemplis sacris atque profanes illustrata*. Nous l’abrégerons par la suite par PMD.

<sup>146</sup> « But the extraordinary importance of Althusius lies precisely in the fact that his conceptualization of federal theory was not yet constrained by the existence and experience of the modern territorial state, and that he could therefore determine the dialectical relation between the whole and its parts, realms and regions, authority and freedom, in a radically different light. Not yet blinded by the enormous material success of maximized resources allocation in the name of national sovereignty, and drawing from the still prevalent system of local and regional allocation of resources, he designed a compound socio-political and economic system in which the well-being of the smaller entity would always have precedence over that of the larger one, and wherein the strength of the whole would precisely result from the autonomy of its parts”, T. O. Hüglin, *Have we Studied the Wrong Authors ? On the*

pensée des idées, est singulière, puisqu'il raisonne dans les cadres du droit germanique, qui est très différent du droit romain utilisé par Bodin, et qu'il réécrit son ouvrage lorsqu'il aura à assumer le poste de syndic et de conseiller du Conseil à la ville d'Emden. Nous avons vu que la gageure intellectuelle du concept de souveraineté inventé par Bodin était d'unir les ménages et collèges présents sur un même territoire en résolvant les conflits de pouvoirs et refus d'allégeance, tous deux sources de désordres à l'intérieur de la République. L'unicité absolue du pouvoir souverain était la solution conceptuelle chargée de solutionner ce problème. Nous avons cependant constaté, en explicitant les conséquences politiques implicites de cette représentation du pouvoir politique, que l'absoluité de la souveraineté entraînait un absolutisme du commandement politique conduisant à une dépolitisation de l'existence humaine, tous les membres de la République étant sujets inconditionnés du Souverain. L'union des membres de la République, qui oriente la pensée politique de Bodin et pour laquelle il conçoit le pouvoir souverain, a pour corollaire la dépossession totale des individus de tout droit de critique, de proposition ou de contestation des initiatives souveraines. C'est au prix d'une cristallisation de tous les droits politiques par le Souverain que l'union de la République peut être réalisée.

Il faut cependant distinguer deux niveaux de sens à l'idée de lier des membres sociétaux ou sociaux. Dire que le gouvernement a pour fin d'unir droitement les différents membres de la République, ce qui sera aussi la finalité gouvernementale pour Althusius, c'est dire que le pouvoir doit coordonner les différents membres de la République pour qu'ils se développent suivant un ordre juste. Mais si la vie collective organisée en République naît d'une mise en commun de certains pans de l'existence humaine, est-ce que ce que Cicéron appelait une « communauté d'intérêt »<sup>147</sup> doit réellement être exclusivement de la compétence absolue du pouvoir souverain pour que la collectivité soit unie ? Les intérêts partagés par les hommes du fait de leur existence commune ne sont pas spontanément ce qui les unit, mais ce qui fait qu'ils ont un même secteur d'intérêt. Leur unité dans une même communauté d'intérêt exigera le passage à une union politique pour gouverner, par le droit, cet espace public. *Or, pour Bodin, si la souveraineté doit engendrer l'union de la République, son unité - le fait qu'elle partage une même communauté d'intérêt - est une production du pouvoir, puisque seule l'unicité de la compétence souveraine octroie le droit de prendre en charge absolument la sphère publique.* L'unité de la République doit donc se déduire pragmatiquement de

---

*Relevance of Johannes Althusius as a Political Theorist, in Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus, G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel (Hgb), Duncker & Humblot, 1997, p. 221.*

<sup>147</sup> « La République est la chose du peuple ; mais un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêt. », Cicéron, *La République*, Gallimard, 1994, p. 35

l'absolutisme du commandement souverain. *Le piège conceptuel d'identification entre unicité du pouvoir et unité de la collectivité réside dans le fait de déduire l'ordre de la République d'un travail unique, omniprésent et hypertrophié du pouvoir souverain. Comment déjouer cette identification entre unicité du pouvoir et unité de la collectivité ?* Le gouvernement a certes pour fonction essentielle d'unir les membres de la République, mais sans un minimum d'unité entre eux, la République ne sera par elle-même jamais stable et vivable, puisqu'elle ne reposera que sur la puissance de la souveraineté. *Or, c'est l'unité plus ou moins grande de l'ensemble des membres de la République qui stabilise le travail d'union du pouvoir, et non le pouvoir qui unifie ses sujets pour parvenir à les unir, comme autant d'exemplaires d'une même copie*<sup>148</sup> - à moins d'user d'un pouvoir despotique, mais, dans ce cas, il ne pourra plus être dit politique, puisqu'il devra utiliser la violence et ne pourra passer au stade proprement gouvernemental d'unir une collectivité -.

Althusius utilise cette voie de lecture de la vie collective pour repenser l'organisation de tous ses membres en une République. Sans abandonner la thèse d'un pouvoir suprême dépassant les pouvoirs de toutes les associations, il l'oblige à leur reconnaître un droit à l'auto-organisation. Le tableau final de composition de ces corps en un tout cohérent renvoie l'image d'une unité composée de corps pluriels. Mais pour saisir l'inflexion donnée à la souveraineté par cette optique nouvelle sur la République, il faut d'abord prendre la mesure de l'intelligence particulière des capacités de ses membres, exploitées et placées en première ligne par le regard politique par Althusius. L'un des concepts majeurs de cette repensée du fait politique est la *communicatio*, que l'on serait tenté de traduire conceptuellement par *koinonia*, ou communauté, mais à laquelle Althusius fait jouer un tout autre rôle politique. Il transforme en outre sciemment le vocabulaire classique de la théorie politique, et il convient de saisir les déplacements de sens que ces nouveaux termes indiquent pour parvenir à comprendre son projet. Commençons donc par rendre compte de ces réorientations politiques.

---

<sup>148</sup> L'unification du peuple français a été l'une des gageures majeures de la Révolution française, mais comme nous le verrons dans la deuxième partie, l'unité de la France n'est pas parvenue à se faire. On verra que ce déficit, source de l'instabilité du gouvernement républicain subséquent, est en grande partie lié au fait que c'est le pouvoir qui a cherché à unifier la population française, alors qu'elle est la condition de possibilité d'une union politique, comme l'illustre l'exemple de la Révolution américaine. Elle aurait donc dû s'opérer par l'office du dynamisme social, et nous être imposée par le gouvernement, dans un mouvement descendant.

## 1 – La *Communicatio*, base de toute relation socio-politique :

En faisant de la souveraineté le principe d'unité vivifiant les diverses associations sociétales<sup>149</sup> et politiques, Althusius redéfinit les sources et la finalité de l'union de la vie collective en rejetant d'emblée la thèse d'une unicité du pouvoir politique. Le pouvoir ne se matérialise pas en un centre unitaire, mais se dégrade - il serait plus juste de dire qu'il s'ingrade, puisqu'il procède de façon pyramidale d'une large base vers un sommet - à travers toutes les formes associatives dont la vie humaine est capable. Toutes les associations possèdent un pouvoir d'auto-organisation, quelle que soit leur nature, avec un droit consécutif à disposer des moyens nécessaires pour le réaliser. C'est cette aptitude à s'associer, ou à communiquer, que l'association universelle, seule détentrice du pouvoir à proprement parler politique (le *jus regni*), doit veiller à cultiver, entretenir et fortifier. Et c'est parce que chaque forme d'association peut s'auto-gérer que l'édifice total reste dynamique et dense. Suivant cet horizon de lecture de la nature des relations humaines, retirer la capacité d'autogestion aux associations reviendrait à stériliser la dynamique sociétale, et donc à détruire l'association universelle ou République.

C'est donc à une tout autre compréhension de la vie politique organisée que nous introduit Althusius, dont nous allons essayer, dans un premier temps, de préciser les grandes lignes sur le point qui nous intéresse, à *savoir comment le pouvoir politique doit être conceptualisé si on lui attribue la finalité d'unir et d'ordonner justement les différents regroupements dont la vie humaine peut être à l'origine* (que ce soit chez Bodin les ménages et collèges, ou chez Althusius les associations). Alors que Bodin donne la possession du pouvoir souverain à un organe central auquel revient intégralement la fonction de gouverner droitement la collectivité, ce qui l'oblige à le séparer de la sphère sociale puisque sa transcendance est la condition même de sa puissance d'action, Althusius va reconnaître ce pouvoir au peuple organisé. Ce transfert des droits de souveraineté d'un centre unitaire à une organisation plurielle d'associations organisées en un corps symbiotique bouleverse intégralement l'horizon politique qui découlait d'une centralisation du pouvoir politique. Mais

---

<sup>149</sup> Nous utilisons ce vocable de 'sociétal' parce que les associations que décrit Althusius sont formées par la sociabilité anthropologique naturelle et ne relèvent donc pas nécessairement d'un 'acte de volonté', conception de l'association d'ailleurs étrangère à Althusius puisque pour lui tout rassemblement découle de la nature humaine spontanément ouverte au partage, comme nous le reprendrons plus loin (Voir le 1, 1A2 p. 147). La première forme de vie associative est la famille. Les associations que détaille Althusius ne sont donc pas seulement sociales, soit des regroupements volontaires d'ordre privé sur un objectif commun, mais toutes les formes de vie qui fonctionnent à plus de trois personnes ; la famille est pensée dans les cadres de l'association, les corps de métiers, les regroupements territoriaux et l'association universelle, ou République, le sont aussi. Suivant la logique ramusienne, Althusius entreprend de reprendre toutes les formes de « ménages » ou « collèges » que Bodin n'a pas retenues, et auxquelles il accorde la place essentielle dans la constitution politique de l'ensemble du corps symbiotique.

ce déplacement du lieu du pouvoir n'est concevable que parce qu'Althusius redéfinit les relations intersubjectives sociétales et politiques au sein de l'association universelle. Il n'a pas besoin de recourir au principe unitaire et absolu que conçoit Bodin pour unir, unifier et ordonner les différents corps sociaux parce que pour lui l'intégration ordonnée de tous les corps sociaux et politiques s'opère progressivement, à chacune des strates associatives. Les diverses associations sont comprises comme ayant en elles-mêmes les principes de leur intégration ; elles s'intègrent à d'autres associations lorsque leurs compétences ne résolvent pas toutes les nécessités de la vie humaine, ou lorsqu'elles ne suffisent pas à satisfaire toutes leurs attentes. Suite à ces deux cas de figure, elle vont entrer dans une association plus vaste, qui comme elles possède un organe propre d'autogestion.

Ces intégrations successives ne peuvent se concevoir qu'à la suite d'une explicitation de ce qu'est une autogestion à visée autarcique, qui est le nerf de l'argumentation d'Althusius. La base de tout cet édifice conceptuel est l'aptitude anthropologique à ce qu'Althusius appelle la *communicatio*, soit l'acte de mettre en commun et de gérer en commun l'objet partagé. Chaque association se constitue en effet sur la base de la sociabilité que vise à développer et enrichir le gouvernement politique ; cette tendance humaine à aller vers les autres est naturelle pour Althusius, « car tant qu'il reste isolé et ne se mêle pas à la société des hommes, il ne peut du tout vivre commodément et honnêtement (*commode et bene*), parce qu'il manque de toutes sortes de choses nécessaires et utiles »<sup>150</sup>. L'être humain est donc conduit et presque poussé - « *ducitur et quasi impellitur* » - par sa nature à s'associer, à partager, à vivre avec ses semblables, et donc à communiquer.

Et tout aussi naturel est le développement de cadres permettant la gestion de ce que les hommes partagent soit spontanément (pour la famille par exemple), soit par nécessité organisationnelle (pour les métiers par exemple), soit par obligation plus ou moins contingente (comme pour les territoires). *La base de cette aptitude à l'association organisée, et donc de toute la vie sociéto-politique pour Althusius, est ce qu'il appelle la communicatio, soit la mise en commun de biens (communicatio rerum), de fonctions (communicatio operarum) et du droit (communicatio juris), dont les modalités varient en fonction de la nature de l'association. La capacité à mettre en commun et à bien gérer les objets partagés est le nœud problématique de toute la vie collective et donc de la politique, car « qu'est-ce que la République sans communion et communication des biens et des services nécessaires à la vie ? »*<sup>151</sup>. L'acte de communiquer est donc la condition de

<sup>150</sup> « *Quamdiu itaque privatim sibi vivit, atque societati hominum se non immiscet, commode et bene vivere minime potest, in tanta tot rerum necessariorum et utilium inopia.* », PMD, I, 4, p. 15.

<sup>151</sup> « *Quid Respubl. sine communionem et communicationem utilium et necessariorum ad vitam humanam ?* », Ibid., Préf. à

possibilité de la politique, puisqu'elle permet à la sociabilité de se réaliser pragmatiquement. Elle détermine toute la finalité de l'organisation politique, puisque le gouvernement (*jus regni*) est lui-même le lieu d'une *communicatio*, et qu'il doit veiller à ce que les autres associations possédant leurs modes propres de mise en commun respectent la loi universelle (*lex universalis*), c'est-à-dire qu'ils n'interagissent pas injustement les uns avec les autres.

On voit par l'introduction de ces nouvelles notions et par l'inflexion donnée au vocabulaire politique qu'Althusius essaie d'introduire une nouvelle approche de la réalité politique. Son ouvrage révèle une très forte ambition, qu'il cherche à satisfaire en commençant par changer les termes classiques de la pensée politique. C'est à une façon différente de comprendre la politique qu'il veut nous rendre sensible. Avant de préciser ce que peut signifier de reconnaître la souveraineté au peuple organisé, il faut donc commencer par revenir sur le projet théorique et les concepts qu'Althusius invente pour le rendre concevable, dont le premier est la *communicatio*.

#### 1A/ Une tentative de redéfinition de l'objet du savoir politique :

Althusius distingue dès sa première préface six disciplines fondamentales touchant les formes de connaissance accessibles à l'esprit humain : l'éthique, la théologie, la physique, la médecine, la politique et la jurisprudence. Il explique que ces sciences (*scientia*) doivent être soigneusement distinguées, non parce que le réel divers nous y pousse, mais à l'inverse parce qu'il a besoin d'être axiologiquement réorganisé pour que l'on puisse s'y orienter sans confondre ou mésinterpréter les réalités dont on veut rendre compte<sup>152</sup>. Ces savoirs ont entre eux des relations très étroites puisqu'ils traduisent les différentes façons dont l'esprit humain peut acquérir un savoir, mais ils doivent être distingués, dans l'ordre de la connaissance, pour ne pas fausser la nature de ce dont ils veulent rendre compte. A chacun de ces modes

---

la troisième éd., p. 7

<sup>152</sup> « Prior est, quod difficulter ea quae sunt juridica, ab hac scientia segregare potuerim. Quanta enim est cognatio Ethicae cum Theologia, & quanta Physicae cum Medicina, tanta, imo dixerim, fere major est politicae cum jurisprudentia. Ubi desinit Ethicus, ibi incipit Theologus ; ubi Physicus, ibi Medicus, & ubi Politicus, ibi Jurisconsultus », PMD, Préface à la première édition, p. 4. Althusius propose, dans *Civilis conversationis libri duo*, p. 9 et svtes, une autre façon de comprendre la pluridimensionnalité d'approche du réel, relativement à différents « vertus », aptitudes, de l'esprit humain : « ...*Facultates et artes... in quibus virtutes suos habent sedes et ex quibus earum plena et vera cognitio haurienda...* », que l'on retrouve au nombre de six, mais la logique comme science du raisonnement juste remplace la médecine qui fait le pendant de la physique dans PMD : « ... *virtutes, quaecunque his ad pie vivendum ab hoc fine dependent, ad Theologiam referuntur : quae ad commode degendum & humanam societatem colendam, ad Politicam : quae ad jus in humana societate colendum, ad Jurisprudentiam : quae ad naturales rie proprietates & affectiones cognoscendas spectrant, ad Physicam : quae ad rationem bene disserendi, ad Logicam. Qodcunque enim praeceptum ad summum artis, alicujus bonum & finem directo tendit, & reciproque cum forma & fine artis congruit, hoc eidem etiam homogeneum & essentielle constituendum est, ut Logici docent* », cité par C. Friedrich dans son Introduction, in PMD, lxiv.



d'appréhension du réel correspond une finalité particulière. L'éthique a pour vertu caractéristique la sagesse, la théologie la pitié, la jurisprudence la justice...

Relativement à ces considérations, l'ordre du savoir ne doit pas confondre la vertu propre à une faculté avec celle d'une autre. Et c'est la principale critique faite par Althusius à Bodin, présente dans cette préface, que d'avoir confondu deux domaines de connaissance très proches l'un de l'autre, et pourtant irréductibles l'un à l'autre : la politique et la jurisprudence. Les deux ont en effet affaire au même objet, mais les conséquences qu'elles tirent de leurs modes propres d'acquisition du savoir ne doivent pas outrepasser leurs compétences. La politique enseigne ce qu'est la majesté suprême ; elle recherche et détermine de qui est essentiel à la constitution d'une République. Le juriste ou jurisconsulte traite du droit qui découle à certains moments des sources de la souveraineté (*capitibus majestatis*), et des contrats entre le peuple et le prince. Les deux abordent et discutent les droits de souveraineté, mais l'un en considérant leur existence - ou conditions de possibilité, peut-on dire aussi -, et l'autre en recherchant le fondement juridique (« *Uterque igitur recte. Ille de facto, hic de jure illius* »)<sup>153</sup>. *L'erreur conceptuelle de Bodin est de passer de la description des lois positives à des règles de droit, puis de chercher à en inférer les principes de la République, jusqu'à l'étude de ses diverses fonctions.* Il opère donc un saut qualitatif entre deux disciplines devant se garder d'empiéter l'une sur l'autre, la politique et la jurisprudence, puisqu'il adopte simultanément l'attitude du politique pour exploiter sur un plan juridique ses analyses, et revient ensuite sur le plan politique de la République, opérant ainsi la validation juridique, donc de droit, d'observations destinées à être exploitées et décrites comme des faits. En éludant l'étude des faits politiques pour eux-mêmes, dans ce qu'ils ont de proprement politiques, il valide par le droit ce qui ne saurait être sans analyses qu'un artéfact de la politique, puisque sa dimension réelle n'est pas clarifiée<sup>154</sup>. *La distinction engagée par Althusius est donc celle entre l'analyse, à partir des faits, de ce qui est nécessaire pour parvenir à constituer et conserver une République saine et dynamique - ce qui regarde la science politique -, et l'étude du droit jugé utile nécessaire à la préservation de la vie sociale - qui regarde la jurisprudence-. Sans cette distinction, le passage du fait au droit reste poreux, et les analyses de ces deux sciences falsifiées<sup>155</sup>.*

---

<sup>153</sup> « *Politicus enim recte quid & quae sint capita majestatis docet, atque quid ad Rempubicam constituendam essentialia sit, inquirat & judicat. Jurisconsultus vero quondam ex hisce majestatis capitibus initoque contractu inter populum & principem jus oriatur, accurate disserit. Uterque igitur recte. Ille de facto, hic de jure illius.* », PMD, p. 5

<sup>154</sup> « *Quot juridicas quaestiones ex media jurisprudencia desumptas inveneris apud Bodinum et Gregorium in politicis ?* », PMD, Préface à la première édition, p. 4

<sup>155</sup> « *Quod si vero politicus de jure & merito istorum factorum quae ad vitam sociale necessaria, essentialia & homogenea judicantur, disseruerit, egressus est artis suae manifestos cancellos. Quod si Jurisconsultus praecepta*

*IAI/La vie symbiotique ou sociabilité comme objet primordial de la politique :*

Dès les premières lignes de son ouvrage, Althusius nous donne les clés de compréhension du projet très ambitieux et novateur qu'il entend mener à bien dans son ouvrage. Il commence par préciser l'objet exact de la théorie politique, en faisant un choix significatif à partir d'une distinction faite par Plutarque entre trois sens du terme 'politique'. La politique peut en effet faire référence à la communication de droit (*communicationem juris*) qui forme le citoyen dans la République. Elle peut aussi indiquer la *ratio* - ou les conditions requises - pour l'administration et l'institution de la République. Mais suivant Aristote, qu'Althusius reprend dans ce choix sémantique et conceptuel, la politique renvoie à l'ordre et à la constitution d'un corps politique grâce auquel toutes les actions des citoyens sont dirigées<sup>156</sup>. Même s'il n'utilise pas la distinction faite par Aristote entre la et le politique, il est clair que c'est du politique dont il va faire l'étude dans son ouvrage, puisque qu'il prend pour objet d'analyse ce qui permet aux hommes de vivre ensemble de façon organisée. Le statut de citoyen - la communication du droit politique - d'une part, l'administration et la régulation des institutions d'autre part, sont secondes ou consécutives au fait pour l'homme d'exister politiquement avec ses semblables. La politique traduit donc le fait que les hommes parviennent à organiser leur vie commune en ayant recours à des formes d'union organisée particulières, et ce sont les conditions de possibilité de l'organisation collective globale qui seront décrites par Althusius.

D'où l'évidence avec laquelle il commence, en première ligne de son ouvrage, par définir la politique :

*« Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, coledam et conservandam consociandi. Unde συμβιωτική vocatur.*

*Proposita igitur Politicæ ad communicationem mutuam eorum, quæ ad vitæ socialis usum et consortium sunt utilia et necessaria, se obligant.*

*Hominis politici symbiotici finis est sancta, justa, commoda et felix symbiosis, et vita nulla re necessaria vel utili indigens. »<sup>157</sup>*

La visée de la politique est la sociabilité. Cette dernière n'est pas une science mais un art, ce qui signale l'absence de règles fixes et objectives pour parvenir à la développer. Le savoir politique ne se cantonne pas à l'étude des corps strictement politiques

---

*politica tradiderit, quomodo nimirum consociatio sit constituenda & constituta conservanda, quæ Respublica felicior, quæ illius forma constantior, & minus periculis & mutationibus obnoxia, & alia ejusmodi, a professione sua aliena tradidit. »*, Ibid., p. 5

<sup>156</sup> « Denique ordinem & constitutionem civitatis, ad quam omnes civium actiones diriguntur, notat. », PMD, I, 5, p. 16

<sup>157</sup> PMD, I, 1, 2, 3, p. 15.

(gouvernementaux), puisque son objet d'étude balaie tous les organismes sociaux sollicités pour constituer une vie collective. Il doit être attentif à l'art par lequel la sociabilité se concrétise entre les hommes. **La politique cherche donc à appréhender la sociabilité - « *ars homines ad vitam socialem* » - , parce qu'elle a pour fin « d'établir, de cultiver et de conserver entre les hommes le lien organique de la vie sociale. Si bien qu'on l'appelle **Symbiotique** ».** Elle doit donc prendre pour objet tout ce qui manifeste la solidarité organique de la vie sociale, et parvenir à qualifier les différents membres de la *consociatio symbiotica* en fonction de leur place dans cet agencement organique.

L'existence collective est d'emblée envisagée par Althusius sous l'angle de la solidarité organique, puisque la 'symbiose' dont doit rendre compte et que doit rendre possible la politique désigne étymologiquement la 'vie commune', le '*sym-bios*', le vivre ensemble. A l'origine d'un travail d'analyse politique, Althusius commence donc par préciser son objet d'étude : *la consociatio symbiotica, qui désigne pragmatiquement la République*, mais dont la forme d'expression nouvelle indique qu'Althusius veut signaler un point de départ pour sa réflexion différent de celui pris par ses contemporains. Il n'entend pas partir d'un fait dont la supposée évidence cache la dimension problématique, et *cherche, d'emblée, à situer la différence de son approche, en parlant de ce que l'on peut traduire par 'communauté symbiotique'*. La 'symbiotique', synonyme ici de politique, renvoie à l'idée d'une union organique. Vivre en symbiose indique une forme d'union consubstantielle quasi-fusionnelle, constituée de parties intrinsèquement dépendantes. Partir d'un angle d'approche si original pour traduire la vie collective revient dès l'abord à signaler que la vie politique commence là où réside une communauté unie quasi-organiquement<sup>158</sup>.

Mais il ne s'agit pas pour autant de confondre l'unité d'une communauté avec ses conditions de possibilité ; c'est l'union manifestée par la communauté qui intéresse Althusius. Si son vocabulaire regorge de métaphores organiques, et si, comme nous le reprendrons plus loin, la vie commune est pour lui une donnée anthropologique naturelle, les hommes ne sont pas subsumés par un principe transcendant qui les comprendrait inclusivement ; *l'unité de la collectivité se réalisera par la communicatio, ou mise en commun des fonctions, des biens et du droit, qui intéresse le champ politique parce qu'elle ne va pas de soi*. C'est en

---

<sup>158</sup> Cette terminologie qu'il introduit, mais qui ne fera pas fortune, avait aussi pour but de signaler les points et éléments cruciaux d'une réflexion politique. En inventant un vocabulaire plus expressif, il voulait pointer d'emblée l'essence de ce dont il parlait. 'République' devient ainsi 'corps symbiotique universel', parce qu'un ensemble d'hommes vivant sous une structure politique organisée ne devrait pas être autrement compris que comme l'unité quasi-biologique constituée par une pluralité humaine s'inscrivant d'emblée dans un esprit collégial. Il en sera de même pour tous les termes qu'il utilisera au fil de son analyse, qui cherchent à chaque fois à pointer la présence d'un principe de cohésion intégrateur.

conséquence l'union des individus, leurs diverses formes d'association, qui engendre la *consociatio universalis*. Les membres de la *consociatio symbiotica*, que nous traduirons par communauté symbiotique pour conserver l'esprit d'Althusius, sont des 'symbiotes' ou *convives*, terme absent dans la première édition de PMD, mais dont il fera un usage très fréquent lorsqu'il reprendra son texte, en particulier dans la troisième édition sur laquelle nous travaillons. Cet élargissement de l'approche politique à toute forme d'existence où les individus peuvent être *convives* montre que la distinction aristotélicienne entre ce qui relève de l'*oikos*, du foyer, et le champ proprement politique, n'est pas conservée par Althusius. Son objet sera plus large, puisqu'il souhaite mettre l'accent sur les différentes formes d'association que les hommes peuvent générer. Toutes les strates associatives, du mariage fondant la famille au contrat reliant les membres de la république à la sphère gouvernementale, relèvent d'une dynamique commune, dont Althusius projette de mettre en lumière la logique essentielle. Ce qui permet d'identifier les éléments essentiels de la communauté symbiotique est tout ce qui collabore à l'établissement d'une vie plus large et plus humaine<sup>159</sup>. Chaque individu membre de la communauté est donc un symbiote, dans la mesure où il participe, par divers modes associatifs avec ses semblables, à l'établissement d'une vie commune agréable pour la vie du corps et de l'esprit. Tous les membres de la communauté collaborent et sont donc partenaires dans la constitution de leur vie collective.

*1A2/ La communicatio, condition de possibilité de la sociabilité :*

L'origine de la vie symbiotique dont la politique va faire l'étude procède d'une aptitude humaine qui sera à la base de toute relation sociétale, de toute union : ***la communicatio, soit l'acte de mettre en commun et de gérer en commun l'objet partagé***. Ce ressort crucial et incontournable de toute vie commune organisée rend compte du fait que les hommes ne vivent pas ensemble sur le seul mode réactif, par la négative - parce qu'ils ne seraient pas assez forts seuls, ou parce qu'ils ne pourraient pas satisfaire seuls tous leurs besoins, par exemple -, mais parce qu'ils ne peuvent réaliser leurs natures particulières que dans le commerce avec leurs semblables. Ce n'est que dans la relation à d'autres hommes qu'ils acquièrent de la densité, parce qu'elle fait venir à l'être à la fois des potentialités individuelles et un champ relationnel qui prend de la consistance en intégrant ces individualités. Et si la finalité de la vie politique est aussi pour Althusius de parvenir, entre autres, à suppléer les insuffisances naturelles de chaque individu, c'est parce que les individus

<sup>159</sup> « *Symbiotici igitur hic sunt συμβοηθοι , qui vinculo pacti conjuncti & consociati communicant de suis, quae ad animi & corporis vitam commode degendam expediunt, & vicissim κοινωνητοι, communionis sunt participes* », PMD, I, 6, p. 16

parviennent, grâce à l'exploitation de la vie associative, à actualiser leurs vertus propres. L'union des individus par l'aptitude à la *communicatio* engendre la vie commune organisée, qui peut alors se concevoir comme un domaine de réalité à part entière. Les autres ne sont donc pas de simples moyens pour aider l'individu à pallier ses insuffisances, mais la condition de possibilité de l'émergence des capacités individuelles et de l'espace social.<sup>160</sup>

C'est grâce à la mise à disposition du bien commun des fonctions particulières que se constitue la vie socio-politique, engendrée donc lorsque cet espace commun parvient à être justement gouverné, géré et administré. Par l'emploi de ce qui devient avec lui un concept politique - la *communicatio* - pour décrire la condition de possibilité de toute vie relationnelle construite, Althusius met au cœur de l'analyse politique toute manifestation de zones de partage, dont le théoricien doit préciser les différentes natures pour les resituer dans l'ensemble de la République. L'objet proprement politique devient « en conséquence la *consociatio*, par un pacte expresse ou tacite, par laquelle les symbiotes insufflent entre eux une communication mutuelle des choses qui sont utiles et nécessaires à la vie sociale commune et usuelle ».

Il n'y a, en conséquence, de vie commune organisée que parce que les hommes ne se réduisent pas à des atomes devant trouver les modes de liaison les rattachant aux autres. L'entité humaine n'est pas la raison de la vie politique ; c'est parce que les hommes engendrent, par leur mouvement d'existence, un champ relationnel avec leurs semblables qu'il va être possible de décrire un lieu du politique. Par ce déplacement du regard, de l'individu vers les zones de partage qui se nouent autour de lui, Althusius décentre l'objet de l'analyse politique, puisque ce qui devient central à l'étude des conditions de possibilité de la vie collective organisée sera le positionnement axiologique de toutes les formes de communauté les unes par rapport aux autres, en fonction de leur nature particulière. L'objet d'une analyse politique consiste à dépister le type de lien organique qui unit les différents éléments d'un groupe social, qui traduit le lien symbiotique sollicité pour développer la vie collective.

La *communicatio* peut être placée, par Althusius, à l'origine de la sociabilité, et constituer l'objet privilégié de l'analyse politique, parce les hommes n'ont pas réellement de densité s'ils n'entrent pas en relation avec leurs semblables. Althusius choisit, comme

---

<sup>160</sup> Il n'est ici pas anodin qu'Althusius renvoie à la Première Epître aux Corinthiens pour expliquer la nécessité de la vie plurielle : il y est dit que chaque homme a reçu un don propre et particulier, qu'Althusius va traduire en parlant d'opérations ou de fonctions différentes ; et seule la complémentarité de ces fonctions permet de comprendre pourquoi les hommes ont besoin les uns des autres. Le bien commun est assuré lorsque cette complémentarité des fonctions particulières parvient à prendre forme, à s'organiser.

Aristote, de déplacer l'axe de valorisation des savoirs : la vie spirituelle vouée au développement de la sagesse est d'une valeur certaine, mais elle n'explicite en rien la part d'humanité contenue en chaque homme. Si la vie politique permet à l'homme d'actualiser pour Aristote la *phronésis*, vertu mêlant à la fois une forme de savoir théorique et une intelligence pratique adaptée à la contingence des événements, elle est, pour Althusius, l'expérience de la complémentarité des talents particuliers. La vie solitaire n'est, à ses yeux, utile ni pour soi, ni pour les autres. Les misanthropes ou les ermites dont le cœur ou la maison n'est fixé(e) nulle part ne peuvent appartenir à l'humanité, puisqu'ils sont incapables de trouver leur place dans la société des hommes. Comme l'être humain n'est pas une copie de l'original « homme », mais une expression particulière du genre humain, il manifeste seulement certains attributs ou certaines qualités de cette catégorie, ce qui explique pourquoi les individus sont si différents. *Et c'est grâce à leurs complémentarités qu'ils parviennent à réaliser la dimension humaine, puisque dans le commerce avec leurs semblables ils ont à faire avec ce qu'ils n'ont pas forcément, et ils forment alors une communauté plus complète, plus riche. Les hommes ont besoin les uns des autres et leur être essentiel est la communicatio, parce que leurs réalités particulières se complètent réciproquement ; Dieu n'a en effet pas tout donné à un seul, mais certaines choses à l'un et certaines aux autres, « ut ego tuis, tu meis indigeres »*<sup>161</sup>. Pour reformer la quasi-complétude de l'humanité, les hommes doivent donc partager leurs aptitudes particulières ; et c'est en cela que le fondement de la vie collective est, pour Althusius, la *communicatio*, puisque seule la vie sociale et politique permet l'émergence de cette mise à disposition des aptitudes particulières pour l'intérêt commun. Ce sera par le rassemblement des complémentarités sous la forme associative - communautaire et non contractualiste - que les hommes parviendront à développer une existence plus humaine, sur le plan simplement quantitatif à ce niveau d'une augmentation numérique des aptitudes anthropologiques pour accomplir telle ou telle fonction.

### 1A3/ Le développement de la vie juste comme sens ultime du droit souverain :

D'où il ressort que si la politique doit être attentive à tout ce qui génère et stimule l'aptitude à la *communicatio* entre les membres de la République, la finalité de ce savoir sera

<sup>161</sup> « *Ob quam causam etiam Deus opt. max. sua varie distribuit inter homines. Non enim uni contulit omnia, sed allis alia, ut ego tuis, tu meis indigeres, ita ut quasi necessitas communicandorum necessariorum & utilium hinc nata sit, quae communicatio non nisi in politica vita sociali fieri poterat.* », PMD, I, 26, p. 18. S'ensuit l'observation que si tous les hommes étaient déjà quasi autarciques par nature, ou appréhendés comme tels, il serait impossible de comprendre ce que pourrait être une société, et bien plus profondément quelle pourrait être l'humanité. Elle n'est qu'un mot vide si concrètement les individus se pensent en dehors de la complémentarité que chacun apporte aux autres pendant leur existence, car « *Usu igitur & ministerio aliorum omnes indigent, & nemo sibi soli vivit.* », Ibid.

d'emblée envisagée par Althusius comme optimale. Le fait politique n'est pas simplement la résultante d'une bonne constitution des pouvoirs gouvernementaux, mais bien plus fondamentalement d'une intelligence pratique de la combinaison des différentes fonctions anthropologiques nécessaires au développement de la collectivité. C'est dans la mesure où les *convives*, les citoyens, parviennent à actualiser les vertus requises pour pouvoir partager et gérer en commun les qualités dont ils sont détenteurs qu'ils pourront engendrer une forme politico-sociale à visée autarcique. Et cette finalité du politique est très claire pour Althusius. Il ne semble en effet pas faire de doute que la fin de la vie politique des hommes organisés symbiotiquement est « **la vie (*symbiosis*) sainte, juste, commode et heureuse, et de ne manquer d'aucune chose nécessaire ou utile à la vie** ».

Le politique n'est donc pas ce par quoi les hommes parviennent au bonheur, mais ce qui permet la vie juste, heureuse et autarcique. L'autarcie joue un rôle déterminant dans les analyses d'Althusius, parce que chaque symbiose, chaque communauté se développe autour de l'exploitation des capacités à satisfaire ses besoins dans le partage. Chaque forme communautaire peut parvenir, à son niveau, à produire ce dont elle a besoin pour survivre, mais plus encore pour vivre, puisque c'est le commode qui peut aussi être attendu. Puisque chaque communauté complète ses insuffisances en participant à une communauté de niveau supérieur, la *consociatio universalis* sera la forme achevée de la vie autarcique, le niveau symbolisant la capacité à répondre à toutes les attentes humaines, ce qui assure aux hommes une indépendance totale, tant en ce qui regarde les biens matériels qu'intellectuels.

Mais il apparaît d'emblée, dans cette définition génétique de la finalité politique, que la satisfaction des besoins du corps et de l'âme sont placés comme en seconde position par rapport à la vie sainte et juste. Il est de fait impossible de ne pas remarquer, lorsque l'on avance dans la lecture de PMD, que la religion occupe une place centrale dans les analyses d'Althusius. Dans l'introduction de l'édition latine de PMD qu'il consacre à une explicitation de la pensée d'Althusius, Carl Friedrich pointe l'impact que le calvinisme a eu sur la formation des thèses développées par Althusius dans son travail politique. Il ne fait pour lui pas de doute qu'« Althusius est le théoricien politique du calvinisme *par excellence* »<sup>162</sup>. Comme Weber le démontre dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, la foi peut être abordée du point de vue de ses conséquences sociologiques, et non simplement sur un plan psychologique. Et si le protestantisme a pu produire une inflexion sociale particulière, c'est dans la mesure où la césure entre les œuvres humaines et le salut a généré une attitude anthropologique particulière, celle de chercher par la vie active le signe de l'élection réservée

---

<sup>162</sup> PMD, XVii

à certains seulement. La prédestination n'est pas une prédétermination, puisque les individus peuvent faire l'expérience de la « confirmation » (*Bewährung*) de leur élection en trouvant des signes dans le monde. D'où la valorisation de l'activité temporelle, grâce à laquelle l'individu peut faire l'expérience de sa *Berufung*, de sa vocation, dans le développement de son activité professionnelle. Ce qui permet à Weber d'établir un lien entre l'activité pratique et le contenu de la foi, en désignant '*das Beruf*' comme « une fonction exercée toute la vie, un domaine de travail délimité ».

Cette intériorisation de la foi, qui pousse les individus à trouver dans la réalisation terrestre l'indice de leur salut, va avoir une incidence majeure sur le plan politique pour Althusius. En effet, alors que, dans l'orthodoxie médiévale, c'est l'Eglise qui a pour tâche de redresser les violations de la justice induites inévitablement par les relations de pouvoir, l'orthodoxie calviniste donne cette finalité à la conscience intime des membres des corps séculiers institués à cet effet. *Il n'existe donc pas de pouvoir ecclésiastique légitime pour restaurer la justice entre les hommes ; c'est, à l'inverse, par la constitution de corps politiques spécifiquement institués pour veiller à la préservation de la paix, de la tranquillité et de la concorde entre les citoyens, que la justice peut régner entre les individus.* Mais alors que le « *Soli Deo Gloria* » de Calvin le conduisait à l'institution d'une théocratie, la pensée d'Althusius ne peut être interprétée selon cette direction. Si ce dernier relie intimement les fonctions sociales et politiques et leurs significations religieuses, il n'en reste pas moins que les considérations religieuses restent subordonnées aux considérations gouvernementales. C'est la dernière strate intégratrice, le *jus regni*, qui est chargé de trancher les différends entre les corps sociaux ; comme le souligne C. Friedrich, il « note explicitement que les autorités séculières ont une supervision suprême »<sup>163</sup>.

La Bible sert de guide, mais les autorités religieuses sont subordonnées au bras séculier. Elle indique les droits à préserver pour parvenir à engendrer une vie juste et féconde ; le pouvoir politique en dérivera des lois dont la fonction sera de réguler les interactions entre individus :

« D'autres lois sont prescrites pour les habitants de la République, non seulement individuellement, mais aussi universellement. Elles sont adaptées aux circonstances variées de lieu, de temps, de choses et de personnes. (...) par elles, les lois du Décalogue sont explicitées, et on parvient à une justice appropriée à la République (...) ».<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> PMD, lxxxix

<sup>164</sup> PMD, X, 8, p. 96



C'est à la vie de justice que doit nous conduire le droit séculier de souveraineté, « organisée en symbiose universelle, telle qu'elle est délivrée par la seconde table du Décalogue ». <sup>165</sup> La visée téléologique de cette utilisation du cadre des droits souverains se manifeste lorsqu'Althusius précise, comme ici, que les lois civiles ne sauraient aller contre l'équité morale, parce que du Décalogue seul peut sortir la voie qui conduira les hommes vers la vie juste permettant de vivre de façon féconde avec leurs semblables. En accordant les lois aux prescriptions divines, on ne peut que conduire le développement associatif des hommes vers l'incarnation d'une union de justice et de paix.

Althusius va donc prêter attention à ce qui engendre entre les individus la dimension du partage, de la mise en commun. Il remarque que la condition de possibilité de toutes les communautés est le règne du sentiment de justice, un état esprit qui dispose à donner à chaque homme selon son dû. Cette disposition de l'esprit en chaque homme n'est ni naturelle, ni de l'ordre du choix rationnel. Elle est la conséquence d'une charité mutuelle qui permet l'établissement d'un état de concorde et de tranquillité. Althusius reprend ici l'observation d'Aristote selon laquelle c'est la concorde entre les citoyens que doivent viser les législateurs, parce que cette réception impersonnelle de l'autre - à l'inverse de l'amitié - permet à chacun de trouver sa place dans la vie collective sans que la contrainte ait à intervenir. La concorde ouvre la possibilité de satisfaire les nécessités de la vie commune sans devoir user de violence pour les accomplir. Dans cet état d'esprit, les hommes obéissent sans générer d'animosité ou de ressentiment.

C'est aussi à cette nature du corps sociétal que l'on doit, pour Althusius, la réussite de la finalité politique. Un chapitre entier est en effet consacré à l'étude de ce que permet de conserver la concorde, intitulé *De studio concordiae conservandae* <sup>166</sup>. Il y est montré que les hommes ne sont pas naturellement ouverts les uns aux autres, mais qu'ils ne sont pas non plus justes parce qu'ils le décident rationnellement. Ils le deviennent en conséquence d'une protection de leur aptitude à se lier les uns avec les autres, qui engendrera leur capacité à subordonner des considérations individuelles à la sécurité du groupe. Nous reviendrons plus en détail sur cette compréhension de l'être en commun. Ce qu'il importe ici de souligner est que la vie juste est conditionnée par la reconnaissance d'une loi supérieure à la volonté de l'individu, dont les lois du pouvoir séculier doivent se servir comme d'un guide ; mais une

---

<sup>165</sup> PMD, p. 79

<sup>166</sup> « *Concordia & tranquillitas inter subditos, est eorundem mutua inter se & cum suo magistratu consensio, pax & benevolentia, sine simultatibus & odiis mutuis ad status publici conservationem. (...) Haec summe in Republ. est necessaria. Nihil enim melius Reip. quam unio ; nihil perniciosius, quam divisio. (...) Ideo recte concordia Reip. munimentum dicitur inexpugnabile (...).* », PMD, XXXI, 1, 2, p. 291

telle actualisation de la justice est, elle-même, conditionnée par sa réception par l'individu, qui ne peut s'opérer que s'il est protégé dans son humanité.

Par la logique argumentative utilisée ici pour poser des droits souverains inaliénables à la base de toute vie collective - entendons qui sont la condition de possibilité d'un commerce sain et actif entre les hommes, pouvant les conduire à faire advenir un cadre juste d'existence collective -, on arrive un peu mieux à saisir la nature de la souveraineté, ce souffle vital qui permet aux relations sociales de se constituer, de se cultiver et de se conserver pour structurer dynamiquement la communauté universelle. Ce sont ces droits suprêmes<sup>167</sup> qui vont permettre aux relations socio-politiques de s'instaurer ; et de ces trois domaines, anthropologique, social et politique, va pouvoir émerger une possible organisation de la diversité humaine. Le premier en est la condition de possibilité, le second l'instrument, et le troisième la visée téléologique.

Althusius commence donc par préciser à quelles conditions une vie collective peut être envisageable, en signalant que ce qui est souverain, ou suprême, ce n'est pas ce qui gouverne effectivement, mais ce qui génère une relation sociale, coopérative. Il ouvre donc la sphère de pertinence du concept de souveraineté en voyant d'autres aspects que le seul usage politique, et en particulier la protection de la liberté d'entreprendre de tous les membres présents dans une République. En soulignant, d'autre part, que la raison d'être ou le cadre de pertinence de la référence à des « droits souverains » réside dans la genèse d'une intersubjectivité féconde, il signale d'emblée que le premier degré de présence du politique se dévoile dans l'échange, dans la relation, excluant du cadre politique la logique individualiste. Etant donné ce fait primordial et essentiel, Il est légitime de donner à 'souverain' le sens premier de 'ce que je dois à l'Autre pour pouvoir moi-même exister'. Mais bien plus, en remarquant que ces droits souverains ont pour fonction de protéger et de permettre le principe de toute vie collective, on comprend que ce qui importe avant tout aux yeux d'Althusius est de préserver et d'entretenir entre les hommes un lien qui va, par après, justifier leur acceptation d'entrer dans des relations de subordination à d'autres groupes, de respect du commandement, structurant postérieurement la relation de souveraineté politique. Cependant, la base et la condition de possibilité de cette soumission à un pouvoir plus englobant et d'une nature autre seront le respect de ces droits souverains considérés comme fondamentaux.

Si Althusius part, comme Bodin, du constat qu'il n'y aurait pas de République sans souveraineté, c'est, à l'inverse de lui, en la positionnant à l'intérieur de la dynamique associative. Il pose, d'emblée, des zones de droit inviolables pour qu'un esprit collectif puisse

---

<sup>167</sup> Nous reviendrons sur le sens de cette expression juste après, en 1B1

se développer, avec comme corollaire des devoirs que chaque homme doit à ses semblables. Ce qui émerge après coup, au fil de la réflexion bodinienne, comme des bornes, normalement, au pouvoir souverain, commence, à l'inverse, pour Althusius, par fournir la condition de possibilité d'une vie collective féconde, donc la souveraineté au sens de la raison d'être essentielle de toute vie politique. Nous avons constaté que Bodin pouvait certes reconnaître des bornes à l'exercice du pouvoir souverain, mais qu'elles n'étaient pas sanctionnables par la loi puisque le Souverain possédait l'intégralité des droits politiques. Althusius prend une attitude bien différente en soulignant le respect qui doit être fait à chacun des membres du tout, dont aucune logique inclusive ou transcendante ne justifiera que l'on passe outre. En en faisant la condition du dynamisme du tout et en le posant comme souverain, Althusius accorde au respect de la personne dans sa relation sociale une place essentielle et primordiale dans l'organisation politique future qu'il va proposer.

Les droits souverains sont donc compris comme le principe vital d'une vie collective construite par les hommes, par lesquels ils parviendront à générer des relations justes. Pour le dire autrement, Althusius cadre d'emblée sa pensée en inversant la logique bodinienne, puisque la condition de la République repose sur les droits de souveraineté, qui en sont l'âme, et qui de ce fait ne sauraient être détenus par un seul, mais par l'ensemble du corps. Pour expliquer comment ce retournement de considération peut être à l'origine d'une existence structurée, Althusius doit cependant revenir plus précisément sur le ressort de la dynamique intersubjective, pour nous montrer en quoi il permet une organisation cohérente de chacun des groupes de l'ensemble, et de tous en rapport à la forme globale de la République. Et ici, il met en avant un principe basique de la vie en collectivité qui, bien explicité, lui fournit la clé de toute sa pensée d'une démocratie corporative : l'aptitude anthropologique à la *communicatio*, soit l'acte de mettre en commun et de gérer collectivement cet ou ces objets partagés.

#### 1B/ La portée épistémique de la *communicatio* :

Les droits de souveraineté résident dans le peuple organisé. S'ils peuvent avoir cette origine, c'est dans la mesure où les commandements divins indiquent que « l'homme remet et communique des choses, des services, des conseils et des droits à son voisin symbiotique, et se décharge sur lui de tout ce qui peut être remis pour alléger ses besoins et vivre commodément »<sup>168</sup>. La première source de l'existence collective est donc le partage. Il faut mettre en commun ce que l'on peut apporter au tout pour que les autres complètent nos

---

<sup>168</sup> PMD, XXI, 24, p. 191

insuffisances naturelles. C'est ici la *communicatio* qui génère la vie collective. Mais, en bon ramusien, Althusius ne se contentera pas de la définition cicéronienne de la République, comme « rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêt ». Il va préciser ce que peut être cette communauté d'intérêt. Et il le fait en commençant par distinguer trois types d'objets mis en commun : on peut communiquer des biens (*communicatio rerum*), des fonctions (les tâches que l'on est capable de remplir dans le groupe, la *communicatio operarum*), et du droit (*communicatio juris*).

Les associations vont se distinguer en fonction de la nature de ces trois formes de communication. Ce sont les biens partagés qui les distinguent entre elles, engendrant le besoin de certaines fonctions ; et leur finalité leur assurera la base juridique nécessaire à leur développement. Toutes posséderont une certaine portion de droits souverains ; mais aucune n'égalera la compétence de la *consociatio universalis*, incarnée par le *jus regni*. Cet angle d'approche de la collectivité par la nature des objets partagés permet à Althusius de distinguer des entités territoriales et salariales, et de reconnaître à toutes les professions la capacité à être reconnues comme utiles au bien commun - il est très rare de reconnaître les paysans comme classe essentielle à la dynamique globale, ou de donner un statut aux artisans ou aux petits métiers, comme les coiffeurs -. Dans la mesure où le développement de la vie active est valorisé, chacune des activités réalisable pour le bien-être de la communauté doit être considérée. Mais l'optique de la *communicatio* permet aussi à Althusius de porter attention à ses conditions de possibilité. Loin de considérer la vie commune comme naturelle et évidente, il souligne que la capacité à commercer avec ses semblables est déjà, chez l'homme, la résultante d'une protection de son intégrité physique et morale. Les hommes ne sont pas naturellement sociaux, mais le deviennent si l'on en génère la condition de possibilité. Et celle-ci fixe d'emblée un domaine de droits inviolables à préserver, comme base de toute vie sociale. Commençons par revenir sur ce point.

*IBI/ Le souci premier du respect des conditions de sociabilité pour chaque homme :*

Lorsqu'il commence à sérier les sources de vitalité de l'association universelle, Althusius précise d'emblée que la vie commune organisée dépend en premier lieu de la prise en compte du « droit séculier de souveraineté (*jus majestatis*) » qui appartient à chaque forme d'association. Mais ce droit n'a de sens que si les associations peuvent se développer, et parmi les conditions de possibilité de ces mouvements associatifs, il y a, avant tout, la nécessité de

prendre en compte des minima dûs à chaque homme, le souci de ce qui peut permettre à chaque individu d'être un membre actif du corps symbiotique<sup>169</sup>. Le premier réquisit à la vie commune nourrie par la *communicatio* est la protection de la vie naturelle de chacun. Celle-ci a deux dimensions, puisqu'elle comprend « *la préservation de son corps propre et la liberté*, auxquels s'opposent l'épouvante, le meurtre, le dommage, la lésion, les coups et la compulsion, la servitude, l'enchaînement, la coercition »<sup>170</sup>. **Il est donc essentiel à toute vie sociétale d'assurer à l'individu sa protection contre toute forme d'aliénation physique et de dégradation morale. Aucun être humain ne peut devenir l'objet d'un autre, ni être humilié dans sa dignité.** La première condition de la vitalité du tout, est le respect de l'intégrité humaine, sur les deux plans physique et psychique qui caractérisent l'humanité.

Ce premier point mis en exergue comme devoir incontournable perturbe le cadre original d'utilisation de la référence à la souveraineté, puisque l'on se trouve ici en présence, sous l'appellation de 'souverain', non d'un principe opératoire politique, mais d'une considération anthropologique, qui impose et oblige comme le commandement souverain dans le cadre politique, puisqu'elle est aussi quelque chose que l'on doit absolument respecter, à laquelle on ne peut déroger. Il est d'autant plus remarquable qu'Althusius ne l'infléchit pas vers une réflexion sur ce qui permet à l'individu d'être souverain de lui-même, donc sur les conditions d'une maîtrise souveraine de soi, mais qu'il utilise ce droit souverain (*jus majestatis*) sur le seul plan des conditions de possibilité de la vie commune dynamique et saine. Ce premier droit inviolable n'est donc pas consécutif à un travail sur soi, il ne dénote pas non plus une qualité particulière du commandement politique, mais pose, à l'inverse, une borne au pouvoir, en plus d'en fournir deux des raisons d'être en indiquant deux sphères à protéger. Si la sociabilité est conditionnée par la liberté de mouvement et d'esprit, par l'absence de violences physiques, morales et psychologiques, c'est à la protection de ce droit que doit s'attacher le détenteur du *jus regni*<sup>171</sup>.

L'utilisation de la référence à la souveraineté envahit donc une autre sphère de réalité que le champ strictement politique, puisqu'elle désigne ici un domaine dont la nature ne doit

---

<sup>169</sup> Althusius n'entre cependant pas dans le cadre anthropologique individualiste, puisque ces premiers droits, reconnus à chaque homme, sont abordés, non comme des droits individuels, absolus et inviolables, mais comme devant servir de base à la sociabilité ; c'est dans la mesure où l'individu ne peut vivre avec ses semblables que si on lui en assure la possibilité qu'il faut reconnaître à chacun les mêmes droits. Ces droits ne sont donc pas des droits subjectifs, mais la base de la sociabilité.

<sup>170</sup> PMD, X, 6, p. 95

<sup>171</sup> Ce n'est pas un hasard si Althusius expose les droits particuliers et généraux de la communauté symbiotique après le chapitre sur la présentation de ce qu'est le Magistrat suprême (IX, 12 : « *Jus regni quid.* »), donc après avoir défini la nature du pouvoir de commander. S'ensuit alors en effet (X : « *De lege atque ejus executione* ») une analyse du droit général et des droits particuliers, puis des compétences requises pour exécuter et faire respecter ces droits, fonction exécutive essentiellement réservée à l'instance duelle détentrice du *jus regni*.

être violée et qui doit être protégée ; elle sert donc à mettre en lumière des secteurs inviolables de l'existence humaine qui, parce qu'ils sont souverains, ne sauraient supporter d'être dénaturés ou niés. On voit, par là, émerger des conditions à la sociabilité dont il reviendra aux détenteurs du *jus regni* de protéger l'intégrité.

Il faut cependant souligner ici que ce que l'on serait tenté de comprendre comme une intuition, par Althusius, de ce que l'on appellera un siècle plus tard « les droits de l'homme » ne part absolument pas de la même origine et n'a pas la même valeur heuristique que ce que l'on nommera les droits naturels et inviolables de l'homme. L'origine de ce droit suprême à la base de toute vie collective est, pour Althusius, théologique. Il est déduit du Décalogue, dont on retrouve les principes dans les Psaumes et à bien d'autres endroits de la Bible - nous dit Althusius : « *Fac bonum & a malo absterne* »<sup>172</sup>. A partir du moment où, suivant ce commandement, les hommes apprennent à bannir de leur comportement ce qui peut nuire aux autres, et cultivent à l'inverse ce qu'ils aimeraient qu'on leur fasse, il devient évident que la norme de leur comportement devient la préservation de l'humanité en chaque homme sous les deux formes du respect physique et moral<sup>173</sup>. Les droits suprêmes dont parle Althusius ne sont donc pas la conséquence d'une prise en compte de l'essence humaine dans ce qu'elle aurait de plus essentiel et de plus individuel, mais découlent d'une prise en compte de la possibilité d'établir entre les hommes des relations normées par le respect du bien.

En témoignent le respect inconditionné du cinquième et du septième commandements du Décalogue, qui (avec le sixième) interdisent de tuer ou de commettre l'adultère, et commandent de se soucier de sa famille. Les trois devoirs de respect de ses parents, de son conjoint et de son voisin induisent en réciproque ce que l'on pourrait appeler des droits privés, puisqu'ils sont dûs à chaque individu entrant dans ce schéma relationnel. Des devoirs qui incombent à chacun du fait de son existence partagée se déduisent aussi des droits tout aussi inviolables. Mais ces droits suprêmes découlant d'une prise en compte de la nature des relations tissées nécessairement entre les hommes pendant leur existence sont aux antipodes d'une réflexion sur la « nature humaine », puisqu'ils sont justifiables par référence au Décalogue et n'ont de sens qu'au regard d'une sociabilité saine et dynamique. S'ils peuvent être à l'origine des liens qui s'établiront entre les hommes au fil du développement de leurs activités communes, c'est donc d'abord parce qu'ils ne sont pas pensables dans la logique

---

<sup>172</sup> PMD, X, 4, p. 95

<sup>173</sup> « *Atque haec officia proximo praestanda, leges istae praescribent, ut illa facientes honeste vivamus; alios non laedamus, & suum cuique tribuamus ; in summa, ut proximo nostro ea faciamus & praestemus, quae nobis fieri vellemus, & contra.* », PMD, X, 7, p. 96

d'abstraction qui fera rechercher, aux philosophes du Contrat, un originaire en l'homme, permettant de mieux saisir la finalité de la vie politique. Les droits souverains ne découlent pas d'une nature humaine qui imposerait des bornes à certaines formes de contrainte. *Ces droits sont générés par le fait de la présence des autres hommes, et précisent ce qui, dans ce cadre naturel plus intuitif - la vie en présence d'autres humains -, ne saurait être violé parce que cela vicierait d'emblée la possibilité de vivre ensemble. Ce sont donc des droits qui protègent la possibilité même de pouvoir exister dans un commerce continu et indépassable avec d'autres hommes.*

Si tous les droits particuliers sont contenus dans le commandement de faire le bien et de s'abstenir du mal, lorsqu'il précise ce qui s'en déduit concrètement pour chaque individu, Althusius signale, après la préservation du corps et de la liberté, un deuxième droit particulier, qui concerne la position sociale des individus. Il est en effet aussi dû, à chaque homme, que l'on respecte sa réputation, que l'on ne fasse pas de tort à son honneur. *Personne n'a le droit d'humilier la conscience sociale d'un autre homme.* Et ce droit souverain est, de même que le premier, directement issu du Décalogue, plus précisément du neuvième commandement, qui interdit de porter de témoignage mensonger contre son prochain. Quant au troisième droit suprême, il semble encore très proche d'un des droits naturels déclarés inviolables par les déclarations américaine et française, puisqu'il consiste à reconnaître à chacun la propriété et l'usage de chose d'utilité et de plaisir. Il n'est cependant pas, comme les deux premiers et pour la même raison, la conséquence d'un droit naturel inhérent à l'individu, puisqu'il découle, par la négative, du huitième précepte du Décalogue. Il n'affirme pas positivement un droit à la propriété, mais pointe le fait que le vol doit être interdit et puni sous peine de ne pouvoir permettre aux individus de vivre sans la peur de défaillir à leur autonomie. D'où en conséquence la protection, seconde, de la propriété et de l'usage des biens propres, mais sans précision de ce à quoi les individus ont droit, ni dans quelles conditions.

*1B2/ La richesse et la diversité de la vie collective ressortant d'une analyse philosophique de la communicatio :*

Si l'on essaie à présent de saisir les éléments moteurs d'une vie commune organisée, c'est en se rapportant à sa finalité qu'ils apparaîtront. Nous avons vu que la finalité de la politique était de permettre le développement de la vie juste. Elle fixe d'emblée la nécessité de la protection de la dignité humaine, mais elle oblige aussi à partager les droits et les capacités organisationnelles. C'est le droit - ou la loi - symbiotique qui conduit la République

vers la réalisation de sa fin. Althusius considère le droit comme un instrument, non seulement pour réguler les interactions des différents membres de la communauté symbiotique, mais aussi permettre aux différentes formes d'association anthropologique de se développer. Il reconnaît une capacité juridique à chacune de ces dynamiques collectives. Ce qui permet de comprendre la triple vertu du droit commun à la communauté symbiotique : « on appelle loi de l'association et de la symbiose, droit symbiotique, ce qui établit principalement l'autarcie, la juste règle et le bon ordre »<sup>174</sup>. **Le droit a une double fonction : celle proprement politique de gouverner, de diriger la vie sociale, mais aussi celle de donner les moyens juridiques aux membres de la République de satisfaire leurs besoins, dans la mesure de leurs compétences.**

Si le droit peut conduire les membres de la communauté symbiotique vers un état de complétude justement ordonné, c'est parce qu'il s'appuie sur la densité sociale que la République parvient à générer. Il ne s'agit pas pour Althusius, comme le suppose Bodin en parlant d'un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur commun, de présupposer l'existence de ménages et de collèges bien ordonnés, pour les gouverner droitement, mais de veiller à ce que leur existence commune ait un sens intrinsèque. C'est, ici encore, sur Cicéron qu'il s'appuie<sup>175</sup>. Si le droit commun, reconnu par consentement par chaque membre de la République, peut conduire cette dernière vers l'autarcie justement ordonnée, c'est parce que chacune des associations reconnaîtra aux autres la même capacité qui lui est accordée, et qu'elle ne cherchera pas à investir abusivement des secteurs qui ne lui sont pas destinés.

Ce qu'il faut donc cerner pour préciser la dynamique de la vie commune organisée sont les divers niveaux d'intérêts que les hommes peuvent partager, soit toutes les formes d'association par lesquels les hommes satisfont leurs diverses attentes. Car la communauté d'intérêts propre à la communauté universelle n'est que la forme achevée du peuple organisé ; son existence repose sur la dynamique et la vitalité autarcique de toutes les formes associatives qu'elle comprend. Prenant ici une voie analytique plus poussée que celle ouverte par Cicéron pour définir la République, Althusius décline la forme de la communauté d'intérêts à tous les échelons possibles de vie commune. Il distingue, pour ce faire, trois objets partagés par chaque forme d'existence commune : les biens, les fonctions et le droit. La communauté d'intérêts, qui est le commun d'une République pour Cicéron, se précise alors en fonction de ce qui est apporté et redistribué pour et par chaque association, par rapport à la

---

<sup>174</sup> « *Vocatur lex consociationis et symbiosis, jus symbioticum, in autarkeia, eunomia et eutaxia potissimum consistens.* », PMD, I, 10

<sup>175</sup> « *Unde Cicero dixit, populum esse coertum juris consensu et utilitatis communione consociatum.* », PMD, I, 7, p. 16



tâche que chacun peut remplir pour satisfaire les besoins de la communauté, et au regard du droit qui est reconnu par chaque associé<sup>176</sup>. Ainsi compris, « le droit de communion est ce par quoi les symbiotes vivent et sont régis justement en une vie commune établie entre eux par des lois. On parle de loi d'association et de symbiose, de droit symbiotique, consistant en la possibilité de l'autarcie, de l'eunomie et du bon ordre. »<sup>177</sup> Le droit est donc subordonné à une fin qui lui interdit d'être l'apanage d'un seul corps, ou d'un seul principe. Il se répartit tout au long de la chaîne associative de la République.

On peut cependant se demander comment les diverses associations structurant l'association universelle ou République sont capables de fournir la matière nécessaire à ce rôle constitutif. S'il est vrai que le corps de la République se laisse décomposer en une succession d'associations de moins en moins complexes et autarciques, comment peuvent-elles coexister sans générer de mouvements anarchiques, et restées cohérentes à la fin générale de la République ? Une association d'associations peut-elle être autre chose qu'un chaos généralisé ?

Cette remarque problématique oblige à souligner l'intelligence propre à Althusius de la structure des associations. Elle s'éclaire lorsque l'on prête attention à la tradition juridique à laquelle il appartient, et dont il se sert pour mettre au premier plan de sa réflexion cette forme d'existence commune. La communauté de biens, qui est le premier pilier de toute association au sens large - la famille est une association, au même titre que la République -, ne se comprend pas dans la tradition juridique romaine de l'*universitas*<sup>178</sup>. Althusius raisonne dans les catégories du droit germanique, dont la tradition de la *Gesamte Hand* (la main commune) a préparé la *Genossenschaft* ('compagnonnage') qu'il utilise ici essentiellement. R. Saleilles la définit comme « un groupement de compagnons liés entre eux par des rapports de confraternité et de solidarité, rapports qui ne se retrouvent plus dans l'association à but purement idéal du droit moderne »<sup>179</sup>. Les formes associatives sont la résultante d'un regroupement d'individus par la formation raisonnée d'une conscience collective en vue d'un but à atteindre. Mais alors que la *Gesamte Hand* dissout intégralement les volontés individuelles dans la volonté commune, la forme de la *Genossenschaft* conserve chacune des

---

<sup>176</sup> « *Communicatio illa mutua, seu koinopraxia, quam dixi, fit rebus, operis, juribus communibus, quibus indigentia varia & multiplex singulorum & universorum symbiotiorum suppletur, & autarcheia, kai voitheia tou vion & societatis humanae perficitur, seu vita socialis constituitur & conservatur.* », PMD, I, 7, p. 16

<sup>177</sup> PMD, I, 10 : « *Juris communio est, qua symbiotici justis inter se legibus in communi vita vivunt et reguntur. Vocatur lex consociationis et symbiosis, jus symbioticum, in autarkeia, eunomia et eutaxia potissimum consistens.* »

<sup>178</sup> Nous reprendrons l'importance de cette différence conceptuelle pour penser la nature décisionnelle du pouvoir en 2B, p. 181.

<sup>179</sup> R. Saleilles, *De la personnalité juridique*, éd. La Mémoire du Droit, 2003, p. 163.

individualités propres qui donnent l'impulsion à l'ensemble. Par contre, et c'est là la différence majeure d'avec le droit romain repris par le droit moderne, le compagnonnage engendre un sujet de droit ; **l'unité et la pluralité restaient combinées sans se confondre ou s'absorber** :

« (La *Genossenschaft*) nous apparaît comme une collectivité unie pour un but commun et une action d'ensemble, de telle sorte qu'elle constitue à cet égard un sujet de droit unique, ayant des droits qui lui appartiennent en propre. C'est ce sujet de droit, en tant qu'être collectif, qui agit seul sur la scène juridique. Mais, en même temps, cette collectivité est composée d'individus qui n'ont pas renoncé à leurs droits propres ; ils n'ont pas renoncé à se dire les ayant-droit du fond social. Ce droit collectif apparaît donc comme un composé de droits individuels. Tout au moins, il n'existe qu'en vue des droits individuels ; et ces droits individuels n'ont aliéné de ce qui leur revenait que dans la mesure de ce qui eût été incompatible avec la poursuite du but collectif à atteindre, dans la mesure, par conséquent, de ce qui était indispensable pour cette action commune. Il n'y a pas d'aliénation totale, comme dans le *Contrat social* de Rousseau ; il y a mise en commun sous réserve de certains droits séparés qui subsistent.

Le droit collectif n'existe ainsi que comme représentation des droits individuels réunis en vue d'une action commune et dans la mesure où cette représentation est indispensable à la mise en oeuvre de l'action commune et à la poursuite du but à atteindre, mais dans cette mesure seulement (...).<sup>180</sup> »

La structure corporative de la *consociatio universalis* se comprend comme une intégration progressive de toutes les *Genossenschaften* générées par des fins particulières et pour lesquelles une stratégie commune est à chaque niveau élaborée. Pour rendre compte de la nature sociétale de la République, Althusius va les préciser en distinguant le type de biens qu'elles partagent, la répartition des fonctions nécessaires à prendre leur fin en charge, et le droit dont elles disposent pour s'auto-organiser. C'est donc une explicitation de la nature du commun générant chaque rassemblement anthropologique qui intéresse Althusius ; il ne se contente pas de signaler qu'un peuple organisé fonctionne sur la base d'une communauté d'intérêt, mais cherche à détailler ce qu'est ce commun, et comment il est pris en charge. Les strates associatives vont donc se distinguer en fonction de ces trois critères. Les biens partagés sont la base de la *Genossenschaft*, ce sur quoi elle peut s'appuyer pour se développer. Althusius distinguera ainsi des communautés simples, comme les associations de paysans qui mettent en commun un certain capital pour subvenir à l'ensemble de la profession, et des communautés plus complexes qui reposent aussi sur la composition d'un capital commun,

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 198, 199

mais qui le répartissent entre les diverses fonctions nécessaires pour assurer leur bon fonctionnement et leur autarcie ; c'est le cas des villes ou des provinces.

Les communautés se distinguent alors aussi en regard des distinctions fonctionnelles de leurs membres. Si elles se constituent toutes en fonction d'un but ou d'une finalité, leurs membres ne sont pas associés n'importe comment, mais suivant la place qu'ils peuvent prendre dans ce projet commun. La *communicatio operari* est donc une distinction structurelle des associations, puisqu'elle précise la charpente de la *Genossenschaft*. Comme nous l'avons vu, les hommes sont, pour Althusius, destinés à la vie active, grâce à laquelle ils peuvent accéder au signe de leur élection ; il est donc nécessaire de trouver à chacun la fonction qu'il peut le mieux satisfaire. Mais nul conservatisme là-dedans, puisque la répartition des fonctions se fait par le corps décisionnel à la tête de chaque structure associative, qui fonctionne par consensus et n'est entre les mains d'aucune autorité inviolable<sup>181</sup>. Chaque *Genossenschaft* repose donc sur une institutionnalisation interne de son mode de fonctionnement, par une définition des fonctions à remplir pour satisfaire sa finalité propre. Et c'est à chacune de ces associations à savoir prendre en charge la cohérence fonctionnelle propre ; si elle n'est pas bien assumée, l'association périlitera naturellement.

Le troisième axe de description des *Genossenschaften* est crucial, puisqu'il est le droit dont toutes disposent pour préserver leur structure interne. Pour la première fois dans l'histoire de la pensée politique, Althusius reconnaît le droit souverain (*jus majestatis*) au peuple organisé suivant ce schéma des corporations progressivement intégrées en un tout. Il ne méconnaît pas le rôle majeur du pouvoir décisionnel (*jus regni*) et le droit exclusif dont il dispose pour trancher absolument, quelque soit la volonté des corps associés de la République. Mais si le droit de gouverner surplombe qualitativement le droit de chacune des *Genossenschaften*, elles possèdent toutes un droit propre dont elles usent pour faire respecter leur structure institutionnelle. Chaque association possède un droit d'auto-organisation basée sur sa capacité à satisfaire la finalité qui la justifie ; *et ce droit, dont on verra qu'il est à la source de la compréhension donnée par Althusius de la souveraineté, ne peut être violé par aucune puissance, puisqu'il est la raison d'être de la dynamique du corps social.*

Il est donc très intéressant de remarquer qu'Althusius distingue, dans la définition donnée par Cicéron de la République - et a fortiori dans celle fournie par Bodin -, un dégradé qualitatif possible de la nature socio-politique, suivant les trois secteurs des biens, des fonctions et du droit. Ce qui lui permet de distinguer diverses formes de regroupement autonome, en fonction du mélange proportionnel de ces trois axes analytiques. Cette division

---

<sup>181</sup> Nous reprendrons ce point juste après, en 1C

lui permet de mettre en évidence la richesse et la diversité du corps sociétal, qui passe inaperçue si l'on ne forge pas les bons instruments pour l'appréhender.

L'analyse du corps social, en regard de ce qui est mis en commun et de la façon dont cette communauté s'organise pour satisfaire la finalité de cette association, permet de faire ressortir la densité pluriforme de la vie collective. Elle engage à prendre la mesure des différences qualitatives qui distinguent les composantes de la République, sans les sacrifier à l'unité qui doit prévaloir pour pouvoir parler de la *consociatio universalis* en termes unitaires, ni à les prédisposer à la genèse d'une situation anarchique, puisqu'elles ont un statut juridique très clair. La portée épistémique de cette attitude descriptive est donc majeure, puisque Althusius nous enjoint à considérer la réalité sociétale sous un angle qui en fait ressortir le polymorphisme. C'est à partir de ces distinctions que sa thèse sur la nature, la place et la fonction de la souveraineté peut se comprendre. Mais avant de pouvoir passer à ce niveau de lecture, il faut encore préciser comment Althusius envisage la composition de ces diverses *Genossenschaften* les unes par rapport aux autres. Car si l'on saisit dès à présent le haut degré de réalité qu'auront chacune des associations de la *consociatio universalis*, leurs distinctions structurelles, et donc leur grande variété, Althusius ne va pas sacrifier la cohérence de leur vie commune à leurs autonomies respectives mais relatives. L'analyse des formes d'association se conjuguent à une analyse axiologique de la République, où chaque association est réinscrite dans l'ensemble du mouvement collectif. Voyons à présent comment cette deuxième grille de lecture se met en place.

1C/ L'axiologie corporative de la *consociatio universalis* ou République sous l'angle des différentes communautés de biens, de fonctions et de droit :

Pour rendre compte de la structure génétique de la *consociatio universalis* ou République, Althusius distingue chaque strate capable d'autarcie dont elle peut être constituée. Il commence par préciser la base de toute organisation politique complexe ; comme pour Bodin, c'est sur la famille que s'appuie toute structure collective organisée. Mais à l'inverse de lui, toutes les corporations qu'il sépare par complexification progressive de leurs modes d'organisation s'auto-gouvernent et possèdent le droit à l'exercice libre de leurs capacités collectives. Il porte donc une attention analytique plus fine que Bodin à toutes les formes associatives que les hommes peuvent générer, ce qui se traduit par la description d'intermédiaires qui n'apparaissent pas dans l'étude des corps de la République faite par

Bodin. Et il essaie de décrire pour chacune les capacités qui lui appartient en précisant sa finalité et la proportion de communications qu'elle utilisera.

Il présentera alors graduellement l'intégration axiologique des corporations distinguées en une *consociatio universalis*, strate ultime de cette progression pyramidale d'emboitements des associations et détenant seule le droit suprême de gouverner (*jus regni*) au sens fort. Mais sa grille de lecture permet de rendre compte des réelles capacités de tous les membres de la République, et par là nous voyons s'ouvrir la catégorie du droit à tout ce qui nécessite d'être valorisé pour pouvoir déployer sa puissance.

### *IC1/ Les réalités sociétales privées :*

La famille constitue la base de toute organisation plus complexe parce qu'elle est, pour Althusius, naturelle. Même s'il place à son origine la nécessité d'un contrat - le contrat entre époux par le mariage -, c'est l'affection naturelle qui pousse l'homme et la femme à s'associer pour fonder une famille. Soucieux de décrire toute forme de développement dynamique de vie collective, il commence donc par signaler que la structure familiale forme le premier nœud constitutif de toute organisation plurielle postérieure. Elle est la pierre de touche de toutes les structures successives parce que l'harmonie et la dynamique de chaque association découlent de la concorde régnant entre les *convives* ; et si cette structure primaire, qui est seule naturelle, n'est pas saine, les relations entre individus des corporations futures ne le seront pas non plus.

Mais outre cette fonction généalogique, elle a la vertu de manifester le premier degré de résonance de la dynamique impulsée par le droit symbiotique (*jus symbioticum*). Ce droit est « ce qui tient le symbiote privé à se porter garant des co-symbiotes dans la *consociatio* privée (...) »<sup>182</sup>, ce qui implique l'existence d'un lien de réciprocité entre symbiotes, du devoir de responsabilité au droit d'être protégé. L'existence manifeste de ce droit engendre une nouvelle réalité, un être juridique à part entière, composé du couple, de sa progéniture et de son personnel.

Dans ce même domaine primordial de la communauté privée naturelle, Althusius distingue une autre forme d'association, qui n'est plus conjugale (*conjugalis*) mais de proximité (*propinqua*). Elle peut être comprise comme une extension naturelle de la première, puisqu'elle précise la nature des fonctions que développent la dynamique vitale utilisée par la famille pour subvenir à ses besoins. Althusius distingue alors les corps dont les fonctions sont agricoles, industrielles ou commerciales. *Cette extension naturelle de la communauté*

---

<sup>182</sup> « *Jus symbioticum, est, quod privatus symbioticus symbiotico privato praestare tenetur in privata consociatione, quod pro natura cujusque privatae consociationis est varium & diversum.* », PMD, II, 6, p. 21

*conjugale à une communauté touchant aux moyens dont elle usera pour développer son autarcie, suppose qu'à l'association familiale doive être adjointe une compétence particulière, celle de pouvoir satisfaire, de droit et en toute indépendance, son autonomie. La communauté agricole, industrielle ou commerciale correspond à la forme particulière des services qui permettront à la famille de satisfaire ses conditions d'existence. On voit que, d'emblée, la structure primaire de tout l'édifice de la République tisse un champ de relations distinctes autour d'elle, et qu'**Althusius lui donne un statut précis**, puisqu'il la met à l'origine de la distinction sociale entre paysans, industriels et commerçants. Il faut donc lui reconnaître le droit de s'organiser comme elle le souhaite pour asseoir son autonomie, et la communauté de proximité, qu'elle engendre, a une dimension politique (et non économique au sens aristotélicien) puisqu'elle est la graine de toute vie associative privée et publique<sup>183</sup>. Il n'y a cependant aucune raison de faire entrer ce domaine de compétence dans le secteur public, puisqu'il n'est que la manifestation d'un besoin naturel, vital, en conséquence donc, revendiquant la liberté. Cette précision est importante, puisque l'on va voir émerger, tout au long de l'intégration corporative, des secteurs privés qui devront, de droit, être laissés en dehors de la compétence publique, parce qu'ils sont les domaines où l'autonomie des associations a seule le droit de régner.*

La deuxième forme d'association privée, qui n'est plus naturelle comme la famille, mais civile, est le Collège. Elle est dite civile parce qu'elle dépend exclusivement de la libre adhésion de ses membres. Elle n'est cependant pas artificielle, puisqu'elle répond à l'impulsion naturelle poussant les hommes les uns vers les autres, à la sociabilité qui les fait chercher à se lier « pour leur propre plaisir et volonté de servir une utilité commune et nécessité de la vie humaine »<sup>184</sup>. Il s'agit d'une forme d'association dont la finalité est partagée par tous les membres, qui ont « une affaire commune, la même formation ou profession, et qui s'unissent dans le but d'exercer en commun les activités qu'ils pratiquent comme vertu, ligne de vie, ou métier ».<sup>185</sup> Ces collèges se constituent donc autour d'une finalité précise, et leur but est double, puisqu'ils sont à la fois un lieu d'échange et de partage de biens (au sens large : une capacité humaine est un bien, comme un capital financier) utiles à la vie ou à la qualité de la vie de leurs membres, et qu'ils ont la capacité juridique d'œuvrer en vue d'offrir aux hommes qui n'en font pas partie les services qu'ils développent. Les fonctions remplies par ces communautés ne sont pas fixes, puisqu'elles dépendent de ce dont

---

<sup>183</sup> PMD, III, 42, p. 32

<sup>184</sup> Ibid., IV, 1, p. 33

<sup>185</sup> Ibid., IV, 4, p. 33

la société a besoin à un certain moment. Les collèges peuvent être ecclésiastiques et constitués en vue d'une noble activité - les Collèges ecclésiastiques ou philosophiques -, ou séculiers - les Collèges de juristes, de magistrats, de marchands, ou d'activités rurales -. Toute cette structure sociale civile, mais relevant du droit privé, constitue la trame essentielle de la République ; sans ces Collèges, il n'existerait pas de matière sociale, puisque c'est la dynamique associative qui fournit aux hommes les moyens de satisfaire leurs besoins et d'accéder à un mode d'existence humaine, au bien-vivre.

L'association privée ne sollicite pas une organisation très complexe, parce que les individus la rejoignent volontairement ; par leur libre adhésion, ils donnent leur consentement à sa finalité, toujours très explicite. Comme cette *Genossenschaft* repose sur la mise en commun de biens et de fonctions, sous le respect du *jus communis*, elle requiert l'élection d'un chef « par consentement commun des collègues », qui a, comme nous l'avons vu, un droit sur chacun en particulier, mais pas sur le collège en lui-même, puisque l'association de compagnons n'a pas d'identité indépendante des individus qui la constitue. Le chef ne peut donc incarner une réalité transcendant la volonté de l'ensemble des associés, il est responsable devant eux et ne peut faire passer la finalité du collège avant les intérêts des volontés individuelles associées. Il dispose d'un pouvoir coercitif sur les membres pris individuellement pour faire respecter le *jus symbioticum* permettant aux associés de conjuguer leurs compétences, talents et vocations en vue de satisfaire la fin de leur regroupement, mais il ne peut prétendre incarner la *Genossenschaft*. Cette précision est importante, parce que le recteur de toute association privée civile ne pourra jamais posséder la liberté d'émanciper la réalité juridique ainsi engendrée de la volonté commune de ses membres ; il sera toujours lié et obligé par la réunion des autres membres associés.

Il est encore une fois très important de souligner que ces communautés sont privées et non publiques, puisque tout en ayant, comme les familles, une fonction politique, leurs capacités ne sont pas octroyées ou concédées par la puissance publique. **Ce sont les libres initiatives humaines qui les créent**, et la puissance publique peut ici reconnaître ou invalider, sous l'angle du droit public, donc de l'utilité publique, l'association. « *Mais une fois reconnues, le droit qui en dérive n'est pas le fait d'une concession de l'Etat, mais l'exercice d'une pluralité de droits individuels groupés en vue d'une action collective organisée.* Ce sont des droits privés qui font masse. Pour leur permettre de faire masse, il faut se placer sur le terrain du droit public. Mais dès que cette concentration leur est permise, ce n'est pas elle qui change le caractère des droits qu'elle a centralisés et unifiés. Ils restent des droits privés, exercés pour le profit d'un certain nombre d'individus. *Ce ne sont pas des droits*

*délégués par l'Etat, ou confiés par lui à la gestion d'une collectivité.* Et, ce point admis, les conséquences de l'orientation qui en dérivent vont être considérables ; *c'est que partout ce sera le but individuel, l'initiative privée, bien que collective, qu'il faudra avoir en vue et faire respecter* »<sup>186</sup>. Une fois la reconnaissance accordée, la puissance publique n'a pas la compétence d'intervenir dans les capacités déployées par l'association. Elle est libre d'utiliser les moyens dont elle juge avoir besoin pour satisfaire ses fins.

Si l'on distingue donc la question de savoir sous quelles conditions les associations sont permises, licites, qui est une matière du *jus publicum* et fait intervenir la puissance publique, et celle de savoir si l'association a une capacité juridique, c'est-à-dire si elle est un sujet de droits dans le domaine privé, *on reconnaît à l'association une capacité civile, c'est-à-dire la jouissance de droits privés.* C'est ce que vise Althusius en disant que les Collèges sont des associations privées : elles ne tiennent pas leurs compétences d'une délégation du *jus regni*, leurs compétences ne sont pas des concessions du pouvoir public. Elles possèdent le droit d'exercer leurs capacités de façon libre et autonome. Ce qui implique que la base de la *consociatio universalis* est hétérogène, dans son développement, à la compétence publique ; les hommes sont libres de déployer leurs activités collectives comme ils le souhaitent, sans intervention publique puisqu'ils relèvent du droit privé, sous réserve de licéité préalable reconnue l'autorité publique. C'est en ce sens qu'Althusius peut appeler ces deux formes d'association naturelle et civile, les familles élargies et les Collèges, les graines de la République, puisqu'elles génèrent toutes deux un tissu d'activités duquel les associations suivantes vont pouvoir user pour satisfaire leurs besoins.

### *1C2/ Les formes d'association publiques :*

Les *Genossenschaften* privées, fonctionnant par regroupement fonctionnel, s'intègrent ensuite en une association territoriale pour augmenter la communication des choses nécessaires à la vie et au maintien de l'autarcie du corps associé, pour ce qui regarde tant l'âme, l'esprit que le corps des associés<sup>187</sup>. Le passage à un degré plus élevé de communications se fait par augmentation des réquisits à l'origine des relations d'échange. *Il se signale par une vitalisation du droit de souveraineté, parce que les liens entre les hommes s'enrichissent en se diversifiant et nécessitent un cadre de capacités juridiques élargi.* Althusius distingue ici l'association publique de l'association privée par l'augmentation - quantitative et qualitative - de la taille de l'association. La différence du privé et du public ne

<sup>186</sup> P. Salleiles, op. cité, p. 55

<sup>187</sup> PMD, V, 4, p. 39



se fait pas, pour lui, sur la base d'une distinction entre ce qui regarderait le seul individu et ce qui serait du domaine des choses ou secteurs partagés par tous les individus, mais en regard des degrés croissants de complexité et de diversité des communications entre les hommes. *Le passage à l'association publique signalera donc une unité territoriale, qui ne pourra plus disposer en toute liberté de ses compétences comme l'association sectorielle privée, mais entrera, du fait de son importance, dans une relation de dépendance envers le jus regni, ou la consociatio universalis.* Contrairement aux associations privées dont le large statut d'autonomie permet l'enrichissement qualitatif de la matière sociétale, l'association publique dans laquelle ces regroupements privés vont s'intégrer doit composer avec l'ensemble des autres associations publiques de la *consociatio universalis*.

Ces regroupements territoriaux prennent d'abord la forme de bourgs, de villages, ou de villes. Mais pour traduire leur dynamique structurelle, Althusius utilise le modèle politique de la 'cité', qui représente la forme d'association publique dont la finalité est de parfaire l'épanouissement de la dimension communicationnelle dont chaque homme est potentiellement capable. En ayant en tête la dynamique interne des cités italiennes et en étant lui-même impliqué dans la gestion d'une ville-cité impériale, Althusius voit dans cette forme politique la strate décisive de la cohérence publique de la République. Elle n'est pas une association d'individus, mais l'association des *Genossenschaften* privées en tant que sujets de droit. Les hommes qui la composent ne sont donc pas des abstractions individuelles, mais des individus déjà activement impliqués dans une activité communicationnelle ; *ce qui permet de saisir le passage du statut de convives à celui de citoyen comme une progression dans l'aptitude à prendre en charge la sociabilité, et à organiser le cadre de développement de l'autonomie collective.*<sup>188</sup>

La ville-cité est un sujet de droit à part entière puisque, comme chaque *Genossenschaft*, elle existe indépendamment de la prise en considération de chacun des associés. Elle n'est donc pas dissoute si l'une des *Genossenschaften* privées résilie son contrat d'association<sup>189</sup>. Mais elle accède à un degré de réalité supérieur à la *Genossenschaft*, parce qu'elle est capable d'être représentée comme personne juridique à part entière, indépendamment de la prise en compte des associés. Ce statut juridique est propre à la corporation, ou *Körperschaft*, ou à l'*Universitas* - comme Althusius lui-même l'appelle -, qui permet à la communauté d'exister en tant qu'entité juridique auprès des congrégations publiques et dans ses relations avec les autres *Körperschaften*. La communauté publique

---

<sup>188</sup> Ibid., V, 10, p. 39

<sup>189</sup> Ibid., V, 3, p. 38

recouvrant la forme politique de la cité accède à la personnalité juridique, puisqu'elle relève du droit public, et qu'à ce titre elle doit pouvoir être représentée comme sujet de droit ; il est donc nécessaire qu'elle acquiert « ce qui s'appelle une personne représentative des hommes universellement, et non singulièrement (en particulier) »<sup>190</sup>. « Il apparaît ainsi qu'une chose est d'être universellement, et qu'une autre en est d'être particulièrement dans cette universalité, quoique l'université a souvent pu être comprise comme une personne représentative fictive. »<sup>191</sup>

La cité est la première forme publique d'association, puisqu'elle n'est pas un simple regroupement autour d'une finalité commune, mais une forme d'association développée à partir de plusieurs associations privées exprimant le souhait d'étendre leur logique de cohésion ; ce qui les conduit à l'établissement d'un ordre politique inclusif supérieur. Plusieurs associations privées forment donc le souhait de s'unir politiquement, entendons en vue de créer une association reconnue juridiquement comme sujet de droit public. On parlera de *Körperschaft* pour préciser la nature de ce regroupement, puisque tout en accédant à la personnalité « fictive » subsumant tous les corps particuliers, il n'est pas question dans ce contexte de rapports désincarnés ou objectifs qui seraient la résultante d'une agrégation d'individus regroupés sur un même territoire. Pour décrire la nature de la ville-cité, Althusius utilise l'expression de « *consociatione universalis* », signalant qu'elle forme, en elle-même, une unité dynamique, qu'elle dénote un type d'union entre hommes propice au développement positif de leurs relations.

Le choix de ce passage au stade politique au niveau de la simple ville recouvre pour Althusius une réalité assez simple : lorsqu'un ensemble conséquent d'hommes, déjà organisés selon des logiques de dépendance particulières - affectives ou économiques - avec d'autres hommes, décident « par un pacte et consentement commun en général et en particulier »<sup>192</sup>, de se lier dans une relation plus grande, les domaines d'intrication de chaque individu envers des strates ne se situant pas au niveau de ce nouveau degré doivent s'organiser avec et en fonction de ce degré supérieur d'association. Le niveau de complexité relationnelle que l'on trouve alors sollicite une différenciation qualitative dans la forme d'organisation de cette corporation : le passage au plan politique signifie qu'il va falloir mettre sur pied une instance gouvernementale (qu'Althusius décrit aussi comme administrative) dont la fonction sera de

---

<sup>190</sup> « *Vocatur persona repraesentata (...) homines universi, non singuli.* », PMD, V, 9, p. 39

<sup>191</sup> « *Unde apparet, aliud esse universitatem, aliud singulos de universitate. (...) quamvis universitas habeatur saepe pro persona ficta repraesentata.* », Ibid, V, 27, p. 42

<sup>192</sup> « (...) *ex communi omnium & singulorum consensu & pacto* (...) », Ibid., VI, 17, p. 53

superviser à la logique d'ensemble et de prévenir les risques de désintégration. *Althusius utilise donc, à ce niveau, le terme de 'politique', comme synonyme toujours de 'symbiotique', d'abord pour signaler l'existence d'une vie plurielle féconde et dynamique, mais aussi pour signifier que la complexité relationnelle induite par la pluralité nécessite un pôle intégrateur préservant la cohérence de l'ensemble.* Cette corporation ne peut prétendre à un droit proprement gouvernemental (décisionnel, absolument indépendante), qui sera signalé par l'introduction du *jus regni*<sup>193</sup>, mais elle est détentrice du droit nécessaire à assurer son autonomie et son autarcie. En conséquence, elle dispose en droit du pouvoir d'ordonner comme elle l'entend sa structure interne, sans ingérence d'un pouvoir extérieur<sup>194</sup>.

La ville est constituée d'un ensemble de citoyens, et elle requiert une prise en charge particulière de ce *jus civitatis*, en vue de coordonner la pluralité des communications qui se développent en son sein. C'est dans ce but qu'elle utilise une fonction semblant découler, pour Althusius, de la nature humaine, celle du commandement dont sont capables certains, supposant l'obéissance que leur doit ceux qui n'en sont pas aptes<sup>195</sup>. Cette fonction gouvernementale ou administrative nécessite un second pacte ou contrat entre les citoyens et ce qui formera le Collège des sénateurs : les opérations accomplies par cette fonction « doivent être considérées comme faites par la communauté dans son ensemble, que le Collège ( « *hoc* », présentement) représente »<sup>196</sup>. Il représente l'ensemble de la communauté parce que le droit d'administrer et de diriger dont il dispose lui est confié par le consentement des citoyens.

Ce Collège de sénateurs est composés d'un président ou préfet, et de sénateurs qui sont des citoyens choisis d'après leurs qualités personnelles (professionnelles ou humaines). Il reçoit de toute la communauté la fonction - et donc le droit, et le pouvoir consécutif - de gouverner les affaires de la ville. Le préfet (ou *princeps*) n'est pas en possession d'un pouvoir souverain, parce qu'il a été mandaté par la communauté, et qu'il ne peut en conséquence considérer son droit et ses capacités comme supérieurs à ceux de la communauté organisée. Ses fonctions consistent à préparer les initiatives gouvernementales, répondre au nom du Collège, dissoudre l'assemblée, sanctionner les sénateurs s'ils ne lui semblent pas remplir leurs fonctions, et exécuter ou invalider les conclusions faites par les sénateurs. *Le préfet a donc,*

---

<sup>193</sup> Vivre en ville en consentant aux mêmes voies communicatives et au même gouvernement est appelé par Althusius «*jus imperii* », s'exerçant dans le cadre du «*jus civitatis* ».

<sup>194</sup> « *Communicatio civium ejusdem universitatis inter se incivem ad ἀνταρκεία , & συμβίωσιν est rerum, operarum, juris, & concordia mutuae, unde πολιτεύμα, jus civilitatis symbioticum existit, & civitatis jus dicitur.* », PMD., VI, 15, p. 53

<sup>195</sup> Ibid., V, 55, p. 45

<sup>196</sup> Ibid., VI, 50, p. 60

*dans ce cercle pluriel de prises de décision politiques, plus un rôle d'initiateur et d'exécutant qu'un réel pouvoir décisionnel.* Il encadre la fonction sénatoriale plus qu'il ne la détermine ; il initie la procédure législative et la promulgue, mais il ne peut passer outre le pouvoir des sénateurs.

Ces derniers ont un degré de réalité supérieur au préfet, parce qu'ils représentent l'ensemble de la *Körperschaft*, ou *consociatio universalis* sous la forme de la ville-cité. Ils ne tiennent donc pas leur pouvoir d'un octroi par le préfet, mais l'acquièrent par la communauté elle-même ; ce qui se traduit par le fait que, même sans appel à session par le préfet, s'ils se réunissent, la communauté est considérée comme légitimement convoquée. Les capacités de ce Collège de sénateurs sont de juger des projets émis par le préfet. Ils décident des affaires de la cité et formulent leur jugement par vote majoritaire<sup>197</sup>. Dès cette forme associative plurielle qu'est la ville-cité, il faut donc noter que la fonction gouvernementale sollicite d'emblée, pour Althusius, une pluralité de responsables. Elle est exercée de façon collégiale, et non décisionnelle. Les décisions ont bien une forme unitaire, mais les procédures utilisées pour les formuler mêlent la logique 'aristocratique' et 'monarchique', puisque c'est le princeps qui initie sans pouvoir maîtriser la formation de la décision qu'il aura à appliquer, et que les sénateurs formulent les décisions sans avoir le pouvoir d'influer sur leur mode d'application. Althusius souligne aussi que si cette répartition des fonctions est légitime parce que consentie volontairement par les citoyens, ces deux organes ne sauraient cristalliser l'ensemble des compétences collectives : « Chaque cité est capable d'établir les statuts qui lui semblent pertinents à sa situation administrative, qu'ils concernent ses affaires et professions, ou se rapportent aux activités privées »<sup>198</sup>. Il faut, en conséquence, reconnaître un droit de vote (*jus suffragii*) dans l'ensemble de l'administration de la ville ; « Au contraire, lorsque les droits communs de la communauté sont aliénés, c'est la disparition de cette communauté »<sup>199</sup>.

Quant aux relations entre la fonction gouvernementale et les citoyens, elles ne sauraient être antagonistes ou hétérogènes, puisque c'est encore de leur propre initiative, et sans contradiction substantielle, que les hommes se regroupent dans la structuration collective complexe qu'est la ville. L'essence de cette forme associative reste l'évidence de la nécessité de l'entraide et du partage des compétences pour réussir à vivre humainement ; la cohérence des relations intersubjectives à ce niveau réside encore une fois dans la naturalité de l'ouverture anthropologique à la pluralité relationnelle - sous réserve de protection de ses conditions de possibilité -. Entretien par les formes associatives privées, l'aptitude

---

<sup>197</sup> Ibid., V, P. 61-64

<sup>198</sup> Ibid., VI, 43-44, p. 58-59

<sup>199</sup> « *Contra, quando haec jura communia universitati adimuntur, desinit esse universitas.* », Ibid., VI, 45, p. 59

communicationnelle prend une dimension plus ample et féconde lorsque les individus peuvent diversifier la nature des fonctions partagées. *C'est donc bien encore le droit de souveraineté - entendu comme droit d'auto-organisation -, pensé dans son rapport à la dynamique vitale de l'ensemble, qui prend corps ici d'une façon plus décisive, augmentée par la complexification et l'enrichissement des relations humaines éveillées par la vie plurielle en ville-cité.*

C'est au même type de structuration que répond la formation de la strate territoriale supérieure à la ville qu'est la province. Lorsque plusieurs villes et bourgs décident de se lier pour augmenter la puissance et la pluralité de leurs compétences, ils constituent une province dont la fonction principale sera d'étendre l'ordre, la justice et la sécurité de la vie humaine sur une plus grande superficie. C'est encore une fois naturellement que les hommes cherchent à protéger leurs initiatives collectives en se prémunissant contre les sources de désharmonisation et de distorsion engendrées par leur vie pluri-associative ; et c'est en augmentant d'un degré supérieur leur niveau d'intégration qu'ils participent à présent à un champ plus vaste de fonctions, toujours pensées comme *vocationes* de plus en plus conséquentes, puisqu'elles permettent l'autarcie d'un ensemble territorial étendu. En se liant, les *Körperschaften* recherchent à la fois la préservation de leur stabilité interne, et une stabilisation extérieure liée à leur interdépendance relationnelle avec les autres parties de la *consociatio universalis*. Ainsi étendue, la forme associative de la province intègre territorialement les groupes anthropologiques en les ouvrant à la dimension du travail en concertation, et elle les harmonise en permettant le développement de capacités relationnelles nouvelles. Les hommes acquièrent, par ce biais, des pans de compétence plus divers, avec l'assurance d'une stabilisation globale plus assurée, liée à l'augmentation organisée des liens d'interdépendance<sup>200</sup>. En conséquence, le droit de souveraineté, qui est ici le *jus provincialis*, ressort accru en force et en vitalité de ce degré supérieur d'interactions anthropologiques.

A ce degré de complexité relationnelle, qui doit en outre compter avec les organisations politiques de chacune des *Körperschaften* qui décident de s'associer, il est nécessaire, comme au niveau de la ville-cité, d'engendrer une structure politique apte à la prendre en charge. Cependant, la difficulté de cette fonction gouvernementale est augmentée

---

<sup>200</sup> Pour la description des fonctions publiques et privées, sacrées et civiles, voir PMD, VII, 12-64, où le fil conducteur de l'autarcie *in vitae socialis* permet à Althusius de distinguer la pluralité des dimensions sollicitées par le souci d'une existence proprement humaine.

par rapport à la ville, parce que ce nouveau degré associatif comprend à présent les premières *Genossenschaften* et les *Körperschaften*, qu'elle ne peut subsumer puisqu'elles possèdent un droit propre à l'auto-organisation. La pluralité relationnelle des territoires provinciaux exige donc un double regard, particulier et général, pour à la fois respecter l'autonomie de ses membres et les amener à travailler de concert, harmonieusement, les uns avec les autres. La fonction du corps gouvernemental sera donc ici plus complexe et plus importante. Il aura avant tout pour but de juguler les conflits d'influence ou les antagonismes d'intérêt entre les parties associées, divergeant au regard de leur structure et de leur nature. *Il s'agit, à ce niveau, de penser une unité gouvernementale apte à veiller à la cohérence de cette pluralité dynamique, sans qu'elle dispose de la compétence à fixer les capacités de ces différentes composantes. Harmoniser sans contrôler : voilà la délicate tâche que doit remplir la fonction politique provinciale.*

La solution donnée par Althusius pour permettre cette fonction paradoxale de gouverner sans déposséder les membres de la province du droit à l'autonomie sera, comme pour la ville-cité, de faire reposer le travail de formation des décisions collectives sur un corps représentatif collégial. L'unité gouvernementale se compose d'un principe collégial et d'un élément unitaire, mais l'élaboration des décisions communes résulte, comme pour la ville-cité, du travail de concertation et de conciliation des représentants. Les représentants chargés de la fonction politique sont désignés comme précédemment pour leurs compétences sociales ou leur vertu humaine. Mais le Collège des représentants est ici élargi, puisqu'il comprend d'abord une distinction entre deux corps, le Collège ecclésiastique et le Collège séculier, et que ce dernier inclue nécessairement chacun des trois états de la province : la noblesse, la bourgeoisie et l'état agraire. Ils sont *die Stende der Landschaft*<sup>201</sup>. Pour Althusius, il est essentiel que chacun des ordres de la société humaine trouve un biais représentatif, parce que leurs nécessités et besoins ne sont connus que d'eux seuls ; il est en conséquence obligatoire d'introduire la représentation agraire - il est inutile de signaler à quel point cette thèse est novatrice - pour avoir un panel satisfaisant de la diversité des membres de la province<sup>202</sup>.

Il est remarquable que si, pour Althusius, chaque ordre s'acquitte d'une fonction particulière - la noblesse s'attachera à assurer la défense de la province, les bourgeois et les agraires assureront la production des biens nécessaires à la vie civile de la province -, il est nécessaire que tous participent à l'élaboration du droit commun. Le politique n'est pas l'apanage de certains, lorsque les autres se contenteraient de remplir la fonction qui leur est

---

<sup>201</sup> PMD, VIII, 2, p. 73

<sup>202</sup> Ibid., VIII, 40, p. 80, 81

impartie. Il n'est pas non plus une fonction particulière qui pourrait être satisfaite spécifiquement par certains seulement, puisqu'il concerne tout le monde. Il n'est donc pas à charge d'un groupe anthropologique possédant des qualités exclusives ; la dimension politique d'une collectivité la concerne dans chacune de ses grandes dimensions. Cette thèse démocratique, ne touchant pas à la nature de la société humaine mais à la façon dont on doit penser sa prise en charge politique, est assez novatrice pour devoir être pointée. Elle ne s'inscrit ni dans la lignée des pensées du gouvernement mixte, ni dans celle de la forme de République démocratique, puisqu'elle ne distingue pas trois fonctions pour trois ordres liés diversement pour opérer politiquement, ni une seule nature sociale. Les composantes sociales sont diverses, aussi doivent-elles trouver un biais pour interagir les unes avec les autres.

Ce Collège fonctionne à parité, puisqu'il répond à la logique collégiale ; les différents statuts séculiers sont donc sur un même plan d'importance. Comme pour la ville-cité, le Collège a l'essentiel de la capacité organisationnelle, puisque c'est à lui que revient la formation des décisions auxquelles le duc donnera autorité en les reconnaissant. Mais un danger guette cette structure gouvernementale : ce sont les dissensions entre ses membres. Le corps inclut en effet plus de membres que les Collèges antérieurs, il met aussi en présence des intérêts plus divers puisque plusieurs villes et domaines doivent être représentés, ainsi que les dimensions religieuse et séculière. Les décisions se prennent ici encore sur le modèle de la pluralité des voix, mais leur unification en vue d'une décision commune est plus problématique. Il est donc requis qu'à ce collège soit adjoint un autre principe, soit un 'comte', chargé de proposer les objets de délibération au Collège, d'exercer un droit de regard et de souci sur les diverses affaires séculières et sacrées de la province, et d'administrer la justice sur les particuliers. Si Althusius utilise le vocable de « tête » pour décrire la position de cet élément, il est évident qu'il ne traduit pas une fonction organique, puisque les membres décident ensemble des directives qu'ils veulent suivre. Par contre, si personne ne pouvait revendiquer une autorité supérieure à chacun des membres associés, ils resteraient incapables de trancher leurs différends, et s'ensuivraient des dissensions sans fin. Il est donc nécessaire qu'ils reconnaissent une autorité chargée de les contenir. A ce niveau gouvernemental de la province, la « tête » a donc un rôle unificateur et conciliateur. Lorsque les intérêts ou les champs d'action se multiplient, pour permettre à toutes les dimensions de la vie sociale de rester cohérentes et de continuer à participer d'un même projet, il est nécessaire qu'un seul homme intervienne pour réorienter les prises de décision. A ce niveau, la nécessité d'une tête singulière incluse dans la forme gouvernementale est requise dans un souci de conciliation et d'harmonisation des volontés plurielles manifestées par les membres du gouvernement.

## **2 – La juste répartition des fonctions et des droits dans l'association universelle :**

La *communicatio*, ou le fait de mettre en commun, est le propre de la vie humaine, et permet d'interpréter la vie collective en ce qu'elle est le lieu d'un partage. Elle le permet selon trois axes qui seront sollicités à des degrés divers par chaque forme d'association : si l'on considère les biens, les fonctions et le droit partagés par des différentes associations, et dans le rapport qu'elles ont entre elles, du fait de leur spécificité. Chaque regroupement anthropologique, de la famille au gouvernement, est constitué par l'acte de *communicatio*, dont nous avons vu par l'exemple de la *communicatio rerum* qu'il s'agissait, pour Althusius, de montrer que les biens utiles et nécessaires à la vie commune pouvaient être produits à des degrés associatifs divers, et suivant des formes d'association elles-mêmes diverses. La juste répartition des biens peut s'opérer si l'on maintient la régulation de leur redistribution au niveau de la forme associée, sans devoir l'envisager sous l'angle plus vaste de l'association universelle. En d'autres termes, les associations doivent veiller à leur autarcie en apprenant à gérer par elles-mêmes la juste répartition des biens dont elles ont besoin à leur niveau.

Mais deux autres secteurs sont le lieu d'une mise en commun, qui ne font pas réellement des communautés différentes des associations, mais qui se trouvent, à des degrés divers, dans les formes associées. Ce sont la communication des fonctions (*communicatio operarum*) et la communication du droit (*communicatio juris*). Chaque forme associative développe à un certain degré une communauté de services, de travaux et d'administration dont elle use pour s'auto-gérer. Toute organisation administrative des différentes fonctions sociales aptes à rendre l'association autarcique sollicite une organisation très spécifique, puisque chaque forme d'association, du collège au gouvernement, utilisera un corps de décision consensuel composé de deux organes différents, l'un collégial (*senatus*), l'autre personnel (*princeps*). Ce sont les différentes fonctions des strates associatives qui distingueront le contenu des diverses fonctions mises en commun par la forme associative ; mais c'est aussi elles qui distinguent la strate proprement gouvernementale, dont la fonction est unique.

La communauté des fonctions qui constitue le gouvernement, soit l'objet propre du *jus regni*, c'est « d'établir le bon ordre et l'union de toutes les associations en un peuple d'un même corps et sous une même tête ». Sa finalité n'est donc plus simplement rattachée à une association de degré simple, mais à l'ensemble formé par toutes les associations. Althusius introduit alors une réflexion sur ce que c'est que gouverner ; la raison d'être du pouvoir de décision politique (*jus regni*) est de veiller au respect d'un ordre juste et à l'union de toutes



les formes d'associations. Le *jus regni* est ce qui unifie un divers qui possède ses propres moyens d'autogestion et d'autarcie.

Cette finalité du gouvernement permet alors de comprendre la répartition des droits qui sont reconnus à chaque forme d'association. Et c'est en regard de la finalité gouvernementale qu'il est permis de dire que seul le statut suprême (*majoris status*), ou strate ultime de la République<sup>203</sup>, possède le droit de gouverner à proprement parler (*jus regni*), et peut donc être un corps exclusivement politique. Les associations ne sont en effet pas exactement des corps politiques, dans la mesure où elles ne visent que leur autogestion, sans envisager l'ensemble des corps associés. Elles disposent donc d'un *jus civilis*, qui est le droit de s'autogérer, mais elles n'ont pas le pouvoir de décider pour l'ensemble de l'association, ou de contrevenir à une décision du *jus regni*. C'est donc le niveau suprême de la *consociatio* seul qui pourra posséder le droit proprement politique (*jus regni*) parce qu'il a pour fonction d'« établir un ordre et un lien justes entre chacun comme en un corps sous une même tête ». Les droits politiques de gouverner appartiennent au gouvernement parce qu'il vise le bon ordonnancement de chacune des associations et leur liaison les unes avec les autres. Mais il ne peut user de ce droit que sur la base d'auto-organisation de tous les autres corps associés : il gouverne des membres associés, et non des individus. On comprend alors que le magistrat suprême n'est pas souverain, puisqu'il ne possède pas indivisiblement les droits politique ; il n'est qu'un mandaté usant d'une partie des droits de souveraineté (le *jus regni*) dont il a besoin pour gouverner, mais les *jura majestatis* sont plus larges et il faut reconnaître aux associations un droit à disposer du pouvoir de s'auto-administrer. Le pouvoir devient subsidiaire, et envisageable dans un mouvement ascendant, d'une base associative dynamique à ce qu'il doit comprendre de sa mission, et non plus, comme c'était le cas pour Bodin, déductivement, du pouvoir souverain vers le rapport d'absolue obéissance des sujets.

Pour comprendre comment se positionne le gouvernement (*jus regni*) par rapport à l'ensemble des association du corps symbiotique, il faut commencer par revenir sur l'interprétation faite par Althusius de la souveraineté, par laquelle il se dit en total désaccord avec Bodin, et dont on doit mesurer les conséquences pour les deux pensées politiques qui se dégagent de ces deux compréhensions différentes d'un même objet. Si en effet pour Althusius le *jus regni* unit en un corps symbiotique plusieurs associations plus petites autarciques et en elles-mêmes dotées d'une structure d'organisation et de gestion, la souveraineté (*jus majestatis*) doit être partagée entre tous les membres du corps total. En revanche, chacune de ces associations a un droit spécifique, qui ne dépassera jamais la puissance de décision du *jus*

---

<sup>203</sup> Que nous reprendrons en 2C, p. 186.

*regni*. Commençons par revenir sur la compréhension très novatrice et unique dans la pensée politique introduite par Althusius, d'une souveraineté partagée.

2A/ La souveraineté, principe dynamique à la base de l'organisation globale du peuple :

Althusius commence son ouvrage en signalant qu'il convient de distinguer la science politique de la science juridique, ce que ne font pas, d'après lui, la plupart des auteurs, entre autres Bodin, raisonnant en termes juridiques sur des réalités politiques. La science politique, comme il le dit en introduction à son ouvrage, a pour objet « le fait et les sources de la souveraineté », alors que le juriste discute de la formalisation des droits qui en découlent. L'analyste politique se doit donc d'être attentif à la présence de la souveraineté, qu'il dépistera en parlant de *jura majestatis* dont il devra comprendre l'origine et les fonctions sur le mode descriptif. Et c'est en commençant par signaler que ces droits, la manifestation donc de la souveraineté, sont la condition même d'existence des formes de vie collective - désignée sous l'aspect entièrement positif d'« association symbiotique universelle » -, qu'il va introduire la perturbation du cadre de compréhension de la souveraineté qui le distingue essentiellement de Bodin.

Il commence en effet, comme lui, par reconnaître que sans les droits de souveraineté, il n'y aurait pas d'association universelle, entendons de République. Mais si la présence de la souveraineté est la condition *sine qua non* d'existence d'une vie collective, il ne faut pas d'emblée en postuler la forme ; il s'agit d'en comprendre la finalité en portant attention à la dynamique de la vie collective. Et cet angle d'attaque amènera Althusius à une thèse opposée à celle de Bodin ; « car Althusius n'apparaît pas seulement comme le premier (et le seul) théoricien de la Révolte des Ducs mais aussi comme le seul (et dernier ?) auteur politique qui argumente contre la notion montante d'un ordre hiérarchique indépassable et d'une souveraineté territoriale inquestionnée. (...) Bien plus, son organisation politique d'un 'fédéralisme sociétal' démontre que l'insistance de 'libertés de groupe' ou de 'droits collectifs' sur des 'libertés individuelles' n'ont pas toujours à se figer, inévitablement et rigidement, en un 'centralisme démocratique' et un collectivisme socio-économique »<sup>204</sup>. Lorsque l'on regarde attentivement les ressorts par lesquels une vie collective parvient à se déployer, le premier aspect qui ressort est qu'elle tend spontanément à organiser les initiatives

---

<sup>204</sup> T. O. Hüglin, *Have we Studied the Wrong Authors ?*, in *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Hrg von G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, *Rechtstheorie* 16, Duncker & Humblot, 1997, p. 233

individuelles pour subvenir aux différents besoins humains ; ce n'est donc pas d'abord l'épreuve du conflit violent que l'on expérimente, mais un mouvement d'alliance pour conjuguer des aptitudes ou des compétences. On peut, de fait, observer des tendances à la rébellion ou à la résistance, mais elles ne sont possibles qu'en réaction à un pouvoir antérieur ; elles sont donc secondaires, et non premières. La situation du Saint Empire romain germanique offre un terrain d'observation différent, puisque le pouvoir souverain centralisé n'y est pas présent ; on peut donc y observer la tendance naturelle à l'association, plutôt que la constitution de liges défensives.

L'analyse politique des associations symbiotiques multiples qu'il observe dans l'ensemble du territoire germanique lui apprend l'opposé de ce qu'envisageait Bodin : ces droits de souveraineté, *jura majestatis*, sont « l'âme, l'esprit et le cœur » du corps symbiotique universel, et ne sauraient en conséquence appartenir exclusivement au Prince. Ils ne peuvent appartenir à un seul, puisque la République est « une société vitale mixte, constituée en partie de sociétés privées, naturelles et volontaires, et de sociétés publiques »<sup>205</sup>. La République ne se distingue donc pas de la composition d'associations usant d'un certain droit à l'auto-organisation. La strate supérieure du *jus regni* n'est pas sa raison d'être, mais son instrument. C'est le peuple organisé qui est propriétaire des droits de souveraineté ; le *jus regni* n'exerce que les droits concédés pour exercer sa fonction. « Car les familles, les villes et provinces existent par nature antérieurement au gouvernement, duquel elles sont à l'origine »<sup>206</sup>. Les droits de souveraineté traduisent alors la logique d'union des différentes associations ; ils se trament dans l'ensemble du corps, et aucune autorité ne peut prétendre posséder un pouvoir supérieure à l'association universelle. C'est le sens de la remarque récurrente d'Althusius, pour chacune des strates associatives, selon laquelle le pouvoir décisionnel prévaut sur chaque membre individuellement, mais ne saurait tenir contre l'avis général de l'association ; et l'on retrouve cette nuance jusqu'au niveau gouvernemental ultime (le *jus regni*). La souveraineté se partage conjointement à chacune des structures dynamiques pour pouvoir engendrer la *consociatio universalis* harmonieuse finale ; elle est le lien et la condition du pouvoir d'entreprendre du tout. Il serait donc absurde de prétendre qu'elle appartiendrait à un seul pôle, puisqu'elle se déploie à l'inverse dans les linéaments de tous les corps constituant l'*associatio universalis* :

« (Contrairement à beaucoup de juristes et de politiques), j'ai attribué les droits de souveraineté, comme ils sont appelés, non pas au magistrat suprême,

---

<sup>205</sup> PMD, IX, 3, p. 88

<sup>206</sup> Ibid.

*mais au corps symbiotique de l'association universelle, dont ils sont la propriété, parce qu'ils en sont l'esprit, l'âme et le cœur qui, s'ils lui sont ôtés, provoquent sa disparition.* Je reconnais le prince comme administrateur, organisateur, gouverneur des droits de majesté. Mais en vérité les propriétaires et usufruitiers de cette majesté ne sont autres que le peuple universel associé en un corps symbiotique composé d'une multitude d'associations plus petites. Mon jugement est que ces droits de majesté sont la propriété de l'association, et qu'il lui est impossible de les abdiquer, de les transférer ou de les aliéner, de même qu'en aucune manière elle ne peut, pas moins que sa vie elle-même dont elle a l'usufruit, les communiquer. Car ce sont ces droits de majesté qui constituent l'association universelle et qui la conservent. »<sup>207</sup>

Si Althusius parle d'emblée de 'droits' (au pluriel) de souveraineté (ou de majesté), ce n'est pas parce qu'il commence par empiéter sur le champ juridique, mais parce qu'en étudiant la façon dont le corps symbiotique se compose, il identifie les différents niveaux d'utilisation de la puissance souveraine, et en centre la source dans ce peuple associé qui va aller s'organisant de petites associations en plus grandes jusqu'au niveau de la *consociatio universalis*. C'est parce que la dynamique de l'ensemble doit primer sur toute autre considération qu'il faut parler d'un droit à revendiquer l'usage de la souveraineté, qui ne pourra alors plus signifier « puissance absolue » - puisqu'elle est partagée -, mais un certain type de pouvoir qui devra être reconnu, à des degrés divers, à toute association, entendons à chaque fois que les hommes expérimentent leur capacité à communiquer. C'est la manifestation diverse de ce pouvoir souverain, ou droits de majesté, qui est l'origine de la saine vitalité de l'ensemble du corps socio-politique. Ces droits actualisés sont le principe vital de l'ensemble de la collectivité, la raison d'un agencement harmonieux des parties au tout, et donc la raison d'être du corps symbiotique total. C'est autrement dire que les droits de souveraineté reconnus au peuple total associé sont la condition même d'existence de ce que va envisager de décrire la science politique. Il faut commencer par voir que le principe explicatif ultime de toute vie associative, et partant de chaque corps symbiotique, est un principe dynamique qui parviendra à les arriver à unir en un tout, dans une intégration qui fait appel à chaque instant à la puissance vitale de la souveraineté. Et c'est selon ce principe que nous arrivons à constater ce qui sera l'objet d'étude de la politique, à savoir des corps politiques

---

<sup>207</sup> Ibid., Préface à la troisième édition, p. 8 : « *Contrarium ego cum paucis aliis statuo, adeo nimirum haec corpori symbiotico consociationis universalis propria esse, ut huic spiritum, animam, & cor attribuant, quibus sublati, corpus illud, quod dixi, etiam pereat. Administratorem, procuratorem, gubernatorem jurium majestatis, principem agnosco. Proprietarium vero & usufructuarium majestatis, nullum alium, quam populum universum, in corpus unum symbioticum ex pluribus minoribus consociationibus consociatum. Quae majestis jura adeo, meo judicio, illi consociationi propria sunt, ut etiamsi illa se his velit abdicare, aequè in alium transferre, & alienare, nequaquam tamen id possit, non minus quam vitam suam, qua quis fruatur, alii communicare potest. Nam haec jura majestatis, consociationem universalem constituunt, & conservant.* »

organisés arrivant à se constituer à partir de la diversité humaine sur la base de ces droits de souveraineté insufflant l'esprit de coopération et de respect nécessaire à l'harmonie de la totalité.

On doit donc constater qu'Althusius inscrit son étude aux antipodes de Bodin, qui partait du haut pour recomposer le bas ; Althusius part du constat de la présence dans l'humanité de centres de cohésion pour en étudier la logique de maintenance et de développement. Il raisonne en outre d'emblée positivement, en présupposant une organisation finale réussie et hautement vivifiée. Si en effet les *jura majestatis* sont « l'esprit, l'âme et le cœur » de la vie collective, s'ils sont ce qui permet au corps symbiotique d'épanouir sa réalité d'être, c'est que l'optimum de la vie politique serait cet élan symbiotique, cette sociabilité, qu'Althusius identifie à 'politique'. L'utilisation de ce vocabulaire biologique devait avoir pour but de renvoyer à l'unité fusionnelle qu'il recouvre dans le cadre du vivant, et l'utilisation de l'expression 'association universelle symbiotique' à la place de 'République' devait suggérer l'essence ultime de cette dernière, soit une possible réalité quasi-fusionnelle de la vie collective.

Et c'est donc parce qu'ils sont l'âme de la collectivité que cette raison d'être de l'union des hommes, que recouvre la notion de 'droits de souveraineté', ne peut être enlevée au peuple et concentrée en un seul point. *Ces droits doivent être compris comme ce qui distille l'esprit vital dans chacun des maillons de l'organisation du tout.* On voit alors ici que ces droits de souveraineté, propres au peuple organisé, en font la condition même d'existence, puisque selon la thèse d'Althusius ce corps périlite si on les lui retire. Il faut donc que ces droits soient la propriété du peuple pour qu'une vie politique puisse se développer. Celui à qui ils revenaient pour Bodin, à savoir le magistrat suprême, n'en est qu'un administrateur. L'utilisation faite par Althusius de cette référence à Bodin est surprenante et nous indique la transformation opérée dans cette notion, puisqu'il commence comme Bodin par dire que le corps symbiotique ou République ne saurait exister sans présence de droits souverains, mais Bodin ne fait pas du Souverain le propriétaire de la souveraineté ; Althusius, à l'inverse, lui accorde le statut d'une chose dont on pourrait être propriétaire. C'est souligner qu'en tant qu'elle est la propriété du peuple organisé, elle ne peut le lui être enlevé. Ce qui lui permet de prendre le contre-pied de la logique bodinienne : la vie politique disparaît si ces droits ne sont pas reconnus au peuple. C'est donc à partir de lui qu'il faut reprendre l'organisation de la République.

La condition d'une vie politique tient donc au fait que les droits de souveraineté qui en

sont l'âme ne sont pas en la possession d'un seul, mais de l'ensemble du corps. Comme nous l'avions constaté, chacune des strates associatives possède un droit propre : le *jus symbioticum* se distingue en *jus communis* pour les associations privées, en *jus civilis* pour les villes, et en *jus provincialis* pour les provinces. L'instance gouvernementale n'a donc pas la jouissance de l'ensemble des droits de souveraineté, mais seulement du *jus regni*. Le magistrat suprême sera alors un mandaté, sans être dépositaire de tous les droits souverains, puisqu'il ne possède que ceux spécifiques à sa fonction. La souveraineté se partage donc de façon pyramidale, de la base au sommet, en dégradant à chaque niveau une sphère de compétence, avec un bien particulier et des droits subséquents. C'est dire en d'autres termes que cette compréhension de la souveraineté n'est compréhensible que si l'on précise les fonctions de la dernière strate proprement gouvernementale, dont les objets sont bien sériés, et qui ne disposera que des droits subséquents.

Althusius nous invite à une redéfinition de l'ensemble des rapports entre gouvernement, administration et collectivité, que nous allons reprendre à présent pour comprendre comment la souveraineté permet de traduire la constitution d'une république démocratique corporative à partir de la thèse d'un partage des pouvoirs, des fonctions et des biens sociétaux, sociaux et politiques.

## 2B/ L'absence d'antagonisme, dans la République, entre l'*universitas* et la *societas* :

Nous remarquons l'importance accordée par Althusius à l'état d'esprit général des *convives* les uns par rapport aux autres ; il est essentiel à l'organisation collective que les individus se respectent et coopèrent dans la logique d'une entreprise commune. La conciliation de cette double dimension, d'une attention apportée aux compétences individuelles à leur réinscription dans le projet d'ensemble d'un groupe, doit se faire harmonieusement, puisque la base des relations intersubjectives (la *communicatio*) requiert le mouvement d'ouverture de l'individu vers les autres. Si les individus vivent sur la défensive, ils ne peuvent mener en commun la prise en charge de leur vie collective. D'où la prédominance nécessaire d'une reconnaissance réciproque de chacun des membres des diverses associations.

L'état de concorde entre eux est *a fortiori* requis par la première distinction naturelle et nécessaire entre ceux qui pourront commander et ceux qui obéiront. Car Althusius envisage la *communicatio operarum* sur la base d'une aptitude de certains à décider pour l'ensemble de l'association, qui pourront répartir justement les différentes fonctions dont elle a besoin pour

se développer. Et cette primauté est un fait de nature, rendant non pertinent tout ressentiment envers ceux qui en sont possesseurs :

« La loi commune et perpétuelle est que, dans chaque association et espèce de symbiotique, il y a ceux qui sont les commandants, organisateurs, préfets, ou les supérieurs, et ceux qui, à la vérité, obéissent, ou les inférieurs ». <sup>208</sup>

Chaque communauté a ses principes propres, mais toutes observent cette loi fondamentale d'une distinction entre gouvernants et gouvernés : *il n'y a pas d'association et de génération d'une vie collective organisée sans autorité manifeste*. Et la fonction première des gouvernants est d'assurer la capacité à l'autonomie de chacune des formes d'association. Ils sont donc chargés d'organiser la *communicatio operarum*, ou le partage des différentes fonctions sociales requises pour subvenir aux besoins de la communauté. « La communauté des fonctions est ce que les associés apportent dans l'intérêt de la vie sociale par leurs services (ou ministères) et par leur travail ». <sup>209</sup> Elle traduit le mode de fonctionnement interne de l'association, puisque c'est par le partage des tâches à assumer qu'elle pourra se développer. Elle se complexifie avec le degré de composition des associations : les associations de travailleurs ou les collèges n'ont pas à envisager leurs interactions avec le souci de répartir les richesses au sein d'une ville, par exemple. Mais dès qu'ils s'intègrent à une association plus large, ils entrent dans une autre logique de *communicatio operarum*, et doivent en accepter les règles de fonctionnement. L'intégration progressive de tous les corps associés se fait donc suivant deux logiques : la première est le respect, pour chaque association, de son mode d'auto-gestion. La deuxième est la nécessité d'utiliser la voie du consensus pour unir chaque association à un niveau plus large, consensus rendu obligatoire puisque l'association doit garder son autonomie tout en respectant la logique d'une association plus large.

Il semble donc que la logique globale de la République althusienne soit problématique, puisque d'un côté il faut reconnaître la validité d'un principe supérieur chargé d'organiser chacune des associations, alors qu'il ne peut passer outre le droit d'auto-organisation de ces corps. Nous semblons nous heurter au même antagonisme que devront résoudre les philosophes du Contrat social. Si l'on accorde en effet la souveraineté aux individus, le passage à la vie politique devra opérer un mouvement inverse, puisqu'elle requiert la formation d'une volonté générale unifiée, aux antipodes des multiples intérêts particuliers. Sans une unité introduite dans ce divers anthropologique, la pluralité resterait disparate et elle

---

<sup>208</sup> « *Communis et perpetua lex est, ut in quavis consociatione et symbiosis specie sint quidam imperantes, praepositi, praefecti seu superiores : quidam vero obsequentes, seu inferiores* », PMD, I, 11, p. 16

<sup>209</sup> « *Operarum koinonia est, qua ministeria et negotia sua vitae socialis causa, symbiotici conferunt* », Ibid.

ne permettrait pas de composer un tout fonctionnant suivant une logique d'ensemble. Il faut donc expliquer comment les parties individuelles vont composer entre elles pour engendrer un pouvoir englobant leurs particularités sans pour autant les aliéner. *Suivant cette ligne théorique, on introduit un antagonisme, dans la structure républicaine, entre deux domaines irréductibles : d'un côté la société engendrée par les relations d'individus à individus, reposant sur l'accord volontaire de membres libres mais ne possédant pas de personnalité morale ou juridique, et l'Etat renvoyant à cette strate unitaire, transcendant les individus, le principe de pouvoirs centralisés possédant le droit de contraindre, et doté d'une personnalité juridique.* C'est suite à l'émergence d'une prise de conscience de l'antagonisme inconciliable entre cette logique du tout et de la partie, que les deux concepts d'Etat et de société ont commencé à se distinguer et à prendre un sens précis, devenant explicatifs de deux types de rapport au sein d'une collectivité : le rapport d'individu à individu, et sa subsumption dans et par l'autorité politique.

Mais c'est justement parce qu'Althusius ne raisonne pas avec les présupposés franco-anglais qu'il ne va pas sentir le problème qui aurait pu se présenter à lui sous ces termes, et qu'il va structurer politiquement la *consociatio universalis* sans jamais voir poindre ce hiatus. Si Althusius ne saurait être interprété suivant la ligne de l'individualisme moderne, c'est en grande partie parce que l'esprit typiquement germanique dominant ses raisonnements n'inclut pas, comme nous l'observerons un siècle plus tard en Angleterre et en France, le dualisme avec lequel le pouvoir politique devra composer pour se légitimer. Il n'existe pas, dans la pensée d'Althusius, de double nature de la République, comprenant d'un côté l'hétérogénéité des individus, pouvant s'associer avec leurs semblables sous la forme de la société, et de l'autre un principe de dynamique inverse, l'Etat, commençant par englober sans être capable de particulariser. Ce dualisme présent, à l'origine d'une approche de la vie collective comme recomposition à partir d'individus, n'est pas pertinent dans la compréhension althusienne de la réalité politique, pour la simple raison que la souveraineté est la propriété du peuple qui va se combiner en associations de membres et de collèges, incluant un principe unitaire pour les intégrer à un même projet collectif, mais auquel elles ne sont pas intégralement subordonnées. Ce principe unitaire, que l'on serait tenté de traduire par le concept de *universitas*, ne sera jamais propriétaire, ni même usufruitier des droits de souveraineté. Il ne disposera que des droits jugés nécessaires à l'accomplissement de sa mission. *La Körperschaft ne coïncide pas avec l'universitas. Elle n'en possède pas l'autonomie juridique.* Et ce qui pourrait ressembler conceptuellement à la *societas*, l'assemblée des membres libres composant les corps progressifs sollicités par la vie commune, possède une partie des droits souverains. Elle est



propriétaire de l'ensemble des droits de souveraineté, et en délègue une partie pour satisfaire la cohérence de leur vie collective. *La Genossenschaft ne peut donc non plus équivaloir à la societas. Elle a plus de réalité juridique, et doit être considérée comme un acteur politique à part entière.*

Les *Genossenschaften* sont des corps intermédiaires possédant une capacité juridique parce qu'il n'y a, à aucun moment, aliénation totale des droits individuels au profit du pouvoir souverain. Il y a mise en commun, mais sur le présupposé constant de certains droits réservés subsistant invariablement. Ce qui interdit de concevoir une différence de nature entre les détenteurs du *jus regni* et les divers corps associés. « De là la nécessité d'un nouveau nom, la *consociatio symbiotica universalis*, qui doit consacrer un nouveau statut, à la fois unitaire et individualiste, où le point de vue organique exige une coopération étroite des parties, mais où la volonté générale ne peut jamais détruire les droits des contractants »<sup>210</sup>. Par la persistance d'un groupe possédant une personnalité juridique sans sacrifier la logique de la copropriété - et conservant donc l'individuation de ses membres -, Althusius inaugure une pensée démocratique sur le modèle des *Miterben*, des « joint tenants » en vieil anglais, ou des « coparçonniers » en vieux français, de la souveraineté. Cette intelligence juridique des corps intermédiaires devait passer inaperçue aux juristes français, car « avec leur goût des idées claires et distinctes, ils se sont toujours efforcés de séparer la *Körperschaft* de la *Genossenschaft* pour ramener autant qu'il se pouvait l'une vers l'*universitas* entendue comme source de propriété collective, l'autre vers la *societas* ne créant aucun sujet de droit proprement dit »<sup>211</sup>.

C'est à la plasticité de la *Genossenschaft* que l'on doit l'absence d'antagonisme entre ce qui deviendra la *societas* et l'*universitas*, puisque la *Genossenschaft* a plusieurs niveaux de différenciation et d'intégration. Il n'est pas besoin, dans ce schéma explicatif, de distinguer une source unitaire des propriétés et de la diversité collectives, représentée par le Souverain, distincte et coupée de cette multitude dont elle doit organiser le chaos naturel, puisque chaque *Genossenschaft*, quelque soit sa nature, possède un principe interne d'organisation. Dans la compréhension perçue par Althusius de la réalité anthropologique plurielle, les membres libres sont copropriétaires de la souveraineté, et ils la structurent à chaque niveau associatif. Ils requièrent un magistrat suprême pour prévenir la cohérence unitaire de ces différents membres nantis de droits particuliers, mais il leur restera subordonné et ses pouvoirs ne seront jamais supérieur à ceux de l'ensemble de la collectivité. L'inauguration de cette pensée démocratique parvient donc à contourner l'obstacle moderne d'un peuple souverain, et

<sup>210</sup> P. Mesnard, op. cité, p. 611. C'est nous qui soulignons

<sup>211</sup> Ibid., p. 612

pourtant soumis au pouvoir politique. Le pouvoir est graduellement inféré, d'associations structurées par un corps décisionnel collégial et unitaire en associations plus complexes conservant une cohérence propre.

Le magistrat suprême ne possédant, pour Althusius, à aucun moment, un pouvoir souverain suprême, reste un subordonné, même s'il dispose de droits effectifs. L'architecture composite de la *consociatio universalis* ne lui permet pas de prétendre à un pouvoir surplombant et structurant la diversité, puisqu'elle s'organise de telle sorte qu'elle possède déjà, en elle-même, sa dynamique d'union et de régulation. **L'organisation du peuple en corps hiérarchiquement gradués s'opère de telle sorte que le problème d'une incapacité à unir la pluralité ne se pose pas ; l'articulation du pluriel se fait d'elle-même, à chaque strate de composition des différents collèges gouvernementaux. La *Genossenschaft* n'a donc pas besoin d'un principe unitaire transcendant.** En conséquence de ce dégradé organisationnel progressif, l'autorité se maintient dans l'ensemble de la République par la conjugaison récurrente de deux principes, les versants collégial et unitaire. Althusius conserve donc à la fois le principe d'unification, la *Körperschaft* (le versant '*universitas*'), et la souveraineté des membres, en composant les corps décisionnels à partir de la conjugaison de ces deux logiques, sans introduire de transcendance dans la compréhension de la relation de pouvoir.

Mais si la tradition de pensée française avait donné l'entière souveraineté au monarque, c'était dans l'intention d'éviter la désagrégation de l'ensemble du territoire en autant de zones de fidélités hétérogènes au pouvoir unifiant. En alliant le principe unitaire aux membres libres, en limitant les droits du magistrat suprême, ne risque-t-on pas de faire éclater totalement la cohérence gouvernementale ? Les différents membres possédant l'essentiel du pouvoir, ne courent-ils pas le danger, finalement, d'être incapables de concilier leurs libertés respectives pour préserver la logique de leur vie collective ? L'argument essentiel de Bodin pour l'unicité absolue du principe souverain était en effet que si le pouvoir de décision est reconnu à plusieurs, pas un ne décide réellement. Les gouvernants ne seraient donc pas capables de composer entre eux et d'écouter les points de vue adverses ; chacun voudrait d'emblée avoir raison et voir sa volonté se réaliser. C'est ici une sensibilité inverse que manifeste Althusius. Il ne porte pas tant attention à l'anarchie supposée consécutive à l'absence de reconnaissance d'un pouvoir unitaire qu'à la protection de l'autonomie des corps socio-politiques. Il n'a très certainement pas peur que les intérêts divergents désunissent les gouverneurs, mais redoute surtout que le pouvoir politique ne réside qu'en un centre et que les

citoyens soient dépossédés des droits politiques. Ce qu'Althusius veut combattre est la possibilité pour un homme de s'arroger le pouvoir suprême. Il va donc concevoir un moteur gouvernemental qui puisse contrecarrer cette possibilité, en refusant de donner au magistrat suprême le pouvoir souverain, et en observant la transformation de la nature sociale consécutivement à la reconnaissance de ses droits à l'auto-gestion. Et il ne perçoit pas la constitution d'autorités belliqueuses et revendicatrices, mais un élan spontané vers les autres pour pallier ses propres insuffisances. Il n'y a de réaction conflictuelle qu'avec l'épreuve d'un refus de prise de compte de certaines compétences ; dans la mesure où il commence par les valoriser, le mouvement naturel est enclenché vers une composition anthropologique de plus en plus riche et dynamique.

Althusius ne rentre pas dans l'antagonisme entre l'universel et le particulier, et ne se trouve pas confronté à l'opposition entre le pouvoir général et la liberté de l'individu, parce qu'il ne pense pas les deux versants comme hétérogènes et les fait travailler ensemble dans le gouvernement politique de la *consociatio universalis*. Reste-t-il alors une réelle place pour la spécificité du *jus regni*, étant donnée cette prédominance du droit des associations dans l'organisation de la République ?

## 2C/ Les membres du gouvernement et le *jus regni* :

Si les droits de souveraineté sont reconnus au peuple associé en un corps symbiotique de nombreuses associations, c'est dire que la communauté du droit que doit partager la *consociatio universalis* ne peut être possédée exclusivement par un seul niveau associatif. La strate ultime de la République ou *majoris status*, chargée de veiller à la coexistence de chacune de ses composantes, dispose des droits strictement nécessaires à sa fonction, mais ne peut en aucun cas prévaloir sur la volonté de l'ensemble de ces corps. « Car le peuple, par nature et chronologiquement, est premier, maître et supérieur à ce qu'il constitue »<sup>212</sup>. Pour distinguer l'importance de ce premier pouvoir, Althusius fait la différence entre ce que l'on doit appeler - malgré son apparent anachronisme - un pouvoir constituant, légitimant le droit dont disposera l'état suprême, qui est alors un pouvoir constitué. Dans l'ordre des droits de souveraineté, il faut en effet séparer ce qui constitue la strate gouvernementale, ce qui fixe sa finalité et précise les pouvoirs dont elle peut disposer, du fonctionnement régulier de cette instance instituée. Et dans la mesure où, pour Althusius, le pouvoir constituant appartient au

---

<sup>212</sup> PMD, XVIII, 8, p. 137

peuple, c'est à lui que revient la tâche de préciser les compétences de ce niveau gouvernemental ultime. On mesure l'importance de l'inversion de la logique de la souveraineté bodinienne, puisque si elle reste un pouvoir d'organisation des membres de la République, ce sont eux qui jugent des besoins justifiant un état suprême, lui déléguant secondairement des droits appropriés.

On voit aussi que l'intelligence du pouvoir est bien différente, puisque cette composition pyramidale de corps disposant de droits particuliers introduit une définition subsidiaire du pouvoir. Chaque niveau utilise les compétences dont il peut exploiter la richesse, et s'intègre à un degré supérieur pour les tâches qu'il ne peut satisfaire ; la strate ultime n'a donc de pouvoir que proportionné à ce que les autres corps associés ne peuvent assurer. Althusius distingue en outre deux versants dans l'agir politique : le *majoris status* a pour but de superviser la composition des différentes associations et d'organiser la toile de fond des relations humaines au niveau très complexe du regroupement de plusieurs provinces. La *consociatio universalis* fait en effet entrer en ligne de compte un territoire très vaste, nanti de corps très hétérogènes. La compétence gouvernementale s'inscrira donc dans un cadre bien défini, puisqu'il recouvre

« les activité par lesquelles les droits de l'association symbiotique universelle sont dirigés, dispensés et administrés droitement, par des ministres publics du gouvernement désignés, et pour le salut de ses membres, singulièrement et universellement ». <sup>213</sup>

Si le pouvoir de décider pour l'ensemble de la République fait partie de sa tâche essentielle, il n'a cependant pas la compétence d'exécuter ses directives. Ce deuxième versant est réservé à chaque niveau associatif, chargé de les appliquer en fonction de ses spécificités ; et la sphère gouvernementale ne peut élever aucune prétention concernant cette prérogative. Le pouvoir exécutif ne fait pas partie de sa définition. On comprend alors l'importance de la redéfinition de la souveraineté comme unité d'action organisée : s'il n'y a qu'une norme générale pour l'ensemble des composantes de la République, c'est par son appropriation particulière, par chacun des moteurs de la vie collective, que la dynamique globale pourra être déployée. Réserver ce pouvoir d'organisation et de genèse de la vitalité totale à une seule de ses composantes revient à rester aveugle à la réelle nature de la société humaine.

Mais même au niveau de l'état suprême, le pouvoir n'est pas entre les mains d'un seul organe. Althusius le compose suivant la même logique utilisée à chacun des niveaux

---

<sup>213</sup> PMD, XVIII, 1, p. 136

organisationnels des associations. Il doit défendre les membres de l'association universelle, à la fois dans leur aspect de composante d'un ensemble et d'individualité. Mais comme il n'est pas conseillé de laisser entre les mains d'un seul le pouvoir de décider, puisque l'on erre moins lorsque plusieurs émettent leur avis, ce corps gouvernemental sera composé d'une instance collégiale (les 'éphores') et d'un principe unitaire. Ce sont les éphores qui possèdent le pouvoir de contrôler la validité des initiatives prises par le prince. Mais curieusement, lorsqu'Althusius précise de quelle nature sont réellement les droits dont ils disposent, alors que l'on attendrait à une précision de la fonction gouvernementale ultime, *on s'aperçoit que la fonction des éphores est plus de contrevenir aux abus, inconséquences ou injustices des décisions du magistrat suprême que d'exercer, comme les autres membres des corporations antérieures, un pouvoir de décision. C'est d'autant plus étonnant que c'est à eux qu'Althusius réserve la référence au jus regni.* Cette compétence juridique signale donc qu'Althusius entrevoit bien plutôt les moyens de prévenir les abus de pouvoir et la déficience du pouvoir de commandement : ce à quoi il faut veiller est à la préservation de la déviation de l'usage du pouvoir, et *les éphores possèdent un jus regni qui consiste à surveiller l'exercice propre du pouvoir. Ce droit peut être dit 'pouvoir du gouvernement' puisqu'il en contrôle de fait l'exercice, mais sans réelles compétences gouvernementales.*

Le pouvoir des éphores est donc d'instituer et de surveiller le pouvoir du magistrat suprême, puisqu'ils le constituent, le destituent, assurent les interrègnes, le contiennent dans les limites de son office, et le défendent contre le peuple. Les éphores ont donc essentiellement une fonction de contrôle et de préservation de la liberté des individus ; ils possèdent un pouvoir indéniable, puisqu'ils sont supérieurs en puissance au magistrat, qui doit donc en tenir compte s'ils ne sont pas d'accord avec ses décisions.

Cette dernière strate gouvernementale, avec cette fonction de modération qu'exercent les éphores, permet de donner naissance pour Althusius à la forme la plus accomplie des *jura majestatis*. A ce niveau de communication, lorsque toutes les associations s'unissent entre elles, les hommes accèdent à la plénitude d'exploitation de leurs potentialités, et réussissent à générer entre eux une dynamique qui ne peut avoir son égal sous une quelconque autre forme de vie. Le passage à cette interconnexion des provinces étend d'autant les perspectives d'épanouissement des relations humaines que l'on peut envisager. Et c'est aux éphores que revient le soin de solliciter, d'entretenir et de préserver cette dimension des relations humaines:

« Cette administration est le lien, par lequel la République s'unit, et son esprit

vital, par lequel les fonctions diverses et variées des associations humaines sont dirigées, ordonnées et rapportées au salut de l'ensemble. Il faut donc constater qu'une telle administration n'a ni à exécuter, ni à préformer ces fonctions, mais à les ordonner, constituer et diriger, ce qui revient à commander, juger, interdire, et faire barrage. »<sup>214</sup>

C'est donc essentiellement un travail d'agencement des différents corps - en grande partie autonomes - de la République, que l'état suprême exerce. Le pouvoir accordé aux éphores revient à désigner d'abord un pouvoir de limitation des prérogatives accordées au magistrat suprême, ensuite un pouvoir d'initiative, et non de prescription, de ce qu'il convient de faire pour la défense de tous.

A cette strate de contrôle et d'initiatives gouvernementales est rattachée, comme à chacun des corps gouvernementaux antérieurs, une tête, ici dénommée 'magistrat suprême', dont la fonction est bien plus étendue à ce niveau ultime que dans les cas précédents - ce qui explique la fonction de contrôle des éphores -. Il faut d'abord signaler que son pouvoir ne saurait être absolu pour deux raisons : d'abord parce que le peuple, qui donne aux éphores le droit de le choisir, ne lui transfère pas toutes ses prérogatives. Il conserve son droit à l'auto-organisation : « Le peuple n'a pas transféré ces droits au magistrat suprême, mais se les est réservés pour lui-même »<sup>215</sup>. Il ne délègue que l'aptitude à concilier ces différents droits ensemble ; ce qui revient à reconnaître un pouvoir de décision et de sanction au magistrat suprême. Mais les éphores ont un pouvoir supérieur au sien, puisque sa volonté est supérieure à celle de ses membres pris individuellement, mais elle ne peut primer sur celle de l'ensemble de ce corps. S'il veut pouvoir agir, il doit donc se concilier la volonté des éphores, obligé qu'il est au compromis.

Cependant, c'est à lui que revient la marque effective du pouvoir de gouverner, puisqu'il détient le pouvoir de légiférer. C'est en effet lui qui élabore les lois, même s'il n'a pas le contrôle de leur exécution. Cependant, les contraintes auxquelles il doit s'attendre pour exercer cette fonction sont telles qu'il est encore une fois impossible de voir dans cette compétence une réelle liberté d'initiative, et donc un réel pouvoir de commandement. Si en effet il doit déjà passer la barrière du contrôle des éphores, qui ne manqueront pas de poser leur veto si une loi ne leur semble pas bonne, il doit en outre veiller à ce que ses lois respectent les commandements divins. Le corps des éphores étant en outre constitué de

---

<sup>214</sup> PMD, XVIII, 2, p. 136 : « *Est igitur administratio haec vinculum, quo Respub. cohaeret & spiritus illius vitalis, quo functiones variae & diversae humanae consociationis diriguntur, ordinantur & referuntur ad universorum salutem. Unde constat, talem administratorem non obire, vel administrare functiones illas, sed tantum ordinare easdem, constituere & dirigere, idque imperando, jubendo, vetando, impediendo.* »

<sup>215</sup> Ibid., p. 149

membres ecclésiastiques, ses décisions seront aussi passées au crible de ce critère. Si la loi passe l'épreuve de la prudence et de son accord avec les commandements divins, elle devra ensuite tenir compte des mœurs locales et du naturel des sujets sur lesquels elle va s'appliquer. Si l'on tient donc compte de ces trois conditions à satisfaire pour que la loi soit validée, il faut bien avouer que le magistrat suprême ne saurait exercer un pouvoir disproportionné, mais que même son attribut essentiel est soumis à un contrôle très poussé l'empêchant de faire acte d'un réel pouvoir de commandement ; il reste étroitement contrôlé et borné.

Une remarque s'impose cependant sur l'utilisation faite par Althusius de la catégorie des droits. Il ne parle jamais de la souveraineté comme telle, mais toujours des droits de souveraineté, et cette expression n'a pas pour but de désigner un pouvoir politique absolu de commandement, mais une compétence à l'auto-organisation des collectivités humaines. Cette puissance ne se transmet jamais absolument, puisque l'on ne peut départir les associations de leur essence ; elle peut seulement être en partie déléguée. Lors de ses précisions données sur la nature des organes gouvernementaux sollicités par cette construction progressive de la *consociatio universalis*, Althusius utilise comme équivalents le *jus majestatis* et le *jus symbioticum*, qui est la forme métamorphosée du *jus majestatis*, puisqu'il traduit le lien effectif, actif et fécond entre individus. Ces deux formes de droit traduisent, l'un, en retrait, ce qui doit être présent pour qu'une vie collective existe, l'autre, ce qui rend compte du lien effectif que les individus développent entre eux, autrement dit l'« ordre politique » qui émerge dans la communication des services. Elles peuvent aussi être transcrits dans un vocabulaire juridique : Althusius les rend équivalents, quant à leur nature, au *jus civitatis* qui est proprement l'ordre légal de la ville, par exemple ; et il en est de même pour les droits des autres associations. D'autre part, le pouvoir singulier du détenteur de la souveraineté, tel que Bodin le conçoit, n'a pas non de sens dans cette composition pyramidale de logique subsidiaire, puisque chacun des corps possède une aptitude à l'auto-organisation. La souveraineté, et donc le pouvoir public, politique, n'entre pas en contradiction avec les individus parce que ce sont eux en tant que communauté vivante organisée qui décident.

La référence au *jus regni* introduit-elle alors une distinction sur la puissance dont dispose le magistrat suprême pour commander ? Pas davantage, puisque ce droit appartient encore au peuple, matérialisé par les éphores, et avec lesquels le prince doit composer pour parvenir à agir. Il serait donc plus juste de dire que ce droit formule des fins ou directives gouvernementales plus qu'il ne décrit la marge d'action possible du pouvoir politique : c'est au peuple organisé ou aux membres associés du gouvernement qu'appartiennent la part efficiente

des droits politiques ; le gouvernement est au service de la collectivité, puisqu'il doit veiller à la défense de ses avantages et des individus. Les différentes instances gouvernementales n'entrent jamais en possession de ces droits, ils sont simplement chargés d'en administrer une certaine partie. C'est proprement souligner le caractère de mandaté du magistrat suprême. Il est au service de la collectivité, et non son initiateur :

« Les droits des membres du gouvernement sont ce qui constitue dans le gouvernement du territoire le bon ordre (*ευταξίαν*) et la suppléation des insuffisances (*βιαρκείαν*) pour tous, l'union en un peuple de membres reliés entre eux, associés et attachés en un corps sous une même tête. Le *jus regni* est en conséquence appelé *jus majestatis*, qui est l'état suprême, ou pouvoir (*potestatis*), dont le droit propre doit être distingué de celui des villes ou des provinces ». <sup>216</sup>

Si le *jus regni* doit être distingué des autres droits de souveraineté, il est donc en interaction constante avec eux, qui charpentent la République, alors que lui les intègre en un tout. C'est donc finalement la *consociatio universalis*, ou République, qui fait acte de souveraineté au sens de l'exercice du pouvoir politique, et non un 'Etat' compris comme structure unitaire qui centraliserait le pouvoir de décision. Il n'existe pas, dans cette compréhension de l'organisation politique, d'autorité coupée nécessairement et absolument des gouvernés, mais à l'inverse un ensemble de membres associés reliés entre eux par un pouvoir différent de celui dont ils usent pour se développer. Le pouvoir de commandement suprême auquel se réfère la souveraineté est bien reprise pour distinguer le pouvoir de gouverner, mais alors que l'on se serait attendu à voir émerger la marque première de ce pouvoir – le droit de décider absolument, et en dernier ressort -, on s'aperçoit que son essence lui interdit d'adopter cette attitude. *C'est à une composition de droits déployés pour faire vivre la sociabilité que l'on aboutit.*

---

<sup>216</sup> PMD, IX, 12, p. 90



## **CONCLUSION DU TROISIÈME CHAPITRE : Les avantages politiques et les fragilités constitutives de la définition althusienne du gouvernement comme pouvoir subsidiaire**

La voie d'analyse suivie par Althusius, pour rendre compte de la capacité organisationnelle d'une collectivité, permet de déplacer le regard vers ce qui est nécessaire au gouvernement politique. La souveraineté caractéristique du pouvoir politique n'a pas de réalité si la densité sociale ne lui donne pas matière à s'exercer, et elle n'a pas de pertinence si la prise en charge politique est séparée des membres moteurs de la réalité sociale. En commençant par s'attarder sur le premier ressort de la vie humaine, la *communicatio*, Althusius montre que les hommes possèdent le moyen de satisfaire leurs attentes et d'organiser leur vie sociale. Mais plus encore : leur retirer cette capacité revient à les aliéner, puisqu'ils ont un droit naturel inviolable à être reconnus dans leur dimension autonome. Ce droit évolue en fonction de l'importance accrue des fonctions qu'ils assument, et il ne peut être la propriété d'aucun des membres de la collectivité, ni d'un élément extérieur. Le droit à l'auto-organisation ne peut être approprié par un particulier ; il est le garant de la vitalité des différentes formes associées.

Outre la différence essentielle de compréhension de l'opérateur politique, privilégiant la pluralité, sur le modèle bodinien de l'unicité absolue du pouvoir souverain, la composition plurielle de chaque pôle de décision politique, à chaque niveau associatif, comporte chez Althusius une conséquence décisive quant à la logique suivie et développée par la vie en collectivité. Alors que, pour Bodin, le Souverain possède l'exclusivité de la gestion de la vie publique, soit l'intégralité du pouvoir décisionnel, pour avoir les moyens d'instiller l'ordre juste dans la République, *Althusius ne fait pas de la justice la résultante d'un ordre qui viendrait se surajouter aux comportements humains pour mieux les contenir, mais la résultante de comportements transformés par le travail en concertation et en responsabilité.* L'ordre juste s'incarne par la liberté d'entreprendre des individus et de prise en charge de leur existence plurielle. Il est donc indispensable de reconnaître un droit à l'auto-organisation à chaque strate associative, relative aux prétentions qu'elle revendique. Et la souveraineté n'est autre que ces droits reconnus aux corps associés de posséder les capacités à s'auto-organiser ; elle est donc diffusée dans l'ensemble du peuple organisé, sans jamais se regrouper en un point précis. Elle peut être décrite phénoménalement comme l'âme, l'esprit et le cœur de la République, puisqu'elle est ce par quoi ses membres prennent un sens et une réalité ; sans

elle, la République ne serait qu'une matière morte. C'est alors un autre paysage politique qui émerge, puisque l'administration politique est gérée localement, selon les besoins des différents corps associés, sans être anarchique puisqu'un corps intégrateur impulse à chaque fois les directives à suivre. Dans cette pensée de l'organisation des services privés et publics, il n'y a pas ce passage obligé au Souverain centralisateur pour décider et répartir les fonctions administratives ; elles seront directement attribuées aux personnes compétentes. En contrepartie, si la personne ou l'institution sollicitée pour prendre en charge tel ou tel service possède le droit d'initiative et la reconnaissance de ses compétences, elle en porte la responsabilité ; l'épreuve de cette liberté est la vitalité de l'entreprise, qu'elle périclite ou qu'elle florisse.

Dans ces gradations associatives de la vie privée à la vie publique dans le cadre de la ville, puis de la province, deux structures gouvernementales 'locales' sont mises en place, dont le but est de superviser l'organisation des différentes fonctions sociales et le respect du droit commun. *Cependant, à aucun moment Althusius ne reprend ou ne sollicite le jus regni qui sera le droit suprême propre à la sphère gouvernementale de la consociatio universalis. Le droit suprême n'a pas de pertinence dans ces différentes strates, puisqu'il n'est pas de son ressort d'administrer les relations sociales.* Il n'est donc pas sollicité ni requis par l'organisation dynamique de la vie sociale. *Althusius n'accorde pas de place à une force proprement dirigiste dans cette composition pyramidale parce qu'il est de sa compétence exclusive d'user de ses capacités communicationnelles ; elle se combine sur le principe de la subsidiarité, et est donc en mesure de répondre elle-même aux besoins ou difficultés qu'elle rencontre.* Si l'on ne retrouve donc pas dans sa lignée de lecture l'importance et l'intérêt du pouvoir souverain tels qu'ils sont donnés par Bodin, **c'est dans la mesure où les droits de souveraineté arrivent à prendre de plus en plus corps dans cette augmentation des dispositions humaines réalisées au fil de la complexification des formes associatives développées.** Il faut cependant remarquer que, quelle que soit la capacité intégratrice de ces diverses composantes, elles requièrent le respect du droit qui leur est accordé aux autres structures associatives, et il est donc nécessaire de penser un ultime niveau intégrateur à cette pyramide corporative.

Les associations doivent donc être intégrées à un niveau suprême, ne renvoyant à aucune dynamique sociale propre, et chargé de protéger la cohérence de la coexistence de ces entités quasi-autonomes. C'est le but de la strate suprême du *jus regni*, composée comme les autres associations d'un corps collégial et d'un principe unitaire. La logique politique suivie par Althusius est subsidiaire, c'est-à-dire que les membres associés ont l'autonomie des

compétences qu'ils peuvent générer, et ils s'intègrent à un corps plus complet pour satisfaire ce qu'ils ne peuvent assurer. Le dernier niveau complète donc les nécessités d'une vie collective organisée en assurant le respect des droits partagés, en imposant des lois générales, et en prohibant ce qu'il juge néfaste. Mais le magistrat suprême est affaibli par l'élection dont il dépend, et par sa conciliation nécessaire avec le pouvoir des éphores ; il est un mandaté, et non en possession de ses compétences.

Il convient cependant de remarquer que, si cet édifice politique permet de respecter la liberté individuelle en l'amenant à déployer sa forme, si donc la capacité d'entreprendre des hommes est ici mise en exergue puisqu'elle est la source de la vitalité et du dynamisme de la République, sa base est nécessairement fragile, dans la mesure où elle repose sur le consensus ; si l'on retire la concorde entre les *convives*, la naturalité de la distinction entre gouvernants et gouvernés s'effritera, et l'ensemble de la composition s'en verra atteinte. Les différentes associations reposent en effet sur leur auto-organisation décisionnelle ; et si l'on remet en cause leur évidence, l'ensemble de la République deviendra désorganisée. On peut aussi s'apercevoir que si la liberté est la source de cette pensée politique, elle n'est retenue que par sa médiation dans la forme associée ; l'individu n'existe pas en dehors du corps ou du groupe qui lui donne son identité et sa matière. Il faut respecter des droits individuels pour permettre une sociabilité féconde, et non pour libérer l'individu des différentes pressions s'exerçant sur lui. Ces remarques, cependant, font encore une fois ressortir la différence d'approche du politique inaugurée par Althusius, si distincte, comme nous le constatons, de ce que Bodin engendre.

## **CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE :**

Les deux pensées politiques de Bodin et d'Althusius étudiées en regard du concept de souveraineté nous fournissent deux voies possibles d'interprétation des rapports entre la sphère du droit, la théorie politique et la construction institutionnelle de la souveraineté qui leur est subséquente. Bodin invente ce concept dans le but de pacifier le royaume de France, comprenant les troubles dont il est le contemporain comme une conséquence du refus d'allégeance de tous les corps, collègues ou vassaux présents dans la République, à un même pouvoir ayant seul la légitimité de commander. En concevant la finalité politique comme une recherche de l'ordre juste capable d'unir les différents ménages et collègues de la République, il construit le pouvoir souverain comme pôle central apte à disposer du droit politique de commander, détenant l'exclusivité des compétences politiques, qu'il a en outre seul la possibilité de définir. Cette visée gouvernementale n'est réalisable pour lui que par l'institution d'un pouvoir absolu et indivisible, ce qui revient à comprendre *la souveraineté comme une centralisation et une indivisibilité du pouvoir fonctionnant sur la base d'un absolutisme du commandement*.

La conséquence de cette intelligence de l'essence politique est que la République distingue nécessairement le Souverain, transcendant et inviolable, et les citoyens, ou sujets libres sur lesquels le pouvoir s'exercera absolument. Si Bodin distingue les formes de République de leurs gouvernements et légitime la distinction entre la sphère publique et le secteur privé, il n'en reste pas moins que l'absoluité du pouvoir souverain justifie l'appropriation exclusive des droits politiques par le Souverain. En d'autres termes, la communauté d'intérêts et de droit conduisant à l'institution de la République se traduit pour Bodin par la nécessité de ne reconnaître qu'un seul droit, le droit politique souverain, dont les compétences sont de prendre en charge exclusivement et absolument la sphère des intérêts publics. Dans la mesure où la construction du pouvoir souverain revient à donner tous les droits politiques au Souverain, il n'est porté aucun égard à la qualité des relations entre les citoyens, et entre les différents ménages et collègues de la République. La société ne peut émerger de cette conception unidirectionnelle de l'organisation collective.

Ce qui nous a amené, dans un deuxième temps, à nous demander à quel type de théorie politique aboutissait l'institutionnalisation de la souveraineté bodinienne. En comparant la forme bodinienne du pouvoir avec celle qui se dégage du modèle de la cité grecque, nous avons vu un peu mieux approché la spécificité de la souveraineté. A l'inverse du travail politique synergique des institutions de la cité athénienne dans sa période démocratique, le

pouvoir souverain devient l'unique référant politique concentrant toutes les fonctions gouvernementales dans un rapport d'extériorité à ceux qu'il doit gouverner. Alors que le modèle institutionnel athénien fait travailler les instances politiques les unes avec les autres dans une totale immanence - ce qui est la clé de la démocratie athénienne puisque chaque citoyen doit pouvoir être intégré au travail politique de la vie partagée -, Bodin place la souveraineté en extériorité transcendante de la collectivité pour lui assurer sa légitimité et sa puissance. C'est alors un tout autre rapport au politique qui s'instaure, puisqu'il n'appartient plus au réel, mais s'en sépare par nature pour pouvoir commander. Le concept de souveraineté comme type particulier de pouvoir politique se caractérise donc par l'extériorisation transcendante du pouvoir politique de la réalité anthropologique. Ce qui permet de saisir que l'invention de ce concept ne traduit pas une simple transformation dans l'institution de la République, mais qu'elle bouleverse profondément toute la pensée institutionnelle du pouvoir politique et qu'elle introduit un nouveau cadre d'interprétation de l'agir politique.

Cependant, en cherchant ce qui pouvait légitimer la détention exclusive des droits politiques par le Souverain, nous avons constaté que Bodin ne pouvait l'asseoir qu'en usant d'une analogie substantielle avec Dieu. Il est évident que c'est aussi la finalité du pouvoir politique qui concourt à l'absoluité des droits souverains, puisque, pour Bodin, si plusieurs ont le pouvoir de décider, on retombe dans un état anarchique. Mais lorsqu'il doit justifier l'absolue obéissance de tous les sujets envers leur Souverain, c'est au registre divin qu'il fait appel. *La détention exclusive des droits politiques par le Souverain n'est pas questionnable pour Bodin, parce qu'il ne peut la légitimer qu'en faisant une analogie entre l'agir souverain et l'Être divin. Et en posant l'obéissance inconditionnelle comme un postulat, nous avons vu que Bodin ne parvenait pas à penser la communauté politique; la Majestas absolue du Souverain fait obstacle à l'élaboration d'une théorie proprement politique.* De quoi l'on peut déduire que, malgré la délégation partielle des fonctions administratives aux citoyens, *le concept de souveraineté renvoie chez Bodin à une théorisation des droits politiques dont l'institutionnalisation de la République traduit l'absolutisme, au détriment d'une réflexion politique sur ce qui permet à différents membres d'organiser politiquement la communauté des intérêts partagés.* Nous parlons ici d'un primat du juridique sur le politique présent à l'origine de la conceptualisation du pouvoir souverain parce que Bodin pose l'obéissance de droit au Souverain comme première par rapport à une interrogation sur ce qui justifie qu'on lui obéisse ; c'est le monarque qui fixe la loi, de laquelle découle l'ordonnement de la République. Mais ce qui permettrait de rendre raison de l'obéissance au pouvoir ne peut être questionné. Il n'y a pas de pensée de ce qui génère une vie en collectivité puisque, par

définition, seul le Souverain a la compétence de gouverner les intérêts communs. Et même si les pouvoirs du Souverain ne doivent théoriquement pas envahir certaines dimensions de la sphère privée, aucun droit ou aucune puissance ne sanctionne ce domaine.

Le pouvoir souverain que Bodin veut proprement politique ne parvient donc pas réellement à être adapté à la communauté politique. Ce qui nous a amené à conclure que **Bodin conceptualise ce qui deviendra le pouvoir de l'Etat, c'est-à-dire qu'il invente la théorie juridique du pouvoir souverain, qu'il conceptualise les droits politiques de l'Etat. Ils s'établissent cependant au détriment d'une pensée politique, à savoir d'une analyse précise de la communauté politique.**

Peut-on alors encore comprendre le concept de souveraineté comme un concept politique, dans la mesure où les droits souverains prennent le pas sur une réflexion de ce que signifie pour une communauté d'exister politiquement ? L'absoluité du pouvoir souverain avec l'absolutisme consécutif du commandement souverain met en évidence la contradiction interne au concept de souveraineté, si l'on veut en faire un concept politique : seule la monarchie royale l'incarne idéalement, ce qui implique que la majorité de la collectivité soit des sujets, puisque même les administrateurs restent absolument soumis au Monarque. Le souci de préservation de l'ordre de la République prend le pas sur une pensée de ce qui permet aux ménages et collèges de vivre ensemble. Ils peuvent certes être unis par le pouvoir souverain, mais pour pouvoir coexister, la communauté d'intérêts qui les rapproche leur est enlevée. *Comment vont-ils alors pouvoir vivre ensemble si les secteurs de vie qu'ils partagent ne sont pas de leur ressort, s'ils ne peuvent même prétendre en discuter ?* Ce que les citoyens partagent pour former une communauté politique est ce qui justifie leur vie en collectivité et leur respect d'un droit commun. Cet espace commun est le lieu d'expérience de l'Autre, d'épreuve de la divergence d'opinions, des conciliations à faire pour satisfaire les mêmes intérêts... Comme le disait Aristote, la communauté politique est l'espace où l'homme rencontre son semblable sur un même pied d'égalité pour actualiser ce qu'il y a de plus haut en lui, c'est-à-dire pour réaliser sa vertu principale. L'intermédiaire du champ relationnel qui se crée entre individus est celui où ils sont des *ison*, 'égaux'. *Et si par définition ce secteur est en la compétence exclusive du Souverain, cet espace public et la vie sociabilisée, voire politisée, qui en découle, ne se concrétisent pas.*

Nous avons vu que l'apport majeur d'Althusius relativement au concept de souveraineté vient de ce que, contrairement à Bodin, il part d'une réflexion sur ce qu'est la

politique pour penser les droits de souveraineté. Ce qui l'amène à remarquer que l'ordre juste ne pas être imposé de façon transcendante et mécanique d'en haut sur les membres de la République, mais qu'il se construit d'en bas sur la base d'une auto-gouvernance d'associations de plus en plus complexes à mesure que l'on progresse dans l'intégration de la République. Les droits de souveraineté appartiennent à toute association, quel que soit son degré de complexité ; ils sont simplement limités dans leurs prétentions et compétences par les fonctions très diverses des membres associés. C'est donc l'ensemble du peuple organisé qui détient les droits de souveraineté. Mais pour permettre à cette association universelle de conserver une structure unitaire, il est nécessaire de distinguer, à l'intérieur des droits de souveraineté, un droit qui n'appartiendra qu'à l'instance proprement gouvernementale, le *jus regni*, détenu exclusivement par le *majoris status* : le magistrat suprême associé à l'instance collégiale des éphores.

En partant d'une recherche sur ce qui permet à différents groupes humains de vivre ensemble, Althusius commence par chercher les conditions de possibilité de la sociabilité, c'est-à-dire de ce qui va permettre aux hommes d'organiser la sphère des intérêts qu'ils mettent en commun pour satisfaire tous leurs besoins et vivre confortablement. C'est donc l'analyse de ces *communicationes*, des différents modes de partage sollicités par la vie commune, qui devient l'objet principal de la pensée politique. Et le partage 'démocratique' des droits de souveraineté à l'ensemble du peuple organisé permet à Althusius de comprendre la souveraineté comme ce qui engendre la vitalité de l'ensemble associé, ce qui en procure la dynamique et lui permet de ne pas implorer, ni exploser. D'où cette conséquence que si l'on ne reconnaît pas un droit d'auto-organisation à chacune des associations, droit proportionné à leur niveau et à leurs compétences, toute la République s'effondrera. **La souveraineté ainsi répartie est donc la source et l'origine de la structure républicaine, le principe vivifiant et structurant de la vie collective.**

Althusius a retenu plus particulièrement notre attention parce qu'en soulignant la nécessité d'une implication des individus dans la prise en charge des intérêts qu'ils partagent, *il pointe le fait qu'une vie en collectivité nécessite un espace relationnel où les individus puissent prendre conscience de ce que nécessite une vie partagée. Même si les associations ne sont pas forcément politiques, la coexistence de plusieurs « ménages et collèges » n'est viable que si l'espace public, qui est le lieu des intérêts qu'ils ont en commun, les concerne de plein droit.* Il nous a permis d'avancer un autre cadre de compréhension des rapports au pouvoir politique, puisqu'il ne raisonne pas encore dans les cadres monistes du pouvoir souverain qui en deviendront par la suite la référence. Pour lui, le pouvoir de gouverner

n'existe pas avant les droits de souveraineté du corps symbiotique. Le droit dont use le gouvernement n'est qu'une partie du droit de souveraineté du peuple, qu'il délègue au magistrat suprême. On retrouve donc une structure immanente du pouvoir politique, puisque c'est le peuple organisé qui délègue une partie de ses droits au magistrat suprême, dont la compétence est contrôlée par les éphores qui sont associés à l'instance gouvernementale.

Cependant, il est une caractéristique essentielle que ces deux théories de la souveraineté ont en commun : elles envisagent la vie collective organisée politiquement, ou République, comme la visée ou la fin essentielle de la pensée politique. Ce sont deux théories que l'on peut appeler holistes de la communauté politique, dans la mesure où le gouvernement a pour fonction déterminante d'unir les membres de la collectivité pour qu'ils ne forment plus qu'un seul corps. C'est la cohésion de l'ensemble qui prime sur la prise en compte des parties, même si ces parties ne sont pas encore des individus, mais déjà des corps organisés. *Cette approche holiste de la République se caractérise par le fait qu'elle envisage le tout comme supérieur, par nature, aux parties, ce qui permet de donner au gouvernement la fonction essentielle d'unir les membres de la collectivité, sans qu'il puisse y avoir d'extériorité légitime à la vie en République. Ses membres sont inclus par définition dans l'ensemble, et la République justifie toute excroissance de ses pouvoirs sans bornes légales.* Ces membres sont, chez Bodin, des groupes humains déjà organisés, dans lesquels l'individu n'a aucune consistance propre. S'il y a bien une distinction entre privé et public, aucun droit n'assure légalement la protection de cette frontière. Les ménages et collèges n'ont d'autre part aucun droit puisque le seul reconnu est le droit politique souverain. Ce serait en outre une contradiction dans les termes de penser que les individus pourraient se distinguer de la vie collective organisée par la République, puisque le seul domaine de compétence du droit est le cadre politique, et qu'aucun de ses éléments n'a de pertinence politique.

C'est encore plus net chez Althusius pour qui toute l'existence humaine n'est envisageable que dans son inscription associative. La marque calviniste de la pensée althusienne ressort ici très fortement, puisque l'association universelle décrite requiert, malgré toute la profondeur de la pensée politique que l'on y trouve, l'implication totale de l'individu dans les formes associatives. Et la sociabilité que cherche à développer l'institution politique reste contrôlée et normée, non seulement par les Ecritures, mais aussi et surtout par le pouvoir ecclésiastique, puisqu'à chaque niveau d'intégration complexe, Althusius mêle un collège ecclésiastique chargé de veiller au bien 'moral' des individus. Althusius n'a pas besoin de



penser la catégorie des droits de résistance au pouvoir parce qu'il diffuse la souveraineté tout au long des strates associatives, mais, là encore, la cohésion de l'ensemble et la vitalité qu'insuffle la souveraineté à la République se fait au détriment de toute liberté individuelle, puisque chaque individu est d'emblée envisagé dans une perspective associative. Nous avons vu qu'il y avait bien chez lui une pensée des minima à préserver pour le bien-être de chaque homme, mais que cette recherche n'était pas effectuée pour l'homme en tant que tel, mais pour qu'il puisse entrer dans les schèmes de la sociabilité sur lesquelles reposent les associations.

Or, si l'on envisage la postérité de ces deux théories politiques, deux remarques s'imposent d'emblée. La première est que c'est la conceptualisation bodinienne de la souveraineté qui l'emporte sur la théorie politique développée par Althusius. On assiste progressivement à l'intégration du modèle bodinien dans l'institutionnalisation du pouvoir, qui aura pour conséquence essentielle de fournir le cadre de fonctionnement des pouvoirs publics, ou, plus sommairement, de l'Etat<sup>217</sup>. C'est le triomphe de l'unicité centralisée des droits politiques, qui l'emporte sur leur partage organisé. Mais si, comme nous le soulignons, ce concept juridique sacrifie le champ d'une réflexion sur ce dont a besoin la vie commune pour s'intégrer de l'intérieur d'elle-même, et non de l'extérieur par le pouvoir souverain, *comment va-t-il pouvoir se transformer lorsque la laïcisation du pouvoir va supprimer la possibilité de conserver le cadre théologico-politique dont avait encore besoin Bodin ?*

La deuxième remarque tient à l'inscription de ce concept dans l'histoire. Si l'on peut constater que les deux premiers modèles de la souveraineté étudiés s'inscrivent dans une compréhension holiste de la République, que va-t-elle devenir lorsque le droit politique va se trouver confronter aux Droits de l'homme, inaugurés par le mouvement de la modernité ? Il est en effet courant de signaler, en se référant au texte de Constant *Sur la liberté des anciens comparée à la liberté des modernes*, que les 'modernes' n'envisagent plus leur réalisation personnelle à l'intérieur de la communauté politique, mais dans un espace de liberté individuelle échappant à la logique inclusive d'une République englobante. C'est dire en d'autres termes qu'à l'inverse des interprétations holistes de la République, la modernité doit institutionnaliser un pouvoir qui laissera un espace où l'individu sera intégralement autonome. Que devient alors la souveraineté dans ce nouveau cadre politique ? Comment se transforme le pouvoir politique pour intégrer son Autre, un droit hétérogène à sa logique qui ne peut cependant échapper à la cohérence de la vie collective ? C'est à présent sur ce deuxième moment historique qu'il faut revenir, pour comprendre la transformation subie par le concept

---

<sup>217</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage d'O. Beaud, *La puissance de l'Etat*, PUF, 1994, et particulièrement le premier chapitre qu'il consacre à Bodin.

de souveraineté lorsqu'il va se heurter à l'exigence de respecter les Droits de l'homme.

## DEUXIÈME PARTIE

# LE CONCEPT DE SOUVERAINETÉ A L'ÉPREUVE DES DROITS DE L'HOMME

La modernité politique occidentale, qui fait de la république démocratique la seule forme légale et légitime d'institutionnalisation de la souveraineté, est apparue par l'office de deux événements contemporains inouïs et incontournables dans un travail sur le concept de souveraineté. A deux ans d'intervalle, les colons anglais d'Amérique déclarent leur indépendance de la Couronne d'Angleterre en donnant naissance à la République des Etats-Unis d'Amérique, à la suite d'une guerre avec les troupes anglaises, et les Français proclament une Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen par laquelle ils entendent faire valoir, sur le plan individuel et politique, l'homme comme sujet de droits libre de choisir la forme de gouvernement à laquelle il désire être soumis. Ce sont deux Révolutions qui se sont opérées, dont les origines ne sont pas similaires, mais qui procèdent à partir du même principe : **un peuple a ressaisi l'intégralité du pouvoir souverain, pour l'institutionnaliser comme il le souhaite**. Des deux côtés de l'Atlantique, le peuple fait acte suprême de souveraineté, en ressaisissant l'intégralité des droits politiques, et en se donnant le droit d'être le pouvoir constituant le gouvernement qu'il reconnaîtra être sien. Ils manifestent alors leur pouvoir absolu à décider, puisqu'ils se posent comme juges de l'institutionnalisation même du pouvoir. C'est ce qui fait l'essence du fait révolutionnaire, questionnant fondamentalement le concept de souveraineté bodinien, puisque comme nous l'avons vu, les droits de souveraineté appartenaient légitimement au Souverain parce que son commandement était par nature absolu, et qu'en tant que tel le monarque devait transcender la réalité anthropologique, en d'autres termes le peuple. Or les deux mouvements révolutionnaires américain et français s'opèrent d'emblée en inversant la logique de légitimité bodinienne, puisque c'est le peuple qui renverse à la fois la forme de la République monarchique, et le mode de son gouvernement.

On pourrait penser que ces deux Révolutions restent cependant dans la logique évolutive des régimes politiques décrite par Bodin lui-même, puisqu'il précisait les changements des formes de république dans l'histoire. Mais ce que ces Révolutions ont

d'intégralement nouveau, par rapport à la pensée politique classique, est qu'elles se justifient par les droits « inaliénables et sacrés » des hommes, que le pouvoir a pour finalité de protéger. C'est parce que l'individu a droit à « la vie, la liberté et (à) la recherche du bonheur », qu'il est en droit d'attendre de son gouvernement qu'il lui assure « la sûreté et le bonheur »<sup>218</sup> ; auquel cas inverse, il peut légitimement en changer la forme pour choisir celle qui satisferait au mieux cette finalité politique. De même, la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen est une Déclaration des « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme », qui « rappelle sans cesse (*aux hommes et aux citoyens*) leurs droits et leurs devoirs », et qui leur permet de vérifier que les actes du pouvoir sont bien en accord « avec le but de toute institution politique »<sup>219</sup>. C'est donc à une inversion complète de la logique politique classique que l'on est confronté, puisque l'analyse de la vie politique ne commence plus à partir des « ménages et collègues » qui étaient les premières strates pré-politiques à partir desquelles le pouvoir souverain pouvait œuvrer, mais d'un homme posé comme sujet de droits. La Révolution inaugure une nouvelle forme de société, et non simplement un changement de régime, puisque l'homme dont on déclare les droits n'est pas envisagé dans son rapport au pouvoir, mais comme individu libre et indépendant ; une telle thèse concernant la situation anthropologique est un non-sens pour la pensée classique, qui ne peut intégrer un corps hétérogène à la République dans sa compréhension des pouvoirs. Or ici, *l'homme des Droits de l'homme doit servir de base pré-politique pour expliquer la genèse et le fonctionnement des institutions gouvernementales. Et le pouvoir souverain n'a plus pour fonction essentielle d'unir les membres pré-politiques de la République en les ordonnant justement, mais de protéger les conditions de possibilité du respect des droits inaliénables et inviolables des hommes.* L'homme est avancé comme sujet juridique, et le pouvoir politique a pour fin la protection de ses droits subjectifs.

Ce qui est révolutionnaire, au sens de l'introduction d'une brèche complète dans la tradition de la théorie politique, est de construire un sujet de droits a-politique devenant la norme du gouvernement politique et ne pouvant plus être interprété simplement en regard de la vie collective, parce qu'il gagne le droit de vivre en tant qu'être libre, c'est-à-dire sans devoir être subordonné à la communauté politique. Le fait de reconnaître aux hommes des droits inaliénables opère sur le plan politique la transformation anthropologique inaugurée par les *Aufklärer* et la pensée anglo-saxonne, dont le texte de Constant sur *La liberté des*

---

<sup>218</sup> La Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, 4 juillet 1776, rédigée par Jefferson.

<sup>219</sup> Préambule à la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1791, acceptée par le monarque en même temps que la constitution de ce millésime, selon l'habitude entérinée par le *Journal officiel*, et non celle de 1789.

*modernes comparée à celle des Anciens* est la meilleure synthèse : l'individu doit être reconnu comme auteur de son existence, et est en droit d'attendre du pouvoir qu'il lui en assure la possibilité. Il gagne le droit d'être respecté en tant que sujet libre du seul fait de son humanité. La théorie politique doit donc à présent composer avec un sujet de droit dont une partie lui échappe, puisque l'individu ne peut plus être subsumé intégralement dans la République. C'est alors un lourd pari qui s'ouvre à la pensée politique, puisque si elle se développe autour de ce que les hommes partagent sous un même droit en précisant comment se structurent les intérêts partagés et les relations de pouvoir pour les répartir, **le présupposé de toute vie politique organisée est qu'il y a une communauté d'intérêts**. *Si l'on commence par reconnaître l'individu comme détenteur de droits-liberté et par orienter la finalité politique vers la protection de ses droits inviolables, comment et où retrouvera-t-on le commun qui permet le développement d'une vie politique ? Comment se construira le et la politique dans une forme de société où les relations entre le pouvoir et l'individu se restructurent à partir d'une inversion de la finalité politique classique ?*

On voit bien que c'est la nature même du pouvoir souverain qui se trouve ébranlée par la reconnaissance de l'homme en tant que sujet de droits. Les deux Révolutions n'opèrent pas, suivant la théorie bodinienne<sup>220</sup>, un simple changement de République, au sens où les individus auraient ressaisi le pouvoir souverain pour former une République démocratique. *Elles opèrent une métamorphose du concept de souveraineté, puisque, tout en conservant la forme du pouvoir politique inaugurée par le concept de souveraineté bodinien, elles en changent un des éléments considérés comme essentiel par Bodin : son absolutité, et partant son absolutisme*. Il est étonnant, à première vue, que l'Article 3 de la *Déclaration...* réinvestisse le concept de souveraineté, puisque son inconditionnalité et son unicité entrent en contradiction avec l'article 1. Ce qui, évidemment, manifeste la transformation substantielle du pouvoir souverain est qu'il « réside essentiellement dans la Nation ». C'est dire que la forme de la République ne peut plus, de droit, être imposée à une collectivité, mais que le peuple organisé politiquement détient seul les droits souverains. Le pouvoir souverain n'est légitime que s'il émane de la Nation, et ses droits ne seront légaux que s'ils respectent les « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ». On voit donc que pour pouvoir être repris par les Révolutionnaires français, le concept de souveraineté doit perdre à la fois son statut de transcendance pour s'incarner dans la Nation, et son absolutisme puisqu'il est borné légalement par les droits individuels. C'est le concept politique de Nation qui permet la

---

<sup>220</sup> Et même classique, puisque c'est encore celle que reprend Montesquieu.

transformation révolutionnaire de la République monarchique absolutiste en une République constitutionnelle.

On ne retrouve pas les termes de souveraineté et de nation dans la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, mais celle d'un peuple qui peut « dissoudre les liens politiques qui l'ont attaché à un autre », et que « les représentants des Etats-Unis d'Amérique, assemblés en Congrès général, (...), déclarent solennellement, au nom et par l'autorité du bon peuple de ces colonies, que ces colonies unies sont et ont le droit d'être des Etats libres et indépendants » ; il est alors question de « peuple des Etats-Unis » dans le texte d'introduction de la Constitution des Etats-Unis de 1787. Autant de différences de vocabulaire qui signalent d'emblée les divergences conceptuelles qui sépareront les deux formations républicaines américaine et française au regard de l'institutionnalisation du pouvoir politique. Mais la dépendance constitutive du pouvoir envers le peuple y est encore plus frappante : un peuple peut dissoudre son lien politique d'avec son gouvernement ; il peut donc légitimement rompre le contrat politique qu'il a avec son gouvernement. On ne peut mieux dire que c'est le peuple qui est souverain, puisque lui revient le droit de choisir la forme de République qui lui convient. Le gouvernement est donc par nature limité, borné, surveillé, puisque le pouvoir des gouvernements « émane du consentement des gouvernés ». D'autre part, dix ans après la Déclaration d'Indépendance, la Constitution des Etats-Unis était ratifiée, qui institutionnalise un pouvoir républicain où les citoyens américains ont des droits politiques et à laquelle sera finalement ajoutée La Déclaration des droits, assurant les libertés civiles des individus.

Les Américains reprennent donc le genre de pouvoir politique qu'est la souveraineté - c'est le gouvernement constitutionnel institutionnalisé en République - qui, comme pour les révolutionnaires français, doit intégrer la limitation incontournable des compétences gouvernementales. Même si le terme de souveraineté n'est pas repris, celui de gouvernement constitutionnel, et la congruence entre l'Etat comme organe du pouvoir et le peuple comme mandataire, indiquent que le pouvoir politique ne pourra plus transcender la réalité anthropologique, ni s'émanciper du jugement populaire. Il va donc devoir intégrer dans son institutionnalisation les moyens internes et externes de sa limitation. *Comme pour les Révolutionnaires de 1789, le pouvoir souverain ne peut plus tout faire ; il n'est plus omni- et auto-compétent.* Mais la divergence entre les deux révolutions émerge au fil de leur résolution de l'événement : les Américains vont concentrer leurs efforts sur la recherche d'une constitution permettant d'assurer les prétentions nouvellement affirmées ; les Français vont s'attacher à déclarer, de la façon la plus universelle possible, l'ensemble des droits sacrés et inviolables de l'homme. Mais alors que 1789 recherche quel est l'homme dont parlent les

Droits de l'homme, 1793 recherche les moyens de dépasser cet homme pour faire advenir le citoyen. Un nouveau mouvement républicain prend alors forme, qui reconnaîtra la Loi seule comme souveraine, sans réelle attention aux institutions chargées de protéger la possibilité de la liberté. Deux interprétations de la souveraineté du peuple s'ouvrent alors, dont nous allons reprendre les éléments essentiels. Il convient d'abord de revenir sur la portée de la construction de l'homme comme sujet de droits. Qu'est-ce qui est vu et compris de l'homme, ou en l'homme, pour pouvoir être érigé en droits ?

## **CHAPITRE 1 – La limitation et la normativité révolutionnaires introduites par les Droits de l'homme dans la théorie du pouvoir souverain :**

Si l'on peut trouver dans la tradition politique classique des exemples de théories considérant particulièrement une sphère autonome dans l'existence humaine, une dimension en l'homme hétérogène à une quelconque inclusion dans un Autre qui le transcenderait, aucune construction politique jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle n'avait intégré l'idée que l'homme pouvait avoir des droits inaliénables du seul fait de son humanité, qui lui ouvrait ipso facto une cohérence à pouvoir être pensé abstraction faite de toute détermination particulière. Les Romains par exemple avaient réussi à sérier à un point extrême les problèmes relevant du droit public de ceux propres à la sphère privée, et avaient, ce faisant, précisé la distinction entre le champ des relations inter-familiales d'un autre champ dont la spécificité était d'être à proprement parler celui du droit, celui où le *dikaion politikon* avait sa place. Les juristes romains pensaient donc déjà une pluridimensionalité de l'existence humaine, dont l'une était par nature hétérogène au traitement proprement juridique, et indépendante de la sphère publique ; les relations de personnes au sein de la famille doivent être considérées selon « l'usage personnel ». Mais lorsque Cicéron expose la dynamique de la vie en République<sup>221</sup>, il commence par signaler qu'elle est le bien commun, la « chose publique », *res-publica*, que les hommes sont unis en elle par une certaine communauté de biens que leur existence les amène à partager, et qu'à ce titre ils existent d'abord et avant tout dans le souci de la sphère publique. C'est la communauté des biens partagés qui manifeste l'objet politique et qui justifie la vie collective, non les parties la constituant ; le droit est alors uniquement ce qui permet de préserver l'équité des rapports humains sollicités par ce mode relationnel. Il n'a pas sa place dans les secteurs engendrés par « l'usage personnel », qui est un reste en soustraction de ce que le service de la république exige des citoyens romains.

Pour que cette sphère de « l'usage personnel » puisse devenir positive, et non plus être pensée comme un reste, il faut que la logique de la pensée politique elle-même s'inverse : il ne faut plus penser la dimension politique en l'homme en référence à un tout susceptible de ne pas l'inclure absolument, et de lui laisser des miettes d'autonomie, mais accorder à l'homme dans sa dimension strictement particulière un contenu de sens à lui seul déterminant. Ce qui fut compris comme une partie du tout doit devenir un tout en lui-même, dont les dimensions

---

<sup>221</sup> Voir *La république*, I, 8, p.18 : « Notre patrie (...) a seulement consenti à nous abandonner, pour notre usage personnel, ce qui pouvait être superflu pour elle-même. »



se déploieront avec les autres hommes pour engendrer une vie collective politique. Il faut donc que l'essence humaine puisse prendre assez de consistance pour pouvoir servir de base, d'origine et de fondement à une pensée du tout ; il faut que l'homme prenne assez de contenu pour pouvoir être à la source à la fois de son être individuel et de son existence au sein d'une communauté humaine, jusqu'à pouvoir s'étendre jusque dans les arcades politiques nécessaires à son existence. En d'autres termes, il faut que l'"individu" prenne du contenu pour la pensée politique, ce qui semble, à première vue, ne pas être de son registre puisque son objet d'étude devrait plutôt être le *politikôn*, soit la nature de ce que nous **partageons** en tant qu'hommes.

Cette information, ce contenu de sens que doit prendre l'individu pour pouvoir apparaître dans le champ de la réflexion politique et sur le plan pratique de notre conscience individuelle ne va pas de soi, comme nous le montrent les conceptions politiques toujours holistes jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Comment l'individu peut-il prendre sens, se construire et devenir le détenteur de droits naturels nous obligeant à métamorphoser le concept de souveraineté au XVIII<sup>e</sup> siècle ? A quoi peut bien renvoyer cette dénomination d'« individu » ? A la question par laquelle nous commençons ce paragraphe sur la possibilité de préserver en l'homme ou de concevoir en lui une parcelle d'être hétérogène à la sujétion, nous voyons que ce sera dans la lignée d'Occam, et non de Thomas d'Aquin, que l'individu moderne s'inscrira. Il aurait en effet été possible, en maintenant le registre du droit dans son cadre d'exercice - les domaines de la relation -, de ne pas amoindrir la part de liberté individuelle dont chaque homme est capable. Mais la mise en exergue prédominante du pouvoir-faire dont il est aussi capable et sa détermination en termes de droit subjectif va s'imposer, et ce sera alors à partir de cette capacité que sera traduit l'essentiel de l'existence humaine dont on fera la caractéristique première de l'humanité. Les prémisses de l'individualisme compris comme idéologie, c'est-à-dire comme idée générant un ensemble de croyances, de conviction, comme trame de lecture, prennent donc naissance dans le nominalisme développé par Occam, qui introduira par là même une révolution dans la compréhension et partant dans la fonction du droit, puisqu'il découle de pouvoirs et ne peut être compris que comme positif.

La pensée politique subséquente ne verra cependant pas le jour avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais c'est encore en signalant le problème majeur créé par cette compréhension de l'homme qu'elle va évoluer. On ne peut en effet intégrer dans la réflexion politique cette thèse nominaliste de l'individu comme pouvoir-faire qu'en faisant apparaître un problème dont l'évidence aurait fait défaut jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Si la catégorie de l'individu se construit à partir de ce pouvoir-faire que la pensée révolutionnaire va accentuer en la juridicisant, il aura fallu un changement radical de référentiel politique pour l'intégrer à la réflexion et la pratique

politiques. Pufendorf, par exemple, reconnaît certes des droits subjectifs, mais l'ordre naturel prévalait toujours dans son appréhension du fait de la vie collective, et l'individu s'effaçait devant la finalité de l'ensemble de la collectivité. *Un autre bouleversement conceptuel était nécessaire pour promouvoir l'homme à la fois au rang de dépositaire de droits subjectifs, et de norme de la pensée politique : que l'évidence de la vie en collectivité s'étiolle, qu'elle soit elle-même remise en question.*

C'est ce deuxième mouvement qu'effectuèrent les penseurs du Contrat social, en prenant comme axe de réflexion la remontée à ce qu'ils retiendront tous comme originaire : l'homme solitaire et isolé. L'homme de l'état de nature est bien cet être dont parlait Occam, qui ne détient pour seul pouvoir que sa force individuelle, et qui doit bien s'entendre avec ses congénères pour sortir de cet état d'insécurité. Seulement, cette hypothèse conceptuelle des théoriciens du Contrat social, dont nous voyons l'origine théorique dans le nominalisme occamien, et, partant, dans la thèse anthropologique dont elle est l'expression - que l'homme soit avant tout un pouvoir-de-faire -, métamorphose la compréhension du fait politique, puisque la vie collective avait toujours été pensée comme donnée première et visée de la politique, alors qu'en partant de l'individu pour retrouver la vie commune, il faut présupposer que cette dernière n'est pas naturelle mais construite. La vie partagée devient le résultat d'un contrat entre individus originellement premiers. Si l'on part de l'individu pour comprendre le fait de l'existence collective, il faut transformer intérieurement toute la compréhension de la nature de cette vie commune, puisqu'elle ne peut plus être considérée 'en soi', comme objet premier ou finalité visée, mais comme un résultat. C'est toute la compréhension du fait politique qui s'en trouve bouleversée.

Si la catégorie de l'individu ne prend pas encore avant le XVII<sup>e</sup> siècle assez de place pour remettre en question la vie collective, elle va cependant se trouver mise à la première place par les mouvements révolutionnaires américain et français du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les traces des raisonnements contractualistes. Celles-ci en appellent en effet en premier lieu aux droits de l'individu pour justifier la mise en forme institutionnelle et gouvernementale de la république. Il s'agit en France d'« exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme » ; la formule retenue par Jefferson pour la Déclaration d'indépendance du 4 juillet 1776 sera, dans la même logique, que « (...) tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits (inhérents) et inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur »<sup>222</sup>. Quelles

---

<sup>222</sup> Cité p. 240 par D. Lacorne, *L'invention de la république, Le modèle américain*, Hachette, 1991. le Congrès reprendra la formule sans conserver « inhérent ».

inflexions de sens sont alors données à la catégorie conceptuelle de l'individu pour pouvoir la faire passer sur le plan proprement institutionnel du pouvoir politique ? Qu'est-ce que les mouvements révolutionnaires américain et français obligent à introduire dans la pensée politique, et en particulier dans le concept de souveraineté, pour pouvoir faire de l'individu le substrat de toute forme politique ?

## **1 – L'acte révolutionnaire d'établir une Déclaration des droits de l'homme : le droit d'avoir des droits :**

Le fait de pouvoir penser que les hommes sont dépositaires de droits, du simple fait d'être humains, ne va pas de soi, puisque le droit de quelqu'un ou de quelque chose ne se pense pas et n'a pas de sens dans l'absolu. On ne revendique un « droit à quelque chose », ou « le droit de faire quelque chose » que lorsque l'on éprouve une contrainte à sa volonté. C'est toujours parce que l'on fait l'épreuve d'une résistance extérieure à l'une de ses volontés que l'on va en appeler à son droit pour la faire valoir. C'est donc *l'expérience d'une négation* qui provoque l'appel au registre du droit. Et si l'on entend faire valoir son droit à partir de l'expérience du négatif, d'un obstacle mis à sa volonté, c'est aussi parce que ce que l'on convoque peut avoir un sens pour ce qui bloque notre volonté. Notre « droit » bafoué n'a de sens que si celui qui y a mis obstacle peut s'en apercevoir et changer son comportement. C'est donc parce qu'il y a *relation* avec un autre que soi capable de comprendre ce qu'on lui dit, et de revenir sur son comportement, que le recours au vocable de « droits » a un sens. C'est dans cette relation que notre appel au droit va pouvoir se justifier ; s'il ne peut pas être reconnu, il ne mérite même pas d'être signalé. Il n'a, de même, un sens que s'il porte avec lui le devoir qui s'impose à ceux vis à vis de qui il est posé. Parce que tous les hommes ont naturellement des droits, ils ont aussi tous, obligatoirement, *un devoir les uns envers les autres* : celui de respecter en chaque homme les droits mis en avant comme inviolables.

Or, si l'individu ne peut arguer de ses droits que s'il y a relation et capacité à les lui reconnaître, les Droits de l'homme, « naturels et imprescriptibles », mis en avant par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen<sup>223</sup> et le *Bill of Rights* américain de 1791, sont à première vue paradoxaux parce que, posés dans l'absolu, ils reviennent à ne pas tenir compte du fait que le domaine de compétence juridique n'a de sens que s'il y a intersubjectivité. Ils

---

<sup>223</sup> Nous nous référons à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1791, que nous abrègerons par *Déclaration...*

semblent se déduire du statut de l'homme, comme lorsque Bodin déduit les droits politiques du Souverain à partir de la définition de la souveraineté. La souveraineté recouvrait en effet le monopole indivisible et absolu du pouvoir de commander sous peine de ne pas exister. Sa définition était donc la condition même de son existence. *Pour déduire des droits inhérents à un sujet, ou à une fonction, il faut donc partir de la définition générique de cet objet, et en extraire ce sans quoi il ne peut exister.* Les droits sont ici ce qui permet à l'objet, quel qu'il soit, de venir à l'être. Les Droits de l'homme seraient, en conséquence, des droits subjectifs, des droits qui appartiennent à l'essence humaine, ce qui ne peut être enlevé à l'homme sans que l'on fasse disparaître son humanité. Déclarer les Droits « naturels et imprescriptibles » de l'homme, c'est donc déclarer que le statut d'être humain oblige à tenir compte du fait qu'il dispose de droits « inviolables et sacrés », sans le respect desquels il n'y aurait plus, à proprement parler, d'humanité.

Les deux révolutions américaines et françaises, contemporaines l'une de l'autre, partagent un événement fondamental et déterminant de toute la réorganisation institutionnelle du pouvoir qu'elles vont provoquer, quelles que soient les divergences, elles aussi essentielles, qui forgeront finalement l'avènement d'une république fédérale d'un côté, tandis que la Révolution française ne parviendra que très tardivement à stabiliser un gouvernement résolument unitaire<sup>224</sup>. *Cet événement anthropologique et politique est le fait de reconnaître inconditionnellement l'homme comme sujet de droits individuels et politiques.* La notion de droits subjectifs n'est certes pas nouvelle, puisque l'on peut en trouver une origine dans la pensée nominaliste d'Occam : en rejetant la thèse que les universaux auraient plus de réalité que les particuliers, et donc en reconnaissant aux seuls individus un degré de réalité, Occam construisait conceptuellement la catégorie de l'individu<sup>225</sup>. Mais l'événement révolutionnaire tient au fait que, par la Déclaration, on ouvre à l'homme, comme le dit H. Arendt, « le droit d'avoir des droits ». Il ne s'agit plus simplement de reconnaître ou d'accorder à l'homme des droits, restant suivant cette logique toujours dépendants de ce que le pouvoir veut bien lui laisser, ou de ce qui ne sera pas sacrifier à la vie commune, mais de reconnaître, abstraction faite de toute condition, l'individu comme sujet juridique. Il est celui qui a droit à revendiquer

---

<sup>224</sup> Si l'on veut dater la stabilisation institutionnelle du pouvoir politique sur la base du respect de la *Déclaration*,... de 1789, il faut attendre l'établissement, en 1870, de la III<sup>e</sup> République. La Révolution est en effet suivie par l'institution de la Constituante, puis du Consulat de 1799 à 1804. S'ensuit une première période impériale, de 1804 à 1814-1815, suivie la Restauration de 1815 à 1848. Puis le Second Empire, qui s'effondre à la suite des cuisants échecs militaires subis en particulier avec la capitulation de Sedan, le 2 septembre 1870, suivie de la journée insurrectionnelle du 4 septembre, et de la proclamation de la III<sup>e</sup> République. Alors seulement commence une longue période de stabilité, avec une régulation constitutionnelle du pouvoir et la réelle entrée des droits de l'homme dans l'univers politique. Il aura donc fallu quasiment un siècle pour la république démocratique s'inscrire, en France, dans la réalité politique et les mœurs.

<sup>225</sup> Dont il tirait d'ailleurs une théorie contractuelle du pouvoir.

certaines choses, du fait de sa nature. Et consécutivement, son droit primordial sera de choisir le mode gouvernemental auquel il veut être soumis.

Mais ces droits primordiaux apparaissent d'emblée comme très abstraits, puisque l'on peut se demander quel sens il y a à considérer un homme dont l'expérience nous indique qu'il n'existe jamais seul. Croire ou postuler que l'homme aurait, par nature, « en soi », des droits, revient à occulter sa condition première d'existence. Et d'un autre côté, un individu solitaire ne penserait pas à se déclarer des droits. Ils n'ont donc de sens que pour une collectivité d'individus capables d'instaurer des relations justes entre eux, par lesquelles ils parviennent à respecter la portion de liberté intangible de chacun. Ils n'ont pas de sens 'dans l'absolu', c'est-à-dire si l'on considère l'homme en soi, pour en chercher par exemple l'essence, puisqu'ils se justifient et n'ont de pertinence que dans un cadre relationnel. Quels sont alors les droits constitutifs de la nature humaine tels qu'ils se dégagent de la *Déclaration...* et des textes fondateurs de la République américaine ?

#### 1A/ L'opération fondamentale d'ouverture sans conditions de droits-liberté à la nature humaine :

Deux révolutions quasiment contemporaines l'une de l'autre vont introduire la métamorphose de la souveraineté dans laquelle notre modernité s'inscrit encore. Et cependant, leur origine n'est pas la même, et la différence de leur visée ressort si l'on compare les deux raisons avancées par l'une et l'autre pour avoir enclenché le processus révolutionnaire. Les Américains ne visaient pas tant une transformation de l'ordre politique que la restauration de l'ordre ancien, celui inauguré par la *Magna Carta* et la *Glorious Revolution* ; les Français à l'inverse voulaient rompre avec une tradition quasi millénaire, cause d'une injustice constante à l'égard du Tiers-Etat. Pour les Américains, il est du droit de chaque peuple de changer de gouvernement s'il n'assure plus sa fonction première de protéger les individus :

« Mais lorsqu'une longue suite d'abus et d'usurpations, tendant invariablement au même but, marque le dessein de les (*les hommes*) soumettre au despotisme absolu, il est de leur droit, il est de leur devoir de rejeter un tel gouvernement et de pourvoir, par de nouvelles sauvegardes, à leur sécurité future ».<sup>226</sup>

Le gouvernement anglais ayant failli à sa tâche, le peuple américain a le droit de

---

<sup>226</sup> Préambule de la *Déclaration...*, texte cité

secouer les chaînes anglaises pour instituer la forme politique qui lui convient. Pour les Français, ce n'est pas tant un despotisme absolu qu'il faut balayer, que le déni des droits des individus, occultés par le gouvernement :

« Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que **l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements**, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs (...) »

Il n'y a donc pas le même rapport au fait de la Révolution, puisque pour les Américains les hommes détiennent le droit de changer de gouvernement si ce dernier ne remplit pas la fonction pour laquelle il est institué, alors que pour les Français un gouvernement corrompu ou qui mésuse de son pouvoir est la conséquence de l'ignorance, du mépris ou de l'oubli des droits de l'homme. C'est dire que pour les premiers le despotisme justifie que le peuple reprenne les droits politiques accordés au gouvernement pour l'instituer d'une autre façon, alors que pour les seconds le gouvernement est despotique ou corrompu parce qu'il n'a pas tenu compte des droits de l'homme. C'est l'oubli des droits de l'homme qui provoque l'indigence publique pour les Français ; d'où l'on déduit qu'un pouvoir respectueux de ses droits, sous quelque forme qu'il prenne, sera légitime. Par où l'on voit aussi se dessiner l'ambition de la révolution française, dont la portée universelle se trouve à l'origine même de son mouvement.

Si l'on cherche à présent à préciser le contenu des droits individuels reconnus comme inaliénables par les deux versants révolutionnaires français et américain, on s'aperçoit d'abord qu'ils ne sont pas avancés de la même façon. Ils sont définis par Jefferson dans la *Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis* de 1776, et ce sera la *Constitution des Etats-Unis* de 1787 qui montrera, sans le formuler en terme de droits inviolables de l'homme, comment les citoyens disposeront de leurs droits politiques. C'est seulement dans les *Articles additionnels et Amendements à la Constitutions des Etats-Unis*, rajoutés au texte constitutionnel en 1791, que l'on trouve une Déclaration des droits, relative aux droits dont dispose l'individu dans sa vie privée et sociale.

En France à l'inverse, c'est la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui est première, décidée en 1789, et elle a la prétention - comme son intitulé l'indique - de faire

reconnaître par ceux qui les auraient oubliés les droits naturels et inviolables de l'homme, ainsi que ses droits politiques que l'on doit aussi comprendre comme naturels.

Quels sont ces droits individuels pour les Américains ?

« Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : *tous les hommes sont créés égaux* ; ils sont doués par le Créateur de *certains droits inaliénables* ; parmi ces droits se trouvent **la vie, la liberté et la recherche du bonheur**. *Les gouvernements sont établis* parmi les hommes *pour garantir ces droits*, et leur juste pouvoir émane du *consentement des gouvernés*. »<sup>227</sup>

Et les deux premiers articles de la *Déclaration*... en France les définissent ainsi :

« Art. 1 : Les hommes *naissent et demeurent libres et égaux en droits* ; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2 : *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*. Ces droits sont **la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression**. »

Dans les deux cas, la liberté est mise au premier plan des droits subjectifs. Mais les Américains ne retiennent pas l'égalité en droits, qui passera au premier plan dans le mouvement révolutionnaire français ; et les Français posent le droit à la propriété, qui sera retiré par les Américains des droits individuels primordiaux, alors qu'ils soulignent le droit au bonheur qui ne figure pas dans la Déclaration française. Ce dernier droit est important, puisqu'il signale ce que les Américains reprochent aux Anglais de leur avoir enlevé : « Cette liberté que, plus tard, lorsqu'ils y eurent goûté, ils appelèrent « bonheur public », « consistait dans le droit qu'avait le citoyen d'accéder au domaine politique, dans sa participation au pouvoir - ce que Jefferson appelait fort bien être le copartageant au gouvernement des affaires » -, et se distinguait donc du droit généralement reconnu qu'ont les sujets d'être protégés par le gouvernement (...). Le fait même qu'on ait choisi le mot « bonheur » pour réclamer une participation au pouvoir indique bien que, même avant la révolution, l'idée d'un « bonheur public » était dans l'air et que les hommes savaient qu'ils ne pouvaient être totalement « heureux » si leur bonheur était circonscrit par leur vie privée »<sup>228</sup>. Le souci de la liberté politique est donc inscrit dans le texte fondateur de l'indépendance américaine.

---

<sup>227</sup> Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, reproduite par G. Wood dans *La création de la République américaine*, Belin, 1991, bid., p. 733

<sup>228</sup> H. Arendt, *De la Révolution*, Gallimard, 1969, p. 184

Comme le souligne H. Arendt, la radicale nouveauté de cette attitude, consistant à déclarer des droits individuels inviolables, revient à reconnaître, pour la première fois dans l'histoire, l'homme comme pouvant être le support de droits. Les deux Déclarations américaine et française posent l'homme comme détenteur de droits inviolables, qui fourniront une borne inviolable aux prétentions du pouvoir. Et cette égalité originariaire de tous les hommes est une révolution conceptuelle, puisque pour la philosophie politique classique, seule l'institution artificielle de la *Polis* ou de la *Respublica* permettait aux hommes de détenir une égalité - d'ailleurs politique -. Il fallait la vertu du *nomos*, ou de la loi, pour instaurer l'égalité. Le mouvement de la modernité, à l'inverse, pose une égalité anthropologique naturelle, qui cesse de l'être par le jeu des institutions sociales et politiques que les hommes créent. Tout se passe comme si l'espace naturel de la République moderne était l'égalité, transformée par la différenciation sociale dont elle a besoin pour satisfaire ses fonctions. Ce qui indique une dimension précise de *la liberté, qui était dans l'antiquité vue comme manifeste dans certains domaines, et non dans certains autres ; il fallait un espace politique pour permettre la liberté. Poser à l'inverse la liberté comme première semble indiquer qu'elle est sans conditions, à elle-même sa propre source.*

Et pourtant, la préservation de la liberté sera le premier objet des débats américains, puisque deux soucis émergent rapidement. Le pouvoir devait d'abord manifester les intérêts des individus, et il leur fallait s'assurer d'une représentation réelle ne sacrifiant aucune des tendances générales. *Pour ce faire, ils discutent des moyens disponibles pour rendre au parlement la possibilité d'incarner la diversité sociale des Américains.* La multitude des voix et intérêts était le signe d'une ouverture à la liberté humaine, ce qui a permis à Jefferson de l'ériger en principe « permettant de nous fondre en une nation unique en ce qui concerne les questions de politique étrangère, et nous laisser distincts en ce qui concerne les questions nationales »<sup>229</sup>. Comme nous le verrons, le souci du dynamisme et de la multiplication des factions forme le premier signe d'un gouvernement républicain. *A l'inverse, les Français devant avant tout se libérer de la hiérarchie sociale falsifiant l'égalité anthropologique, vont poser comme première l'unité de la volonté générale.* Chaque intérêt distinct de l'intérêt national sera disqualifié, suivant le principe qu'une nation constituée d'hommes égaux ne peut avoir qu'une volonté commune.

Et cette différence de représentation de la liberté à ouvrir pour chaque homme induit une inflexion différente de la structure institutionnelle de la République. Car si Jefferson se bat pour faire reconnaître la nécessité d'une Déclaration des droits de l'homme, c'est parce

---

<sup>229</sup> Cité par H. Arendt, op. cité, p. 134



qu'elle est « ce par quoi les hommes ont droit pour se protéger contre tout pouvoir terrestre, général ou particulier, et ce qu'aucun juste gouvernement ne doit refuser ou laisser implicite »<sup>230</sup>. En d'autres termes, les libertés individuelle et politique ne sont pas assurées par la simple souveraineté populaire, ni par la constitutionnalité du pouvoir. Il n'était pas évident aux Américains d'avoir besoin d'une Déclaration des droits de l'homme, puisque la Constitution assurait pour eux la légalité et légitimité du pouvoir ; il a fallu un débat pour que le *Bill of Rights* soit négocié et introduit en amendement à la Constitution, sous l'argument que l'on ne se protège jamais assez du pouvoir. La Déclaration est donc le texte des limitations imposées à tout gouvernement légitime ; elle est chargée d'engendrer un espace public, où les libertés individuelle et politique pourront s'exercer. *Cet effet, conjoint au souci de la diversité individuelle et sociale à préserver, indique que la conséquence du mouvement révolutionnaire américain a été de donner naissance à la liberté politique.* Grâce à l'institution d'un espace politique, la pluralité des opinions et des choix de vie pouvaient coexister sans avoir à se combattre, puisqu'une place était laissée à chacun. L'expérience qu'ils ont faite de la fondation du pouvoir manifeste *l'essence du pouvoir humain comme syntaxe de forces plurielles, c'est-à-dire de facultés ou pouvoirs qui décident en toute liberté de composer ensemble afin de co-instituer l'espace politique comme monde humain*, à savoir comme espace de médiations entre les hommes de la communauté politique. Et *a contrario*, si l'on considère l'antériorité ontologique de la *Déclaration... française*, chargée de fonder le gouvernement légitime sur la base unitaire d'une volonté commune, il est possible de concevoir que cette liberté politique ne sera pas l'objet des représentants français, faisant porter ici l'accent principal sur la liberté privée. Ce ne sont pas les rapports entre les différents individus dans une structure politique qui intéressent les Français, mais un statut originaire qu'ils confondront bientôt avec l'existence au sein d'une République. Les frontières entre l'homme de l'état de nature et le citoyen sont en effet particulièrement labiles dans leurs discours et dans leurs actes ; ce qui entraîne comme conséquence la confusion incessante entre deux registres d'existence profondément différents : l'homme de l'état de nature et l'homme vivant sous la forme de la République. Ce premier ne peut cependant être le même que l'individu vivant en République, qui est de même distinct du citoyen de cette République. Comme le signale H. Arendt, « la conception française proclame l'existence de droits indépendants du corps politique et extérieurs à lui, puis confond ces « droits », droits de l'homme en tant qu'homme, avec les droits des citoyens »<sup>231</sup>. Ils ne peuvent donc précisément

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 208

<sup>231</sup> Ibid., p. 217

fournir les bornes, ni la norme, du pouvoir politique.

La fonction essentielle des Droits de l'homme reconnus par la *Déclaration...* et par le *Bill of right* donné en amendement à la Constitution américaine de 1787 était de réussir à assurer, grâce à l'outil juridique, la reconnaissance des libertés à laquelle oblige le fait d'être un homme. On parlera dans ce cadre de **droits-liberté** pour désigner la nature du droit qui est ainsi ouvert à l'humanité. Malgré la divergence d'interprétation et d'utilisation de ces droits-liberté, *les deux Révolutions américaine et française introduisent la même brèche dans la tradition du pouvoir souverain ; il ne peut plus disposer comme il l'entend de la puissance de commandement*. Les articles de ces déclarations de droits, posés dans l'absolu, reconnaissent aux hommes la liberté de pouvoir choisir et faire ce qu'ils veulent dans certaines parties de leurs activités. Ainsi, la première conséquence de la reconnaissance du droit de choisir son activité salariale, c'est la liberté. Lorsque l'on reconnaît aux hommes le droit d'avoir la religion qui leur convient, c'est la liberté d'embrasser la confession qui est assurée. Reconnaître aux hommes des droits, c'est donc leur accorder la sécurité juridique de pouvoir s'y référer pour valider certaines revendications ou défendre certaines prérogatives.

Mais c'est aussi avancer la thèse selon laquelle le pouvoir n'est pas seulement borné, mais au service des individus. C'est donc une inversion de la finalité classique de la politique qui est inaugurée ici, puisque la norme du politique avait toujours été la vie commune ; comment doit alors agir le gouvernement s'il devient l'instrument du bonheur ou de la liberté des individus ?

1B/ L'acte révolutionnaire de concevoir la finalité gouvernementale comme garante de la conservation des Droits de l'homme :

Les peuples américain et français ressaisissent l'intégralité de leurs droits politiques pour constituer la structure institutionnelle et le mode gouvernemental auxquels ils souhaitent être soumis. Mais cette révolution politique s'accompagne d'une transformation qualitative de la fonction politique, puisque l'institution gouvernementale n'est plus comprise comme ce qui permet à la collectivité de tendre vers le bien commun, mais ce qui permet d'assurer la liberté et l'égalité individuelles. Dans les deux cas, la ressaisie du pouvoir souverain se joint à une inflexion radicale de la fonction politique, puisque ce n'est plus la communauté qui se trame en ligne de mire, mais les individus. Le pouvoir devient un outil au service et pour la protection des droits individuels, même s'il ne se réduit pas à cela. C'est inverser

complètement la logique de la théorie politique, depuis ses origines. Dans le contexte américain, il est affirmé que :

« *Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés.* »

La formulation française est encore plus précise, en accentuant l'antériorité ontologique de ces droits :

« *Le but de toute association politique est la conservation des droits **naturels** et imprescriptibles de l'homme.* »

On voit donc que se prépare une métamorphose du pouvoir politique, puisque sa finalité est quasiment inversée : de garant de l'ordre public et du règne du bien commun, il devient normé par les individus et la protection de leurs droits subjectifs. Le pari implicite de ces formulations est en conséquence que le bien commun s'obtient en satisfaisant les biens individuels, autrement dit qu'à regarder la dimension individuelle, on résout le difficile projet de défendre l'intérêt commun. La transformation intrinsèque du pouvoir souverain réside donc dans le fait que la vie collective ne sera dorénavant plus normée par le souci d'une visée commune, mais par le bonheur et les attentes des individus. Il s'en dégage une compréhension utilitaire du pouvoir.

Maintenant, les Américains avaient l'expérience du *self-government*, dans la mesure où ils étaient déjà les opérateurs de leur vie commune de proximité. Il leur était familier d'envisager le pouvoir comme représentant leurs volontés, puisqu'ils provoquent la révolution parce que le gouvernement anglais ne les représente plus. Ils envisagent donc leur relation au pouvoir dans la tradition du contrat politique, où l'obéissance est légitimée par la satisfaction des termes du contrat par le gouvernement ; s'il faillit, le contrat est rompu, et le peuple se ressaisit de ses droits politiques. Les Américains s'inscrivent d'emblée dans une pensée régulatrice du pouvoir, en en pensant les moyens de contrôle et en assurant la limitation de ses prérogatives. A l'inverse, les Français vivaient dans la tradition d'un pouvoir monarchique cristallisant toutes les compétences politiques, et ne laissant au peuple aucune initiative quant à la gestion de la vie commune. Ils envisagent les droits de l'homme comme fondement de la république, chargés d'inaugurer une nouvelle forme de société. Comme le dira H. Arendt, *la révolution n'est pas tant pour eux politique que sociale ; il s'agissait avant tout pour les révolutionnaires d'engendrer un corps social dans lequel tous les individus seraient égaux en*

*droit. Elle a permis de donner aux hommes le droit d'avoir des droits. Mais la Déclaration...* n'a pas le simple but de reconnaître aux hommes des droits ; elle devait servir de base à l'édification de la République française. Elle doit être fondatrice de l'organisation des pouvoirs. D'où l'ambiguïté profonde qui la travaille : car peut-on instituer un gouvernement politique à partir de la représentation d'un homme nanti de droits naturels ? Ou, comme le dira Burke, peut-on refaire une vie politique si l'on enlève aux individus leurs situations concrètes d'existence ? Comment penser une vie commune à partir d'individus que l'on se représente dans un état originaire de possesseurs de « droits naturels et inaliénables » ? L'état politique et social ne transforme-t-il pas intrinsèquement la réalité humaine ?

La divergence profonde entre les Américains, concevant un pouvoir limité pour respecter les droits individuels, et les Français, cherchant à découler les institutions républicaines de la *Déclaration...*, réside dans leur compréhension différente des sources de la perversion gouvernementale. Comme nous le disions, c'est parce qu'il n'est pas représentatif que le pouvoir se fourvoie pour les Américains. Les Français, par contre, pensent que « les malheurs publics » et « la corruption des gouvernements » est une conséquence de « l'ignorance, l'oubli et le mépris des droits de l'homme ». C'est donc directement souligner que la raison du mal-être national, ayant engendré le mouvement révolutionnaire, était essentiellement liée à un dévoiement de la fonction gouvernementale. Parce qu'il n'a pas tenu compte des droits sacrés des individus, le pouvoir a engendré un état d'indigence complète. Ce qui sous-entend qu'en restaurant la valeur des droits de l'homme, il est possible de résoudre la solution de détresse publique ; ou plus directement que le bien-être public sera le signe du respect des droits de l'homme. *Il reviendrait essentiellement aux droits de l'homme de solutionner les deux problèmes classiques de philosophie politique que sont la corruption du gouvernement et le malheur des gouvernés ; les droits-liberté seraient en conséquence le socle d'un gouvernement incorruptible et juste.* Ce qui est présupposé ici en implicite<sup>232</sup> est qu'en partant des droits naturels des hommes, de cette dignité inconditionnelle qu'on leur donne par l'octroi d'un pouvoir-faire juridiquement assuré, il serait possible d'éviter à la fois la corruption du gouvernement politique, des hommes à qui est remis le pouvoir souverain, et le

---

<sup>232</sup> Ceci peut valoir dans le cas français, qui pensera toujours que le peuple ne peut vouloir pour lui-même quelque chose de mauvais (« La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. », Rousseau, *Du Contrat Social*, Garnier-Flammarion, 1966, L. II, chp 6, p. 76), pas pour les Américains dont le mouvement révolutionnaire reste teinté du pessimisme des Wighs sur la nature humaine : tous les hommes sont pervertis, le peuple comme les gouvernants ; on ne peut donc espérer que la démocratie palliera, si elle part des droits de l'homme, la corruptibilité des principes gouvernementaux. Deux conceptions différentes du gouvernement en découlent. Nous reviendrons plus bas sur ce point, au chapitre 3, 2.

malheur public. Nous sommes dans une inversion de la logique politique, puisque Bodin signalait qu'il n'y avait pas de rapport entre le bonheur et le mode gouvernemental - ce pour quoi il ne voulait pas faire intervenir ce critère pour juger de l'état d'une République -. Il notait l'insulte à la raison provoquée par des républiques injustes, et pourtant florissantes, alors qu'une république justement ordonnée pouvait souffrir mille maux naturels. *L'équation entre gouvernement juste et bonheur n'est donc pas valide.*

Ces paradoxes ne sont pas passés inaperçus des contemporains de la Révolution française. En relisant les débats auxquels elle a donné naissance, on saisit plusieurs points obscurs dont le moindre n'est pas le statut d'un homme détenteur de droits naturels. La reconnaissance des droits-liberté n'apporte en effet aucune précision sur la nature de la liberté qui leur est ainsi alléguée, puisque *la nature ici validée juridiquement est un simple pouvoir-faire* : laisser l'homme libre de ses activités, c'est lui laisser le choix de pouvoir faire ceci ou cela, dans les limites de la Loi. Ce que l'on assure juridiquement, c'est une liberté de pouvoir-faire, au sens où on lui ouvre des possibilités en lui laissant le choix de faire, dans certains domaines, ce qu'il veut. Le versant indissociable des devoirs auxquels il est contraint consécutivement à la reconnaissance de ses droits ne s'inscrit pas dans le geste révolutionnaire. Il sera réintroduit dans la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* de la Constitution du 22 août 1795<sup>233</sup>, puis dans le *Préambule de la Constitution du 4 novembre 1848*<sup>234</sup>.

Le pouvoir-faire reconnu aux hommes comme liberté essentielle a-t-il en outre une réelle pertinence, si l'on ne pense pas les conditions de sa réalisation ? Peut-on poser des droits dans l'absolu sans envisager les moyens de leur concrétisation ? Ce paradoxe est d'ailleurs consécutif à un paradoxe antérieur, puisque la liberté validée juridiquement est une liberté de degré zéro, une liberté d'indifférence que Descartes distinguait du libre arbitre<sup>235</sup>. Car il existe une condition implicite au fait de concevoir *l'homme comme essentiellement libre, au sens d'un pouvoir-faire absolu et premier qui oblige à le penser comme fondamentalement souverain de lui-même : être reconnu comme libre de pouvoir choisir par soi-même présuppose de savoir choisir.* Or, la reconnaissance juridique d'un simple pouvoir-

---

<sup>233</sup> Les Devoirs suivent la Déclaration des Droits, articles 1 à 9, cf *Les Constitutions de la France*, Dalloz, 1983, p. 61

<sup>234</sup> Aux articles 3, 6-8, Ibid., p. 143

<sup>235</sup> Il nous semble que nous avons un exemple contemporain assez patent des problèmes que pose ce principe, s'il est appliqué *stricto sensu* : telle est en effet le cas de la liberté de conscience (sous-entendue religieuse) dont on arrive si difficilement à cerner les limites. Cet exemple semble montrer que les droits-liberté ne sauraient être des 'absolus', mais doivent être réinscrits dans une logique plus globale. L'utilisation du droit en partant de l'individu semble toujours devoir s'opposer à celui des autres. Donc ici le 'droit' n'est pas utilisé dans le domaine qui devrait lui être imparti. On ne peut penser une cohérence globale à partir des seuls droits subjectifs.

faire laisse complètement indéterminée la nature des choix faits, sous le présupposé de déjà parvenir à choisir. Ces droits-liberté reconnus à l'homme lui donnent un statut de maître inconditionnel de lui-même ; ils lui restaurent donc bien une parcelle de souveraineté, mais en laissant complètement indéterminée la nature du pouvoir dont il est capable pour se gouverner lui-même. Il est remarquable que ce soient justement les stoïciens qui aient introduit dans la tradition philosophique une réflexion sur la gouverne que l'homme pouvait avoir de lui-même. Dans une époque historique de moindre liberté de mouvement (le monde grec était sous la dominance d'Alexandre, puis est passé sous le statut de colonie romaine), ils développaient un courant philosophique consistant à libérer la conscience mondaine de l'homme, pour lui révéler la liberté d'esprit dont il peut toujours, et dans n'importe quelle condition, garder la maîtrise. Si l'on peut très bien, malgré toutes les évidences, être esclave et libre, c'est parce que le pouvoir que détient l'homme ne saurait être perverti par l'extériorité : la conscience, ou l'esprit (le *noûs*) de l'homme est hors d'atteinte, et c'est la parcelle d'être en lui dont personne ne peut le déposséder. En la développant, il parvient à maîtriser les élans irrationnels inhérents à la nature humaine, et gagne la maîtrise de soi.

Pour les stoïciens, on peut reconnaître un Homme libre au fait qu'il ait la maîtrise de ses passions, le contrôle des élans antagonistes qui déstructurent quotidiennement l'unité d'une subjectivité. On n'est pas naturellement souverain ou maître de soi, puisqu'il faut justement s'exercer à prendre la gouverne de ses émotions pour les ramener au principe premier de son être. Rien de moins évident alors à devenir « souverain de soi-même », qui ne signifie pas pouvoir choisir une chose ou son contraire, mais à l'inverse acquérir un type de savoir de soi nous donnant la capacité de nous gouverner - sous-entendu nos passions -. La liberté 'positive', c'est-à-dire autre que la simple affirmation vide d'un pouvoir-faire, renvoie donc à l'idée d'exercer un pouvoir souverain sur soi, ou dans un langage métaphorique, de prendre la commande de son être pour se gouverner rationnellement.

Passer « maître de soi » et être reconnu comme souverain de certains de ses choix peut donc prendre un contenu de sens si on détaille le type de maîtrise que l'homme est capable d'exercer sur lui. Mais l'adjonction de 'souverain' à 'homme' est un qualificatif, une description d'une propension éthique dont il est potentiellement capable, pas un trait absolu ; il décrit une situation particulière et individuelle d'existence, et non un attribut essentiel et actuel à l'essence humaine qui justifierait qu'on le prenne en compte absolument. Ce pouvoir que décrivent les stoïciens, dont l'homme est capable pour passer souverain de lui-même, est donc opposé au pouvoir reconnu comme inaliénable et sacré par les révolutionnaires. Ce n'est en effet évidemment pas à ce type-ci de raisonnement que pouvaient adhérer les hommes du

18<sup>e</sup> siècle, puisqu'ils rejetaient justement toute référence à une idée préconçue ou normative de l'agir humain ; par définition, ce qu'ils cherchaient à provoquer était une émancipation de la représentation de l'homme des cadres qui l'avaient jusqu'à présent aliéné. Seulement, si comme nous venons de le voir les droits-liberté posés par la *Déclaration...* sont des droits absolus qu'auraient les hommes de posséder une liberté vide de déterminations, on ne voit pas comment de tels êtres pourraient vivre ensemble. S'ils peuvent, dans l'état de société, prétendre à la reconnaissance de leurs volontés pour les domaines qui leur sont réservés, c'est bien plutôt à un état de guerre digne de l'état de nature des théoriciens du contrat social que l'on retourne. Reconnaître à l'homme une souveraineté vide de contenu revient à lui donner un pouvoir dont on ne voit pas comment on pourrait éviter qu'il ne dégénère en état de « guerre de tous contre tous » que suppose Hobbes à l'état de nature ; et si l'on part de ces droits pour institutionnaliser le pouvoir politique, on ne voit pas non plus pourquoi les hommes sacrifieraient ces droits-liberté individuels pour construire une structure qui les leur limiteraient. *Peut-on alors accorder aux Droits de l'homme une quelconque puissance normative ?* Peut-on sortir cette référence de son statut absolu, qui en vide concrètement beaucoup de son intérêt ?

On sent ici qu'il manque une strate d'analyse dans ces reconstructions théoriques de l'existence humaine : le 'sociétal'<sup>236</sup>. Le modèle de pensée utilisé par les Français lorsqu'ils posent les premières pierres de la République démocratique française est dual, binaire ; il ne retient que deux branches possibles, posées en alternative, pour l'existence humaine : un homme pensé hors de toutes dimensions concrètes d'existence, hors de tout lien intersubjectif, un individu abstrait dont on ne retient comme essentiel qu'un seul trait, le pouvoir-faire, et le domaine public, soit la dimension politique qu'il doit accepter pour réussir à vivre avec ses semblables. Il n'est pas tenu compte du champ de pertinence de la référence au droit, qui n'a de sens que dans un cadre relationnel explicite, et qui donc présuppose que des individus vivant ensemble ont déjà tissé entre eux certaines formes de relation et de communication. Si « Force ne fait pas droit », il faut chercher à donner un sens au statut d'« ayant-droit » donné à l'homme, dont nous avons vu qu'il ne s'agissait pas de valider une liberté positive, mais de reconnaître comme juridiquement légal un simple pouvoir-faire. En d'autres termes, qu'est-ce qui est exactement reconnu juridiquement par les Droits de l'homme ? Quel sens devons-nous donner au terme de « droit », et en quoi ces « droits » peuvent-ils servir de fondement politique à un peuple souverain ?

---

<sup>236</sup> Nous reprendrons ce point juste après, en 2B, p. 234.

## **2 - La réception controversée de la Révolution française à l'étranger : une Disputatio en pro et contra :**

La nouveauté intellectuelle consistant à prendre en compte l'homme comme un individu ayant par nature des droits, ainsi que la réorientation radicale de la pensée politique qu'elle promet, se signalent par les réactions antagonistes qui ont suivies la révolution française. Deux interprétations de l'événement se font en effet rapidement face. Si le mouvement révolutionnaire français fut à ses origines reçu, en particuliers dans le monde intellectuel allemand, comme « une levée de soleil », ce fut en premier lieu parce qu'il a été perçu comme la réalisation pratique de la libération intellectuelle prônée par les Aufklärer. Le monde anglo-saxon y a aussi vu une extension du modèle américain en cours de constitution suite à la déclaration d'indépendance des Etats d'Amérique au continent, et donc une continuation du même mouvement d'émancipation politique. Pour ces deux regards extérieurs, en abolissant un régime monarchique ayant réussi à devenir absolutiste et en commençant par promulguer une *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, les Français réalisaient le passage au règne de la liberté, en faisant découler la vie commune d'une association en vue de la protection des « droits naturels et imprescriptibles » de l'homme, dans laquelle le pouvoir politique a pour fonction première leur protection. Ils renversent ainsi la compréhension classique de la politique, en mettant sa finalité à leur service, et non plus eux au sien. L'Histoire avançait donc en France jusqu'à poser la reconnaissance de l'homme comme un être possédant par nature, du simple fait de son humanité, des droits naturels ; mais plus encore, ces droits posés en préambule à la première Constitution française devaient servir de base à l'instauration de la structure politico-sociale. Une double dimension radicalement nouvelle se dessine donc : une prise en compte de l'homme comme détenteur de droits naturels, officialisés sous la forme d'une Déclaration au fondement d'une constitution politique, et l'idée que cet homme des Droits de l'homme constitue la base originaire et la fin des institutions politiques.

Mais très tôt aussi est apparue une autre tendance opposée à cet optimisme, un mouvement appelé « réactionnaire », a contrario des 'pro-Révolution française' qui voulaient la libération effective, politique, de l'homme. La promotion de l'homme au rang de 'détenteur de droits naturels' ne va pas de soi pour ces contestataires du mouvement révolutionnaire français, parce qu'elle repose d'après eux sur une représentation anthropologique faussée : l'individu construit juridiquement par la *Déclaration...* ne serait pas apte à construire le mouvement de libération politique que les révolutionnaires français présupposent comme



quasiment acquis. Leur lecture polémique du mouvement révolutionnaire et de ses premiers actes (en particulier la formulation de la *Déclaration...*) repose sur une critique du degré d'abstraction à partir duquel les révolutionnaires pensent et reconstruisent l'existence humaine et l'entité « homme ». Ce mouvement, dont Burke fait figure de proue, consiste à souligner que les droits reconnus aux hommes comme naturels et imprescriptibles ne sont pas compatibles avec leur réalité 'existentielle', puisque les révolutionnaires commencent par poser ces « droits naturels et imprescriptibles », à considérant donc l'homme dans l'absolu, *pour en décréter une essence dans le vocabulaire du droit*. Ce ne sont plus *des hommes*, mais *de l'homme* dont on parle, et cet homme pourrait avoir un degré de réalité tel qu'il serait possible de le considérer comme existant toujours-déjà par lui-même. Et partant, en l'abordant sous cet angle d'absolutisation, en l'essentialisant, il serait possible de lui reconnaître un statut juridique, donc des droits exigibles absolument, du simple fait qu'il soit un homme. Il est alors facile à Burke de faire remarquer que nous n'existons jamais sur le mode ex nihilo auquel nous renvoient les révolutionnaires, qu'en conséquence l'homme des Droits de l'homme n'existe pas ; la juridicisation de sa « nature » n'est, partant, qu'une chimère.

Sur quelle représentation de l'homme travaillent en effet les « pro-Révolution française » ? A partir de quelle compréhension de l'essence humaine est-il possible de construire un objet intellectuel dont la caractéristique essentielle sera de faire appel au registre du droit pour le positionner dans la réalité et en faire le point de départ et de référence de la pensée politique moderne ? L'hypothèse conceptuelle du primat ontologique de l'individu pose immédiatement un problème, puisque celui qui peut apparaître comme individu revendiquant des droits n'est que le produit d'un contexte sociétal l'ayant amené à ce degré de conscience. Si la réflexion le prend comme élément ontologique primordial, elle passe sous silence les conditions de possibilité de cet être qu'elle reconnaît comme détenteur de droits. *N'est-on pas alors victime d'une illusion conceptuelle consistant à reconnaître une réalité d'être à un simple produit*, dont les conditions d'éclosion ne sont pas considérées, et à ce titre n'oublie-t-on pas, dans cette logique argumentative, l'importance des cadres d'immixtion de l'individu ?

2A/ Quelle représentation de l'homme véhiculent l'événement révolutionnaire de 1789 et la Déclaration...?

Ce qui permet de mieux saisir à quel point l'individu conceptuel, compris comme dépositaire de droits-liberté, va perturber la compréhension classique du fait politique, sont les querelles que l'événement de la révolution française a suscitées sur le plan intellectuel. Si l'événement fut salué quasiment unanimement par tous les pays environnants, les critiques commencent à se faire jour par la tournure qu'il prend. Ce qui est critiqué est le projet de fonder une république sur des bases intégralement nouvelles, et à partir de rien ; il est alors avancé comme argument que la tradition ou les structures antérieures peuvent seules permettre une stabilité évolutive, mais qu'à partir de rien, rien ne peut être dressé. Il est alors à craindre que la révolution ne parvienne pas à sortir de son premier mouvement révolutionnaire, et qu'elle perdure dans un état chaotique. C'est la puissance de la Raison à engendrer une vie commune vivable qui est contestée, puisqu'elle était comprise comme pouvant remplacer ce que les mœurs, les habitudes ou traditions nourrissaient.

Les réactions antagonistes provoquées par la révolution française ne sont pas de simples prises de position contingentes. Elles reformulent à l'inverse, dans un registre différent, les deux versants alternatifs d'un problème philosophique émergeant au début du 18<sup>e</sup> siècle en Allemagne, qui mettait en jeu la nature fondamentale de la dynamique anthropologique. C'est déjà à partir du même type de critique que Jacobi s'opposa dès 1785, sur le plan philosophique, aux Aufklärer. Ce mouvement de pensée avait en effet comme projet d'émanciper les catégories de pensée humaines en les libérant des préjugés, croyances, et fantoches imaginaires qui obscurcissent le libre fonctionnement de la rationalité. Ils entendaient libérer la dimension et les aptitudes théoriques de l'homme en lui révélant ce qui fait de lui *un être digne : sa faculté de juger par lui-même, d'être auto-nome*, c'est-à-dire d'être à lui-même la source de ses idées. Contre cette façon d'appréhender la réalité humaine, de faire de la Raison l'attribut essentiel de l'homme, Jacobi soulignait l'irréductibilité de la « vie », l'antériorité ontologique de la dynamique vitale, dont le fonctionnement rationnel n'est qu'un produit. Si l'homme peut être rationnel, ce n'est pas sa Raison qui le pousse dans l'existence et lui permet de former des idées. La Raison n'est pas à elle-même sa propre fin, elle est la résultante du mouvement premier de la force vitale qui fait agir les êtres. Si l'on fait de la Raison l'attribut essentiel de l'homme, on oublie de considérer ce qui lui permet de la manifester : sa dynamique vitale. Les Aufklärer seraient donc victimes d'une illusion d'optique en ne retenant que la Raison comme caractéristique humaine, et ce faisant ils

oublie de considérer ce qui permet à l'homme d'exister, d'être, tout simplement : la propension à l'existence qui l'amènera à formuler tels ou tels choix rationnels.

Cette faille conceptuelle entraîne, selon Jacobi, des falsifications de compréhension de l'existence humaine, *puisque si la dynamique vitale est antérieure ontologiquement aux idées rationnelles, l'existence humaine ne saurait se 'normativiser', se décréter à partir de préceptes rationnels ; la densité de l'existence humaine ne se laisse pas saisir par la logique de la Raison.*

Contre la rationalisation intégrale de l'univers anthropologique, Jacobi inaugure une voie de lecture opposée. En effet, à cette compréhension du mode de fonctionnement de l'être humain, il fait appel à un degré de lecture plus originaire : si les comportements humains peuvent être dans une certaine mesure déterminés par l'utilisation de la puissance rationnelle, toute leur existence ne peut s'y voir réduite. En effet, comment serait-il possible de comprendre la richesse et l'imprévisible du mouvement vital si on le comprenait comme simple engendrement rationnel ? C'est bien plutôt, comme il le dit, à une indétermination de la substance que l'on aboutirait si l'on pensait la réalité humaine sur ce modèle-ci. La « querelle du panthéisme » qu'il engage en reprenant (inexactement) la thèse spinoziste d'une substance rationnelle omniprésente repose sur *l'incapacité de la Raison à pouvoir rendre compte de la puissance de vie et de génération du vivant.* La thèse sous-jacente au mouvement des Lumières d'une possible explicitation de toute la dimension humaine par la puissance de la Raison lui semble bien appauvrissante de la réalité humaine, puisque l'homme se trouve alors envisagé comme une créature pouvant être décryptée sur la simple base d'une grille de lecture rationalisante : si c'est la Raison qui est au cœur de l'humanité, l'homme devient intégralement intelligible à partir de cet élément. Le « panthéisme spinoziste » guettant cette compréhension de la réalité humaine réside dans ce reflet qui nous est renvoyé d'une indétermination radicale et confuse de la « substance », où tout principe de création et de singularisation se trouve gommé.

C'est donc à une incapacité à respecter la richesse potentielle de la vie qu'aboutissent les Aufklärer, à une dissolution totale de l'être humain dans la rationalité de la substance. La majoration de cette réalité développée et défendue par les Lumières serait incapable de traduire la « vie » et l'existence ; en faisant de l'homme un être essentiellement mu par cette Raison rationnelle (et non raisonnante), en construisant l'homme essentiellement comme individu rationnel, les Lumières manqueraient l'essentiel du moteur de l'existence humaine. C'est à l'inverse parce qu'il y a d'abord constitution, sur un ferment par nature et

nécessairement a-rationnel<sup>237</sup>, d'un être humain, que celui-ci pourra par après user, dans une certaine proportion, de raison. Mais supprimer ce terreau, l'occulter ou le considérer comme néfaste et à expurger de la réalité humaine revient à saborder l'objet même que l'on veut libérer. Ne garder que la puissance de la Raison comme critère essentiel de l'humanité revient à supprimer la condition même de possibilité de tout être humain.

Ce qui allait devenir la « querelle du panthéisme » pose le même nœud problématique que l'on retrouve au moment de la Révolution française, où les Aufklärer, « pro-Révolution française », considèrent le mouvement révolutionnaire comme la réalisation pratique de leurs thèses intellectuelles : *les révolutionnaires français auraient opéré le passage dans la pratique des thèses théoriques qu'ils avaient commencées à développer au début du 18<sup>e</sup> siècle*. Ce qui se manifeste alors dans l'Histoire est pour eux la Puissance de la Raison, qui n'aura plus après qu'à se déployer dans le remodelage républicain pour conquérir une autre partie du réel, pour s'incruster pratiquement dans la réalité anthropologique. Contre cette lecture de l'événement, ceux qui seront appelés les réactionnaires reprenait le même axe de critique, sur le plan politique, que Jacobi faisait aux Aufklärer. Ce mouvement, dont Burke est le meilleur représentant, consistait à faire remarquer que l'homme auquel renvoie la *Déclaration...* n'existe pas, parce qu'elle commence par lui reconnaître des droits naturels, dont la distinction d'avec des 'droits de nature' n'est pas faite, et que l'homme n'existe jamais à l'état de « nature » auquel ils renvoient. L'homme n'existe jamais *in abstracto*, et commencer par penser l'homme comme s'il se construisait à partir d'une *tabula rasa* est vide de sens. A fortiori est-il absurde de chercher à construire une collectivité politique à partir de ces éléments 'purs' qui n'ont aucun degré de réalité.

Il est donc remarquable que la « querelle du panthéisme » ouverte par Jacobi en Allemagne au début du 18<sup>e</sup> siècle puisse se trouver reformulée, avec des contenus différents mais en présentant deux types alternatifs semblables, dans les années suivants la révolution française. On pourrait formuler ainsi le problème sous-jacent à ces deux compréhensions antagonistes de la nature humaine : *quel principe doit-on reconnaître comme essentiel à l'existence humaine ?* Que ne peut-on retirer à l'homme sans en perdre sa dimension de réalité ?

---

<sup>237</sup> Sous-entendu n'appartenant pas à un type d'approche rationalisant, dont la Raison ne peut faire son objet sans en pervertir la nature. Discrediter l'imagination par exemple, sous prétexte qu'elle est une forme ir-rationnelle, revient encore à prendre la raison comme norme ; ce qu'il faut préserver ici serait plus une réalité hétérogène à certains schèmes de traitement, une forme d'utilisation de la Raison inappropriée à certains domaines de réalité, comme ce que Bergson met en lumière en montrant comment l'introduction d'une rationalité spatialisante fait disparaître l'objet à comprendre, la durée.

Si les Aufklärer soutiennent la thèse d'une puissance de la Raison apte à elle seule à contenir les potentialités essentielles de la réalité anthropologique, la réaction de Jacobi contre cet optimisme foncier revient à leur signaler l'éviction d'un principe bien plus originaire : la richesse insaisissable du mouvement de vie. Sur quelle idéologie (au sens d'idée directrice, de thèse) repose en effet la représentation par les Aufklärer de l'homme ? Elle consiste à le comprendre comme un être essentiellement rationnel ; s'il peut manifester dans son comportement des actes irrationnels, c'est parce que sa puissance de juger ne fonctionne pas sur des idées assez claires pour lui éviter ces dérapages. Le projet de libération de l'homme formulé par les Aufklärer consistait donc d'abord à l'émanciper des préjugés qui obscurcissent sa puissance de raisonner. Kant définit ainsi, en première ligne de la réponse qu'il formule à la question qui lui a été posée de définir les Lumières : « *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen* »<sup>238</sup>. Les mouvements irrationnels, ou injustifiés, ne sont pas le lot naturel de l'être humain, mais des accidents, des déviations. C'est parce qu'il n'ose pas se fier à son entendement que l'homme se perd dans les méandres de l'irrationalité. Chaque homme a en effet en lui une puissance de juger qui peut le conduire sans l'égarer. Mais parce qu'il est plus facile de se laisser guider par ses impulsions ou par les conseils d'un autre, parce qu'il faut éduquer cette puissance de juger et que l'homme ne s'en donne pas la peine, il agit la plupart du temps de façon hétéronome, et méconnaît ainsi sa nature profonde. En conséquence, s'il faut éclairer l'homme, c'est pour qu'il gagne le courage d'oser se servir de son propre entendement plutôt que de rester sous la dépendance d'un jugement extérieur ou de ses passions. Et s'il est possible de le sortir de cet état d'infantilisation dans lequel on le maintient ou dans lequel il se maintient lui-même, c'est parce que ce pouvoir de se servir de son entendement est constitutif de sa réalité. Les hommes sont destinés à sortir du monde des préjugés, des croyances et autres fonctionnements « irrationnels » pour redevenir maîtres de leur puissance de juger, et ainsi arrêter de se placer en extériorité par rapport à leur être, pour faire l'effort d'aller chercher en eux les principes de leurs jugements.

En débarrassant leurs jugements de la part de sujétion et d'hétéronomie dans lesquelles ils les maintenaient, les hommes doivent aussi pouvoir modifier d'autant leurs comportements, et ceci pour deux raisons. D'abord parce que, d'après cette approche conceptuelle de l'humanité, la Raison est capable de contrôler tous les comportements ou toutes les idées qu'il

<sup>238</sup> Kant, *Was ist Aufklärung ?*, coll. Reclam, p. 9. « Les lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle, (le fait de ne pas être adulte, Un-mündigkeit) est l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction (la commande, la gouverne) d'un autre. »

est possible de former. La place des objets de pensée est déterminante dans l'agir humain, puisqu'ils en gouvernent le déploiement. Si l'on réhabilite la Raison dans sa dimension de puissance normative, de puissance autonome de jugement, les comportements s'épureraient eux-mêmes de toute l'irrationalité qu'ils manifestent la plupart du temps. C'est donc ce mode-ci de fonctionnement qu'il faudrait permettre aux hommes de développer, pour résoudre toutes les situations dont nous avons l'expérience d'individus suspendus à leurs croyances.

Mais c'est ensuite à l'essence propre de l'être humain que l'on pourrait avoir accès, essence voilée par ses comportements ordinaires parce qu'il ne sait pas considérer la réelle valeur des choses. Lorsqu'il ne distingue pas l'hétéronomie de l'autonomie, il n'est pas capable de prendre conscience des formes de dégradation qu'il fait subir à sa propre essence. En effet, tant que l'on ne considère pas l'individu comme un être dont l'essence est d'être autonome, d'être à lui-même la source de ses idées, il est impossible de comprendre qu'il ne peut être qu'une fin en soi, et non un moyen. C'est parce qu'il est essentiellement autonome qu'il doit toujours être abordé comme une fin, et ne jamais être considéré comme un moyen en vue d'autre chose. En vertu de cette nature, on lui doit un respect absolu de sa dignité. Celle-ci se manifeste alors sous la forme d'un impératif pratique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »<sup>239</sup>.

*L'homme se dessinant selon cet angle de compréhension de l'humanité est donc un être dont la dignité oblige à le considérer comme seul apte à juger de ce qui est bon pour lui et de ce qu'il doit faire. Le droit absolu auquel il peut prétendre est celui du respect de sa dignité.* Cette mise en lumière de son autonomie comporte deux dimensions. La première repose sur l'interprétation du sens du seul droit absolu auquel il peut prétendre : sa dignité oblige à toujours considérer l'homme comme une réalité ayant en elle-même sa propre fin. Ce droit ne peut cependant figurer dans une déclaration de droits, parce qu'il se joue à l'intérieur des relations que les hommes entretiennent les uns avec les autres. C'est un impératif moral, et non un principe régulateur politique. Ce n'est d'ailleurs pas à lui que se référeront les révolutionnaires français pour poser les droits de l'homme. On mesure sa faiblesse pratique par l'occultation qui en est faite par certaines conjonctures faisant passer d'autres devoirs avant elle. La guerre ou la raison d'Etat justifie ainsi que des hommes meurent pour préserver leur nation. Mais ce qui ne peut être occulté, c'est la deuxième dimension mise en lumière : la capacité à choisir les principes que l'on accepte de suivre. Les hommes ont ainsi le droit de choisir la forme des pouvoirs auxquels ils acceptent de se soumettre pour pouvoir vivre

---

<sup>239</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, p. 150

ensemble. Et c'est bien ce premier mouvement qu'inaugure la Révolution française, puisque le peuple français prend les armes contre le principe monarchique absolutiste qui les maintenait dans un état politique de tutelle : ils commencent par se révolter contre une aliénation de leur être par une gouverne extérieure, donc contre un principe qui usait d'eux comme de moyens sans les respecter dans leur dignité d'êtres autonomes.

Mais quels droits doivent-ils être respectés par l'institution politique au sein de laquelle les hommes évoluent ? Sur quels droits peut-on s'appuyer pour penser à la fois la limite du pouvoir et sa forme ? C'est au fil de la « querelle de la révolution » que ces indéterminations et prétentions vont être mises en lumière. Suivant la même veine que la « querelle du panthéisme », la « querelle de la révolution » met en présence deux thèses antagonistes sur la réalité humaine. Elle présente en effet encore deux lectures fondamentalement différentes du mode de fonctionnement de la réalité anthropologique : d'un côté il est affirmé que l'homme possède des droits naturels qui seront la mesure de l'institution politique, dont Paine, pour cette lecture-ci, est le plus représentatif ; de l'autre, on dénonce la fausseté morale et politique de ces droits qui se réclament de la société civile sans en supposer l'existence, comme le développe Burke<sup>240</sup>, qui en incarne les thèses les plus développées. Les révolutionnaires français commencent en effet par reprendre une distinction introduite en philosophie par les théoriciens du Contrat social, à savoir que l'homme existe dans sa dimension sociale par l'entremise d'un contrat dont le but est de préserver les droits qu'il aurait dans son état de vie naturelle.

Les droits naturels seraient des droits *de* nature, des droits découlant de la nature humaine, qui sont comme tels protégés dans la vie sociale. Les hommes doivent pouvoir conserver dans leur vie commune des droits qu'ils possédaient, théoriquement, dans leur vie solitaire. Or c'est jouer ici sur deux tableaux différents : l'hypothèse d'une existence a-politique dans laquelle le concept de droit aurait déjà eu un sens, et celui de la vie collective qui doit en assurer le respect. Le premier article de la *Déclaration...* signale en effet que l'homme devrait être envisagé suivant deux logiques différentes : elle introduit la liste des droits inaliénables en l'homme en disant que « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Les distinctions sociales ne se font que sur la base de l'utilité commune ». Si les hommes « *naissent* » libres et égaux en droit, c'est que la liberté et l'égalité sont des caractères appartenant à l'homme du simple fait qu'il naisse humain. Ces deux droits

---

<sup>240</sup> « Comment se fait-il qu'un homme réclame, au nom de la société civile, des droits qui ne supposent même pas son existence, des droits qui lui répugnent absolument ? », Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette, 1989, p. 75

appartiennent donc à l'essence humaine, hors de toute autre prise en compte contingence. Ils sont donc imprescriptibles ; la liberté et l'égalité sont deux droits subjectifs, absolus, inconditionnels de l'être humain. Ce sont, comme le dit Paine, des droits qui leur appartiennent « de droit », du fait de leur humanité. Mais si les hommes doivent aussi « *demeurer* » libres et égaux, c'est bien parce que leur condition d'existence doit préserver ces droits subjectifs avec lesquels ils naissent. Leur vie quotidienne doit donc se dérouler dans le souci constant de la préservation de ces droits naturels. Leur situation sociale, secondaire ontologiquement à cet état originaire qui leur donne des droits naturels, doit se justifier en prenant comme norme et comme but la préservation de ces droits subjectifs. *Non seulement l'homme est avant tout un être détenteur de droits subjectifs, mais la finalité politico-sociale doit les prendre comme objets directeurs pour orienter ses différentes initiatives.*

Comment ne pas voir en effet que l'état de nature doit servir, pour les Constituants, de norme pour penser l'état social ? Les penseurs du Contrat social cherchaient à comprendre la réalité politique en se représentant ce que serait l'homme si on l'extrayait de son cadre d'existence collective. L'hypothèse théorique d'un état de nature antérieur à l'état politico-social avait pour but de mettre en évidence les métamorphoses anthropologiques induites par l'existence sociale. L'homme social de Hobbes par exemple doit accepter de se déposséder de sa puissance d'agir pour la remettre entre les mains du Léviathan, de telle sorte que la résolution des conflits intersubjectifs s'effectue par une puissance extérieure chargée de pacifier les relations humaines. De même, pour Rousseau, l'hypothèse d'un état de nature permet de signaler que l'alliance des forces individuelles parvient à mieux réaliser un projet individuel en donnant naissance à un objet commun, changeant en retour d'autant la nature des hommes : ils apprennent à ouvrir leurs jugements, à enrichir leurs idées au contact d'autres subjectivités. *Pour les penseurs du Contrat social, l'homme de l'état social n'est donc pas qualitativement identique à l'homme de l'état de nature.* Le passage à la vie sociale transforme la nature humaine, sans quoi il ne serait pas possible de vivre réellement en collectivité : notre vie commune oscillerait toujours entre un calcul de ce que nous perdons et gagnons à vivre avec d'autres hommes, ce que l'expérience invalide. On ne peut donc pas étendre les droits que les hommes auraient dans l'état de nature à l'état social, qui doit être compris comme une rupture. L'utilisation du concept de droits subjectifs par les révolutionnaires est donc bancal, puisqu'ils jouent sur les deux tableaux du naturel et du social, sans trancher absolument ni pour l'un, ni pour l'autre.

Nous reviendrons plus loin sur la représentation de la vie collective générée par cette



indétermination conceptuelle lourde de conséquences de l'article premier de la Déclaration <sup>241</sup>. Ce qui est ici déterminant, pour nous aider à préciser le contenu de sens auquel fait référence l'homme des droits de l'homme, est qu'il faut commencer par le penser abstraction faite de toute réalité d'existence. Comme le dira Paine,

« Les droits naturels sont ceux qui appartiennent à l'homme du fait de son existence. De cette sorte sont tous les droits intellectuels, ou droits de l'esprit, et aussi tous ces droits d'agir comme un individu pour son propre confort et bonheur, tant qu'ils n'interfèrent pas négativement avec ceux des autres. Les droits civils sont ceux qui appartiennent à l'homme en tant qu'il est un membre de la société. *Tout droit civil a comme fondation quelque droit naturel pré-existant*, mais pour la réalisation duquel le pouvoir individuel n'est pas, dans tous les cas, suffisamment compétent. De cette sorte sont tous ceux qui assurent la sécurité et la protection ».<sup>242</sup>

Autrement dit, tous les hommes ont des droits naturels dans lesquels doivent prendre source les droits civils. Il n'y a donc pas de différence de nature entre les droits que les hommes possédaient en vivant en dehors de tout rapport à leurs semblables, et ceux qu'ils ont en vivant en collectivité. Les droits naturels fondent donc les droits sociaux. Il faut cependant introduire une différence entre l'état de nature et la vie sociale, sinon on ne comprendrait plus la spécificité de l'un par rapport à l'autre. La différence n'est pas de nature, mais d'extension : lors de son entrée en société, l'individu conserve certains de ses droits naturels, mais reconnaît la nécessité de l'instauration d'un pouvoir supérieur au sien parce qu'il ne peut seul faire valoir ses droits naturels. Les hommes conservent donc les droits naturels qu'ils peuvent exercer sans le secours d'une aide extérieure. Paine retient ici les « droits intellectuels », autrement dit les droits à la liberté de conscience et de jugement proches des Aufklärer, mais sans leur thèse anthropologique d'une Raison normative au fondement de cet exercice. Ce sont ici les articles 10 et 11 de la Déclaration qui semblent reprendre ces thèses (« Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses (...) » ; « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme (...) »). L'homme aurait donc par nature le droit de prier Dieu comme il l'entend, de chercher librement les moyens de son « bonheur » et de

---

<sup>241</sup> Voir le chapitre 3, p. 288 . L'article 2 se fonde en effet sur cet « état de nature » : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. (...) »

<sup>242</sup> « *Natural rights are those which appertain to man in right of his existence. Of this kind are all the intellectual rights, or rights of the mind, and also all those rights of acting as an individual for his own confort and happiness, wich are not injurious to the natural rights of the others. Civil rights are those wich appertain to man in right of his being a member of society. Every civil rights has for its foundation some natural right pre-existing in the individual, but to the enjoyment of which his individual power is not, in all case, sufficiently competent. Of this kind are all those which relate to security and protection.* », T. Paine, *Rights of Man*, Essential Thinkers, 2004, p. 63. C'est nous qui soulignons.

son « confort » ; et ces « droits naturels » se manifesteraient évidemment dans le respect des mêmes droits chez les autres hommes.

Là où les droits naturels sollicitent un Autre pour pouvoir se développer, c'est lorsque l'individu n'a pas la force subjective de faire valoir son droit. « Il dépose alors ce droit (*de juger par lui-même*) dans le stock commun de la société, et prend le bras de la société, dans laquelle il a sa place, de préférence et en addition de sa dimension subjective. La société ne lui accorde rien. Chaque homme est un propriétaire dans la société, et il se sert du capital comme d'un sujet de droit <sup>243</sup>. L'état de vie sociale se justifie donc essentiellement en vue de préserver ces droits essentiels en l'homme, les droits naturels, qui servent de prototype pour poser d'autres droits, les droits civils, simplement plus limités que les droits naturels. La seule différence entre l'existence supposée dans l'état de nature et celui au sein d'une collectivité est que les droits naturels sont moins étendus dans le second que dans le premier, puisqu'il faut aux hommes respecter les mêmes droits dont ils jouissent lorsqu'ils vivent ensemble.

Le choix du soutien par Paine des révolutionnaires français se fonde donc sur la même mise en exergue de l'individu autonome que celle développée par les Aufklärer, mais cette fois-ci pensé comme norme du politique. Si ces derniers soutenaient en effet la possibilité pour l'homme de réussir à ne vivre qu'en suivant les préceptes éclairés de sa Raison, les révolutionnaires défendent aussi la thèse de l'antériorité ontologique d'une essence humaine nantie de droits subjectifs, avant d'envisager la condition effective d'existence des hommes : les « droits naturels » sont ici pensés dans une espèce d'épochè que l'on exercerait sur l'entité 'homme' pour en faire ressortir les traits essentiels. Cette épochè (non effectuée et thématifiée malheureusement comme telle<sup>244</sup>) fait prendre comme critères essentielles de l'être humain une liberté et une égalité originaires des hommes entre eux. L'homme se dessinant alors à partir de ces réflexions et actes politiques va donc pouvoir être compris comme antérieur ontologiquement à toute référence concrète à ses modes existentiels. Et c'est à cette thèse que s'oppose le mouvement 'réactionnaire'. Comme Jacobi sur le plan philosophique, Burke va reprocher aux thèses sous-tendant les événements politiques contemporains de la révolution française de se placer à un niveau d'abstraction tel qu'elles travaillent en réalité sur des chimères laissant présager le pire. Comme il le prévoyait en 1791, de cette libération des pouvoirs on ne peut attendre qu'une fragilisation totale des institutions politiques et de la

---

<sup>243</sup> « *He therefore deposits this right (de juger par lui-même) in the common stock of society, and takes the arm of society, of which he is a part, in preference and in addition to his own. Society grants him nothing. Every man is a proprietor in society, and draws on the capital as a matter of right.* », Ibid., p. 64.

<sup>244</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de S. Goyard-Fabre, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, 2002

société, ainsi que la pire violence.

2B/ Les pièges et dangers inhérents au concept de 'Droit de l'homme' dévoilés par Burke :

Si Burke s'oppose à l'optimisme des révolutionnaires et prévoit, en étudiant les étapes de déconstruction de la monarchie et les tentatives de reconstitution de la nation française, l'épisode de la Terreur qui lui semble inscrite dans les germes de l'épisode révolutionnaire, c'est parce qu'il voit dans les approches françaises de la réalité humaine un aveuglement total : elles sont métaphysiciennes, et non réalistes. Les révolutionnaires ne s'aperçoivent pas que l'homme auquel ils se réfèrent et à partir duquel ils veulent reconstruire le gouvernement français n'existe pas, que la cohérence anthropologique est donc évincée au profit de raisonnements métaphysiques. Il reproche en effet aux révolutionnaires français de se référer à la réalité humaine suivant un degré d'abstraction qui en évince la réelle teneur. La *Déclaration...* faisant en effet référence à l'« homme » se situe d'emblée dans une optique essentialiste de l'être humain ; la prétention à l'universel de cette Déclaration est ainsi patente. Les révolutionnaires n'entendent donc pas simplement renverser un régime politique, mais le faire reposer sur une conception de l'humanité pouvant valoir pour n'importe quel régime politique. Mais pour la déterminer, ils commencent par déshumaniser l'homme, puisqu'ils le prennent *in abstracto*, comme si l'on pouvait prétendre saisir l'essence humaine en se contentant de l'extraire de toute relation avec ses semblables. Mais qu'est-ce que l'homme sinon un être vivant toujours en commerce avec ses semblables ? Que peut-on prétendre saisir d'essentiel en l'homme si on l'extrait de ce qui lui donne un sens ?

C'est contre l'idéologie développée dans la *Déclaration...*, orientée autour de l'idée d'une pertinence à considérer l'homme en dehors de toute relation anthropologique, que la critique de Burke va se former. Quel sens peut en effet avoir l'idée de prendre l'homme comme une réalité absolue et appréhendable en elle-même ? L'être humain existe-t-il jamais dans une telle situation ? Le point fort de l'axe argumentatif suivi par Burke sera de montrer que le principe au fondement de la pensée révolutionnaire est vicié, parce qu'il repose sur une abstraction sans densité d'être. Comme il le dit, « Mais à quoi peut bien servir de discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ? Toute la question est de savoir comment se procurer de la nourriture, comment administrer les remèdes »<sup>245</sup>. La dimension existentielle de l'homme nous interdirait de chercher à l'abstraire de sa situation d'être vivant

---

<sup>245</sup> Burke, op. cité, p. 77

avec ses semblables. La recherche de droits naturels souffre d'une incohérence conceptuelle, puisqu'elle projette de fixer le statut d'un homme qui n'existe pas. On peut certes disputer de droits prétendument naturels, mais lorsqu'il s'agit de se prononcer sur une forme d'organisation de la vie collective, il convient de faire preuve de plus de sagesse<sup>246</sup>.

Si Burke dénie à cet homme auquel font référence les révolutionnaires tout degré de réalité, c'est en signalant que les droits qu'ils commencent par lui reconnaître, et dont ils font le fondement de la vie en société, ne sont pas compatibles avec la réalité de l'existence humaine. D'abord, seul l'état social permet de parler de « droit ». La confusion entre une antériorité anthropologique fondatrice des droits naturels et l'état social qui devrait en assurer la continuité introduit un paralogisme, puisque l'homme en société serait alors redevable de droits qui ne correspondent plus à sa condition d'existence :

« Si la société civile est le produit d'une convention, cette convention doit être sa loi ; elle doit limiter et informer toute constitution à laquelle elle préside. (...) Aucune forme de pouvoir ne peut avoir d'existence dans un autre ordre de choses ; comment donc pourrait-on se prévaloir des conventions de la société civile pour revendiquer des droits qui ne supposent même pas l'existence d'une telle société ? des droits qui sont absolument incompatibles avec celle-ci ? »<sup>247</sup>

Les « droits naturels » sur lesquels repose la *Déclaration*... sont en effet incompatibles avec l'état social, l'état concret d'existence humaine, parce que les hommes n'ont pas de réalité ontologique si on les abstrait de leur condition pratique d'existence. L'« Homme en soi » n'existe pas, et lui reconnaître des droits revient à juridiciser, à donner force de droit à une chimère métaphysique. En conséquence, le principe des droits naturels qui assoie la vie en collectivité d'après les révolutionnaires n'a pas de sens, puisque l'homme sur lequel ils se fondent ne renvoie à rien. Les hommes naissent dans un certain cadre de relations, ils grandissent en liaison avec d'autres humains et se construisent au fil de leurs différents points d'encrage dans la réalité. Occulter le pouvoir informateur du cadre existentiel dans lequel vivent les hommes revient à croire que l'individu pourrait parvenir à être sans déterminations extérieures. C'est passer sous silence trois sphères de relations de valeur déterminantes, selon Burke, pour que l'homme parvienne à une individualité sensée : *la tradition* qui donne forme aux relations collectives, *la coutume* qui fixe les rapports entre les hommes, et *la religion* qui

---

<sup>246</sup> « Je n'ai rien à dire des lourdes subtilités de leur métaphysique politique. Qu'ils s'en amusent dans leurs écoles (...). Mais ne souffrons pas qu'ils s'en échappent pour se déchaîner sur la terre avec toute la furie du Levantin, balayant tout sur leur passage ; ni qu'ils rompent les vannes du grand abîme pour soulever les flots qui nous submergent. », Ibid, p. 74

<sup>247</sup> Ibid., p. 75

inscrit la collectivité dans le temps et qui donne une substance aux liaisons intersubjectives. Ces trois sphères sont déterminantes à deux niveaux différents. Elles permettent d'abord à la réalité humaine de s'inscrire dans le réel, de lui donner de la consistance, et ainsi de lui permettre d'évoluer. Elles sont en plus la condition de formation de l'individualité, sans lesquelles l'individu n'aurait aucune substance, aucune densité. C'est au sein d'une collectivité de sens que l'histoire humaine se constitue, et grâce à elle que l'individualité se constitue, comme le montrent les travaux de H. Mead. Les hommes sont des existants qui se construisent à partir des cadres de référence et de valeur que renvoie la société ; renvoyer ou chercher à définir l'homme en le sortant de ces cadres, qui seuls lui permettent de prendre corps et consistance, est donc absurde, vide de sens. L'homme des Droits de l'homme n'a donc aucun degré de réalité, et la « juridicisation » de sa nature n'est en conséquence qu'une chimère.

Le danger encouru par cette interprétation des droits de l'homme, et par les conséquences qu'elle implique sur le plan politique, est grand, puisque l'on reconnaît alors au peuple le droit de changer un gouvernement s'il n'est pas jugé respectueux de ces premiers droits fondateurs, alors qu'ils ne peuvent être validés qu'au sein d'un Etat de droit. *Ce concept posé comme un absolu entraîne une déréalisation à la fois de l'homme et des institutions politiques, puisqu'il occulte les conditions de possibilité de formation de l'individu, et celles du droit, qui n'a de sens qu'au sein d'une collectivité structurée par les institutions politiques.* C'est en effet d'abord parce que l'individu appartient à une collectivité de sens qu'il s'ancre dans le réel et peut parvenir à la conscience d'avoir des droits ; ne pas prendre la mesure de ce terrain revient à perdre l'entité 'individu'. C'est ensuite parce que le pouvoir légitime parvient à faire la Loi et à imposer son respect que les 'droits de l'homme' ont un sens ; ils sont donc consécutifs à un cadre légal et légitime des pouvoirs. Dans ce contexte, et parce que le pouvoir est au service de droits dont il assure aussi la contre-partie des devoirs, les hommes peuvent aspirer à la liberté. Mais inverser le raisonnement en posant d'abord des droits à la liberté invalide la possibilité de vivre collectivement, puisque l'on pense l'individu d'abord et avant tout sur le modèle d'un être solitaire contraint à vivre avec ses semblables. C'est donc inverser à la fois la logique du rapport entre individu, société et gouvernement, et la logique du développement de l'individualité. D'où la lecture pessimiste de l'événement révolutionnaire rendue par Burke, dont les conséquences se prévoyaient, d'après lui, du fait d'avoir cherché à construire un ordre social à partir de chimères métaphysiques ; on ne pouvait parvenir alors qu'à une instabilité structurelle, par manque de substance.

C'est un élément essentiel de la réflexion anthropologique que pointe Burke en signalant que l'homme ne peut se prévaloir de droits dans l'absolu, sans prendre en

considération les conditions de possibilité d'un individu apte à formuler une telle revendication. En remarquant que l'homme ne peut se prévaloir de droits dont l'état de membre d'une société organisée politique peut seul lui en fournir l'occasion, Burke souligne le fait qu'un individu, parvenant à la conscience d'être dépositaire de droits, doit prendre la mesure de l'importance que son cadre sociétal d'existence a eu pour lui permettre de parvenir à cette expérience. En pensant l'individu dans une relation constitutive avec les autres membres d'une collectivité organisée, Burke réinscrit le mouvement de l'existence et de la conscience dans les cadres qui lui permettent de se développer. C'est alors le rôle du contexte sociétal, soit des différentes interférences nécessaires pour que l'individu parvienne au stade de la conscience de soi, qui est senti, sans être plus avant développé.

Nous voyons donc que si l'homme des Droits de l'homme a pu être l'objet d'une *disputatio* dès ses origines, c'est parce qu'il était déjà un choix par rapport à un problème. Il n'allait pas de soi de penser l'homme sur le plan des droits, ni de la façon dont les révolutionnaires ont cherché à l'incarner sur le plan pratique. Ce que l'on a appelé par la suite la « Querelle de la Révolution » met en lumière les choix conceptuel et pratique effectués par le mouvement révolutionnaire français dans ses premiers actes politiques. *Au problème que nous avons formulé comme étant une recherche de ce qui ne peut être retiré à l'être humain sans le perdre, la « querelle du panthéisme », puis la « querelle de la Révolution » fournissent les deux choix consécutifs qui se matérialiseront sur le plan institutionnel, en usant de l'outil juridique.* Le vocabulaire du droit se trouve ici justifié pour donner un contenu à l'institutionnalisation des pouvoirs dont les droits de l'homme doivent donner le sens et la mesure. C'est vers la forme politique de la démocratie qu'elle est guidée, puisque les hommes doivent être reconnus comme auteurs de leur vie politique. La démocratie ne sera alors plus une forme de gouvernement parmi d'autres, mais une façon qu'aura l'homme d'être politiquement avec ses semblables, qui sont par nature ses égaux. **La métamorphose anthropologique consistant à comprendre l'homme sur le plan individuel comme nanti de droits subjectifs et digne du fait de son humanité, ceci posé sans conditions, s'accompagne donc très logiquement d'une métamorphose politique, puisque l'homme devient la norme de toute composition jugée secondaire par rapport à son essentialité originaire** : il norme le fait de vivre avec les autres, il norme la nature objective qui l'entoure passivement sans que nulle indication ne puisse lui être donnée ; il devient la fin et la raison

d'être de toute conjugaison ultérieure, toujours comprise comme seconde en regard de sa nature profonde.

L'homme qui se construit à partir du choix de lui reconnaître des droits naturels et de partir d'eux pour construire la forme du pouvoir politique est donc un être qui aurait en lui-même le pouvoir de vivre sur le mode de l'autonomie et de réaliser son existence en laissant à son pouvoir-de-faire totale liberté, dans les limites de la Loi. C'est donc bien l'homme des Aufklärer, au sens d'une conception de l'homme comme être digne le laissant maître de sa pensée, et le rendant maintenant maître de son existence concrète, que manifeste le premier acte de constitution de la république française, la *Déclaration*.... Seulement, cette dignité est retenue comme une chose en soi, sans que les constituants en donnent les conditions de possibilité ; toute prise en compte de ce qui permet à l'homme de vivre sur le mode de la dignité est éludée ; on ne reprend alors qu'un attribut, dont on fait un absolu. La sphère des devoirs inhérente à ce droit au respect de la dignité est intégralement passée sous silence. Cette interprétation partielle rend compte de la partialité de la proclamation de tels Droits naturels.

Mais cet homme des Droits de l'homme se remplit aussi d'un autre contenu de sens, celui que lui renverrait la pensée plus anglo-saxonne : le deuxième type de contenu qui va l'emplir sera en effet être, comme Paine le revendique, le droit de vivre comme il l'entend. Il ne s'agit plus simplement, comme pour les Aufklärer, de manifester une liberté théorique sur le plan de la pratique, mais plus concrètement encore de reconnaître aux hommes le droit de vivre de la quelconque façon qu'ils l'entendent. Se trouvent alors supprimé tout jugement moral, ou même critique, sur le comportement humain ; la seule exigence de ces théoriciens sera de supprimer toute source d'aliénation concrète de l'existence humaine, pour laisser aux hommes le choix de vivre comme ils l'entendent. C'est donc ici proprement l'homme comme détenteur de droits subjectifs, de droits-liberté issus de son pouvoir-faire qui est repris et qui doit servir de norme pour institutionnaliser le pouvoir souverain.

La place et la fonction de l'individu passe donc, par l'événement des deux révolutions américaine et française, au centre des préoccupations et des justifications des pouvoirs publics, de la souveraineté, et qui va métamorphoser complètement les cadres de compréhension et de construction des institutions politiques. Cet individu embrasse à présent deux versants d'existence différents, mais dont le développement quasiment simultané lui fournit une base de pertinence incontournable : il va renvoyer à la fois au « sujet *empirique* de la parole, de la pensée, de la volonté échantillon indivisible de l'espèce humaine », dont les

origines se retrouvent dans la pensée nominaliste retenant comme critère essentiel de l'humanité le droit subjectif de pouvoir-faire, le droit-liberté que développeront les américains, et à cet « être *moral*, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social »<sup>248</sup>, que développent plus spécifiquement les Aufklärer. C'est sur la base d'un tel choix ontologique concernant la nature humaine que va pouvoir se construire, se fonder et se justifier la forme à la fois républicaine et démocratique que nous vivons aujourd'hui encore sur le mode de l'évidence. Cependant, il ne faut pas rester aveugle aux choix qui ont été faits pour permettre à ce modèle politique de se construire. Le point qui nous semble le plus lourd de conséquence fut justement la victoire de l'idéologie individualiste, tant sur le plan historique que sur le plan conceptuel, dont la conséquence fut une éclipse de cet entre-deux que signalaient Jacobi et Burke : la dimension simple de l'existence, la constitution de l'individualité et de l'humanité dans les jeux d'interaction entre l'homme et son cadre d'existence. Quelle approche de la vie collective a en effet gagné avec la victoire des mouvements révolutionnaires ? Quels ont dû être les changements de compréhension de la vie collective pour que l'on puisse introduire en elle cet élément qui ne saurait y être absorbé, l'individu, et qui perturbe aussi nécessairement la finalité de la vie partagée, puisqu'une partie essentielle de l'existence humaine devient étrangère à la visée commune ? Comment la pensée politique peut-elle incorporer un principe qui lui restera par définition hétérogène ?

### **3 – La métamorphose républicaine du concept de souveraineté : l'émergence d'une nouvelle forme de société :**

Le problème politique qui s'ensuivra des deux révolutions américaine et française, dans leur aspect radicalement novateur de chercher à construire une forme politique qui dépende du respect de certains droits des individus, et qui le met au centre de la finalité politique, fait intervenir une révolution conceptuelle anthropologique majeure. Il est en effet classique de dire que la philosophie politique prend pour objet de réflexion ces domaines de l'existence humaine que l'homme partage avec ses semblables. Dans son acception classique, la pertinence de la pensée politique vient du fait que les hommes vivent, pour autant

---

<sup>248</sup> L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Ed. du Seuil, 1983, p. 84



que nous puissions le constater, toujours au milieu d'autres hommes, et que c'est en précisant la nature de leurs rapports que l'on est à même de comprendre ce qu'ils y gagnent et comment ils y parviennent. C'est donc très logiquement au tout formé par le commerce des hommes, ou à la spécificité d'un secteur de partage, qu'elle s'intéresse. Platon, par exemple, comprendra la réalisation de la République dans l'incarnation de la Justice au sein de ses différents éléments structurels : le tout de la République doit viser la Justice pour que chacune de ses parties trouve la place qui lui est naturellement impartie. De même pour Aristote, alors qu'il ne cherche pas à plier la réalité politique à une norme transcendante comme le fait Platon : lorsqu'il commence à chercher l'essence de la communauté strictement politique engendrée par les hommes pour prendre en charge leur vie commune, il est évident que les éléments d'analyse pertinents pour penser la *koinonia politika* émergent d'une comparaison distinctive d'avec les autres formes de vie communautaires que l'on observe en regardant ce qui existe. Et c'est la recherche de la possibilité pour un particulier de promouvoir, en se réalisant, la fin téléologique de la Cité, qui formera l'essentiel des sujets de développement philosophiques aristotéliens. La réflexion philosophique politique s'attachera à distinguer la spécificité de cette dimension en l'homme qui lui permet de construire un domaine d'existence partagé sur un mode organisé. *Mais c'est ici, pour Aristote comme pour Platon, le tout qui retient le regard, qui l'oriente, qui est l'objet visé par la réflexion - même si le premier ne sacrifie pas l'individu au tout - ; c'est la forme collective capable d'être engendrée par les hommes qui organise le regard philosophique.* De même encore, pour Althusius, dont la *vita socialis* est la visée, et qui cherche à reconstruire conceptuellement les différents niveaux de développement anthropologique pour que l'homme puisse exister au sein d'une *consociatio universalis* ; le souci philosophique se porte d'abord sur la possibilité du tout qui sera par là naturellement valorisé et retenu comme essentiel, pour ensuite préciser la cohérence et la nature des différents organismes en son intérieur.

L'objet de la réflexion politique se situe donc au niveau du commun partagé et reliant les hommes ; ce commun peut avoir été compris comme un tout transcendant les particuliers, comme pour Platon ou Bodin, ou comme un tout inhérent à la réalité anthropologique, comme pour Aristote ou Althusius. *Mais, dans tous les cas, l'objet du regard philosophique se situait en visée de ce tout qui est alors présumé évidemment prédominant par rapport à ses composantes. C'est cette évidence que remet en cause l'introduction des cadres individualistes dans la pensée politique.* En partant de l'individu pour reconstruire le tout, les théoriciens du Contrat social, qui incarnent la révolution philosophique subséquente à l'introduction du cadre individualiste, commencent par bouleverser le présumé même de la

philosophie politique : qu'il y ait un objet 'apolitique' naturel et évident, à rebours de l'observation que l'on peut faire de la façon dont les hommes existent. Si l'on commence par supposer que la construction politique vient en conséquence d'un état de nature dans lequel l'homme ne pourrait réellement exister, il faut considérer les individus comme premiers, chronologiquement et ontologiquement, et non leur vie collective. La finalité de l'hypothèse de l'état de nature pour les philosophes était de mettre en évidence ce que les hommes gagnent à vivre socialement, ce qu'il faut comprendre de la fonction et de l'essence du pouvoir, et de l'organisation politique, si l'on considère l'homme comme premier par rapport à sa vie partagée. *Les théoriciens du Contrat social, dont les deux révolutions française et américaine suivent le plan théorique - puisque les constituants français posent des droits inaliénables et naturels et que les Américains signalent aussi une liberté et égalité naturelles et essentielles -, commencent donc par opposer à la philosophie politique un défi : l'évidence du tout s'est délitée*, la visée du regard philosophique se trouve être l'individu, la partie que le tout transcendait, l'atome duquel il faudrait à présent partir pour recomposer le tout. Ce qui portera alors la marque de ces approches philosophiques de la vie politique sera de devoir concilier ce point de départ atomiste, postulé comme fondamentalement premier, avec la vie collective que nous expérimentons. La valorisation de l'individu par la modernité rend par là paradoxale la philosophie politique, puisqu'elle devrait intégrer dans son approche, ou raisonner, à partir de ce qui est déjà par ailleurs un objet de questionnement - la nature humaine -, et reposer sur un élément qui lui est étranger - l'individu -.

Dans la mesure où c'est l'évidence d'une vie toujours en relation avec d'autres êtres humains que les théoriciens du Contrat social vont remettre en question en introduisant le cadre individualiste de réflexion dans la pensée politique, c'est une réflexion de fond sur la nature des relations entre individus dans une même collectivité qui va être rendue nécessaire. Si en effet la 'naturalité' de l'objet politique devient problématique, si l'on en vient à penser que le tout et l'axe de réflexion fonctionnant suivant cette logique ne sont plus révélateurs du fait politique, c'est à une redéfinition de l'objet politique que l'on est conduit. La réflexion politique doit intégrer un bouleversement de méthode, puisqu'il lui faut tenir compte de la partie essentielle de ce tout dont elle étudie la cohérence, un élément qui ne peut plus être compris simplement comme la partie d'un tout, mais comme un tout en lui-même.

Cette révolution conceptuelle permet de distinguer deux modes d'appréhension de la réalité collective ; on parlera d'une *compréhension holiste du politique* lorsque le regard se portera sur le tout, lorsque le tout sera reconnu comme point de départ du travail philosophique. Cette attitude intellectuelle *portant la valorisation fondamentale sur le tout*,

social ou politique, introduit aussi assez naturellement une détermination particulière des liens entre les hommes au sein de cette collectivité, que nous appellerons *un lien organique*, parce qu'au sein de cette toile de fond holiste, les parties sont comme différents organes, différentes parties à l'intérieur d'un même corps. S'il faut partir du tout pour comprendre la nature des rapports politiques et anthropologiques, ce sera par un lien dynamique de participation à l'engendrement de ce tout que les différentes parties parviendront à se positionner. C'est ce mode d'appréhension des relations entre le tout et les parties que l'on retrouve par exemple chez Hegel, où chaque élément se trouve intégré à un niveau de plus en plus profond et déterminant pour parvenir à la dimension proprement politique. C'est à une autre logique politique qu'appartiennent les approches 'contractualistes', puisque si le concept premier dont on doit partir, *l'élément qui porte la valorisation essentielle, est l'individu humain élémentaire*, la recombinaison conceptuelle de la vie collective devra être *mécanique*. On parlera d'*attitude individualiste*, opposée à l'attitude holiste, *pour désigner le choix philosophique d'analyse de la réalité collective qui consiste à valoriser l'individu et à le prendre comme point de départ de la réflexion philosophique sur la vie politique*. Logiquement, le fait politique se produit, suivant ce présupposé rationnel, par une recombinaison du tout à partir de ses parties. On parlera alors d'une compréhension mécanique de la vie collective. Le fait politique ne serait que la résultante d'un art de la combinaison plus ou moins réussi entre ces différents rouages qui doivent composer ensemble pour continuer à vivre abstraitement dans leurs limites théoriques d'éléments finis et matériels.

Les théoriciens du Contrat desquels partiront les révolutionnaires pour instaurer la forme gouvernementale républicaine développent, suite à l'hypothèse de pensée les amenant à reprendre le travail philosophique d'analyse du politique à partir de l'individu, une approche de la vie collective qui doit toujours être comparée à un autre état d'existence possible, l'état de nature ; ils vont raisonner à partir d'une hypothèse de pensée qui sera toujours présente en toile de fond de leurs analyses, à savoir la possibilité d'un homme à l'état de nature, d'un individu pensé hors de tout cadre d'immixtion. Cet individu dont nous avons vu qu'il ne possède que son pouvoir-faire, soit une liberté-pouvoir, est censé devoir sortir de cet état atomiste d'existence faute de ne pouvoir subvenir à tous ses besoins (au sens large). Il devra donc penser un moyen de se maintenir en tant qu'atome, dans une relation donc d'extériorité, par rapport aux autres éléments avec lesquels il doit vivre pour pouvoir lui-même se maintenir en vie. L'homme des Droits de l'homme doit donc se penser politiquement suivant un schème mécaniste, c'est-à-dire sans cohérence première à vivre avec ses semblables ; et comme il doit

par la force des choses le faire, qu'il n'y est pas pensé comme 'prédestiné' ou inscrit, c'est toujours à la violence d'un certain aspect de son être que le renvoie l'idée de vivre avec ses semblables.

Mais l'invention de ce paradigme moderne, le schème mécaniste, rend a fortiori encore plus problématique la condition première d'existence collective, qui est - comme nous l'avons vu en première partie - qu'il faut aux hommes accepter, pour pouvoir vivre avec leurs semblables, de se subordonner à une puissance extérieure pour que leurs mouvements puissent se conjuguer de façon cohérente et organisée. Si nous avons pu constater dans le modèle de démocratie directe athénienne une pratique de la relation de commandement et d'obéissance ne justifiant pas l'utilisation du concept de souveraineté, nous avons remarqué que cela ne voulait pas dire qu'ils n'avaient pas instaurer le rapport politique de commandement et d'obéissance nécessaire à toute vie commune ; seulement, ils avaient utilisé le jeu des institutions les unes en regard et en dynamique des autres pour former la nécessité de l'obéissance. La souveraineté construite conceptuellement par Bodin avait pour but d'assurer l'unité de la vie collective, au bord d'un conflit déstructurant de l'ensemble du territoire entre les différents prétendants à un pouvoir plus ou moins étendu dans la France du 16<sup>e</sup> siècle. C'était l'émiettement du tout que Bodin voulait résoudre en concevant la souveraineté. Et il l'a construite en subordonnant absolument, et de façon nécessaire, tous les éléments de la collectivité à ce principe unique et omnipotent.

Si à l'inverse on commence par poser comme inaliénable l'individu, et si le tout doit être compris comme la résultante d'une certaine composition de ces individus entre eux, ce sera en premier lieu le pouvoir souverain qui va être remis absolument en question. En effet, si l'on doit penser la vie collective à partir des individus, il faut avant tout préciser les agencements qu'ils vont pouvoir construire sur la base de leurs droits-liberté. Mais comme ils sont compris comme essentiels par eux-mêmes, il est impossible de les subordonner à un principe globalisant ou transcendant. *La pensée individualiste nous inscrit dans une logique de raisonnement qui rend la vie politique problématique, puisqu'elle ne peut être comprise que comme un obstacle plus ou moins important à la liberté naturelle.* Si l'on doit en effet recomposer un tout - ce tout dans lequel nous vivons toujours - en partant d'éléments finis, indépendants et pris en tant que tels comme référents, il est impossible de ne pas penser la vie politique dans une opposition binaire qui ne laisse rationnellement aucun autre choix que la vie étatique : ou bien les atomes existent seuls et s'entre-détruisent, ou bien ils s'associent et engendrent un pouvoir politique pour négocier leurs droits-liberté. Le rapport de souveraineté se trouve alors justifié sur le présupposé que, sans lui, les hommes n'arriveraient pas à vivre

ensemble ; et il devient nécessairement un rapport de violence, puisqu'il doit faire obstacle aux droits-liberté originaires sans bornes de chaque individu. On devrait donc choisir rationnellement, par un calcul volontaire, de se plier à la souveraineté d'un organe chargé de résoudre l'antagonisme naturel des individus ; et le pouvoir souverain devient « le seul détenteur de la violence légitime ».

Deux remarques s'imposent quant au choix de faire de l'état politique le résultat d'un « contrat ». D'abord, comme le remarque L. Dumont, le raisonnement en termes de contrat social pour penser la vie collective des Hommes 'oublie' une strate d'analyse essentielle de l'existence humaine<sup>249</sup>, 'oublie' symptomatisé par l'alternative dualiste des raisonnements contractualistes : « ou bien l'anarchie, ou bien le pouvoir étatique ». La subordination au pouvoir souverain se justifie par les deux degrés de distinction introduits en l'homme : ou bien il vit seul et de façon problématique avec ses semblables, ou bien il accepte l'exercice à son encontre du pouvoir souverain. C'est ce que présuppose l'idée que les hommes soient censés vivre socialement par l'entremise d'un contrat : il faut pouvoir accepter volontairement, en connaissance de cause, en juste calcul des coûts et avantages, la subordination de leur liberté naturelle au pouvoir souverain. Et de fait, s'il faut « établir la société ou l'Etat idéal à partir de l'isolement de l'individu « naturel », l'outil principal est l'idée de contrat ». Seulement, « Le contrat « social » est le contrat d'association : on suppose que l'on entre dans la société comme dans une association volontaire quelconque. On a donc ici les associations, et peut-être la « société » au sens des sociologues behaviouristes. Mais la société au sens large, l'*universitas* au sens d'un tout à l'intérieur duquel l'homme naît et auquel il appartient quoi qu'il en ait, qui lui enseigne sa langue et à tout le moins sème dans son esprit le matériel dont ses idées seront faites, la société dans ce sens-là est absente. (...). Avec la prédominance de l'individualisme contre le holisme, le social dans ce sens a été remplacé par le juridique, le politique et, plus tard, l'économique »<sup>250</sup>. L'opposition à partir de laquelle le contrat d'association reconstruit l'existence humaine - ou bien tout seul mais pas protégé, ou bien protégé mais subordonné au pouvoir souverain - conduit à occulter une dimension essentielle de l'existence humaine, cette sphère pourtant évidente qui donne un contenu à l'homme dont on cherche à préciser la dignité, et où l'on voit justement Burke s'immiscer, la dimension sociale de l'homme, et ce que nous avons appelé le domaine sociétal.

---

<sup>249</sup> Il faut noter la singularité de la pensée de Locke, à ce niveau, qui ne peut tomber sous le coup de cette critique, puisque, pour lui, les hommes sont naturellement sociaux, et qu'ils conservent cette sociabilité dans leur organisation politique, après le *Trust* instituant le pouvoir souverain.

<sup>250</sup> L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Ed. du Seuil, 1983, p. 100

La deuxième remarque que l'on peut faire concernant l'introduction du cadre individualiste dans la pensée politique regarde la reconstruction théorique du rapport d'obéissance que les théoriciens du contrat sont obligés de justifier pour expliquer le fait de la vie collective organisée. S'ils ne tiennent pas compte de cette donnée phénoménale que Dumont appelle *l'universitas*, on peut aussi remarquer qu'ils ne pensent pas le politique comme un rapport que les hommes engendreraient en liaison les uns avec les autres. Le politique naît d'un moins, d'un retrait de l'individu par rapport à lui-même, parce que le contrat 'social' est en fait un contrat de soumission : les individus ne font pas de contrat entre eux, sur le mode d'un engendrement premier de leur communauté de vie, ils font un seul contrat, politique, de subordination au principe auquel ils acceptent d'obéir. Si en effet la soumission au pouvoir souverain découlait d'une espèce de compromis, ou de conciliation intersubjective, voire même si les individus avaient pu être compris comme contractant entre eux avant de contracter pour poser le pouvoir souverain, on aurait pu introduire une nuance dans le dualisme faisant de la souveraineté politique le seul remède à la dislocation totale des collectivités anthropologiques. Mais c'est justement ce stade qui manque dans leurs reconstructions théoriques de notre existence politique : les individus ne passent pas de contrat entre eux, ils passent un contrat d'abnégation de leur puissance naturelle qu'ils délèguent au Léviathan (Hobbes), ils s'engagent à ne plus user de leur liberté naturelle pour ne l'exercer que dans les cadres de la Loi (Rousseau) ; mais il n'y a rien entre l'individu qui se départit de certaines de ses prérogatives, et sa soumission au pouvoir étatique.

Ces deux remarques permettent de mieux comprendre les deux conséquences directes engendrées par le cadre de pensée individualiste pour la compréhension du fait politique, et partant pour la relation de souveraineté qui s'y déploie. Il pose d'abord un entre-deux antagoniste et problématique, dont le pouvoir souverain est la seule solution. Si les individus sont des êtres en eux-mêmes indépendants, autonomes et usant d'un pouvoir-faire proportionnel à leur puissance, *le seul rapport qu'ils peuvent entretenir entre eux sera de conflictualité*. On justifie ainsi la nécessité de la subordination à un pouvoir souverain chargé de résoudre cette situation jugée naturellement belliqueuse. Cependant, cette option argumentative du fait politique ne tient pas compte d'un autre sujet d'analyse permettant de contester ces conclusions : l'individu se construit, il n'est jamais premier. Il ne peut pas être pris comme un absolu par un raisonnement syllogistique, puisqu'il est déjà un résultat. C'est pourtant l'inverse qui sera retenu, puisque le pouvoir de l'Etat sera pensé comme devant essentiellement protéger l'individu.

La deuxième conséquence marque les limites d'une approche rationaliste, mécaniste, de la nature humaine. Il faudrait en effet comprendre le collectif que nous expérimentons comme un assemblage d'atomes indépendants, qui devraient se satisfaire à eux-mêmes, sur le modèle de rouages d'une grande machine, dont les finalités ne sont rapportées qu'à eux-mêmes. Or, suivant cette logique d'interprétation du rapport des hommes entre eux, nulle vie commune n'est possible. Si l'association contractualiste doit se penser par l'utilisation d'une compréhension mécaniste des conjugaisons intersubjectives, *il est impossible de justifier toutes les déterminations ultérieures qui obligeront les hommes à accepter leur vie en relation avec d'autres individus. Comment les hommes pourraient-ils se comprendre les uns par rapport aux autres, et ainsi engendrer un souci commun, si la seule chose qu'ils partagent originellement est la crainte de mourir ? Comment les hommes pourraient-ils accepter une quelconque répartition des devoirs ou des droits, puisque la notion même de justice perd tout sens si l'on pense l'individu comme essentiellement premier ?*

Il est à ce niveau significatif que pour un penseur résolument mécaniste comme Hobbes, le Léviathan doit vivre sur un mode organiciste. Si Hobbes use en effet de schèmes mécanistes pour penser l'association des individus entre eux, il va cependant, très significativement, réintroduire un lien organique dans sa pensée du politique pour pouvoir expliquer comment peut vivre cet appareil d'Etat. Comment Hobbes parle-t-il en effet de la nature du corps engendré par le pacte de soumission des individus ? Dans le langage métaphorique de l'organisme, quelque peu brouillé par son langage mécaniste :

« C'est l'art, en effet, qui crée ce grand LEVIATHAN, appelé REPUBLIQUE ou ETAT (CIVITAS en latin), qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. En lui, la *Souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ; les *magistrats* et les autres *officiers* préposés aux tâches judiciaires et exécutives sont les *articulations* artificielles ; la *récompense* ou le *châtiment* qui, attachés au siège de la souveraineté, meuvent chaque articulation et chaque membre en vue de l'accomplissement de sa tâche, sont les *nerfs*, car ceux-ci jouent le même rôle dans le corps naturel ; la *prospérité* et la *richesse* de tous les membres particuliers sont la *force* ; la *sauvegarde du peuple* (*salus populi*), est son *occupation*, les *conseillers* qui proposent à son attention toutes les choses qu'il lui faut connaître sont sa *mémoire* ; l'*équité* et les lois sont une *raison* et une *volonté* artificielles ; la *concorde* est sa *santé*, les *troubles civils* sa *maladie*, et la *guerre civile* sa *mort*. Enfin, les *pactes* et *conventions* par lesquels les parties du corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou au *Faisons l'homme* que prononça Dieu lors de la création. »<sup>251</sup>

<sup>251</sup> Hobbes, *Léviathan*, Gallimard, 200, Introduction, p. 63-64

Pour dépasser les conséquences dévitalisatrices de la pensée mécaniste, il est nécessaire que l'on puisse retrouver, à un niveau ou à un autre, un principe dynamique d'unification, et ce sera le pouvoir de l'Etat qui sera chargé de le produire. Ce sera encore une fois, comme pour Bodin, à la souveraineté d'instaurer le trait d'union permettant à chaque atome de trouver un sens et une finalité à la recomposition politique artificielle. La pensée mécaniste réinvestit donc le langage organiciste lorsqu'il s'agit de traduire le fait politique, qu'elle présentera de façon très significative comme « corps politique ». Seulement, en partant de la base mécaniste, il nous faut encore une fois considérer que seule la puissance souveraine est capable d'amener les parties à composer entre elles. C'est à une valorisation du principe unifiant que l'on aboutit, qui seule permet de 'dépasser' les éléments premiers. Nous verrons un peu plus loin que le mouvement révolutionnaire français va se trouver confronté au même problème, et va y répondre par la même logique absolutiste. Retenons pour l'instant que la théorisation du fait politique à partir de l'individu recourt à un mode argumentatif mécaniste de composition des parties, mais qu'elle ne peut se passer de retranscrire la vie politique dans un cadre organiciste. *Mécanisme des principes donc, mais organicisme du fonctionnement politique : nécessité récurrente de penser la souveraineté toujours comme absolument nécessaire, et pour ce faire recours inchangé à une compréhension globalisante du fait politico-social.*

Au problème que nous formulons au début de ce paragraphe comme sous-jacent aux deux réponses antagonistes incarnées par les 'pro-Révolution française' et les 'réactionnaires', à savoir la conception anthropologique qui se dégage des mouvements révolutionnaires américain et français du 18<sup>e</sup> siècle, nous voyons que s'en profile un autre, dont les retombées mettent en question la possibilité même pour les hommes de vivre ensemble. Si le cadre anthropologique individualiste nous oblige à prendre comme référant un être dont la caractéristique première sera d'être en possession d'un pouvoir-faire inaliénable, devant comme tel être considéré comme premier, le politique va devenir le lieu de conjugaison et d'association de ces atomes autonomes dont la nature première se singularise par son hétérogénéité à la vie collective. Si les hommes ne sont plus comme les organes d'un grand tout, mais des parcelles autonomes conduites à former un tout, la souveraineté, comprise comme essence de la relation d'obligation engendrée par la relation politique, ne peut plus englober totalement l'existence humaine, ni accorder la même prédominance du souci du tout



sur le statut de la personne humaine. Elle va devoir composer avec des hommes caractérisés par leur capacité à vivre suivant la Raison, dont on devra pouvoir aussi justifier en raison les commandements qu'on leur demande pour pouvoir faire acte de souveraineté. *La référence au pouvoir souverain doit donc intégrer deux mutations intrinsèques : d'abord de nature, puisqu'il doit pouvoir se justifier devant le tribunal de la Raison, puis de compétence, étant donné qu'il ne peut plus englober l'individu dans la logique du tout conservé comme arrière-fond justificateur. Il lui faudra laisser à ces individus une part de liberté, jusqu'à en accepter toutes les conséquences. Si l'individu devient la ligne de mire du pouvoir politique, il lui faudra aussi bientôt aller jusqu'au bout de ce mode argumentatif du fait politique : le pouvoir politique ne peut être que son oeuvre. C'est donc naturellement vers la forme démocratique de gouvernement que la prise en compte de droits naturels et inaliénables en l'homme devait nous conduire, seul type de vie politique qui respecte cette donnée nouvelle d'un individu détenteur de droits subjectifs et politiques. La collectivité doit donc passer maîtresse de sa vie politique, souveraine donc, en commençant par exercer son droit à choisir son mode d'existence individuel et politique.*

Mais, ce faisant, elle transforme aussi la référence à la politique, puisqu'il n'est plus possible de distinguer un corps politique détenant l'exclusivité des droits politiques. Puisque ces derniers sont reconnus - rapidement aux Etats-Unis, plus lentement en France - à tous les individus, ils ne caractérisent plus un domaine particulier de la République. Les droits politiques ne sont plus en la possession de certains individus ; ils appartiennent à tous les individus. « La notion de droits de l'homme », nous dit Claude Lefort, « fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable ; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable »<sup>252</sup>. En se réappropriant des droits inviolables, les révolutionnaires battent en brèche l'évidence d'un lieu du pouvoir détenant l'ensemble des droits. « La formulation des droits de l'homme, à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, est inspirée par une revendication de liberté qui ruine la représentation d'un pouvoir qui serait situé au-dessus de la société, disposerait d'une légitimité absolue - soit qu'il procède de Dieu, soit qu'il représente la suprême sagesse ou la suprême justice -, enfin, qui serait incorporé dans le monarque ou l'institution monarchique. **Ces droits de l'homme marquent une désintrinsication du droit et du pouvoir. Le droit et le pouvoir ne se condensent plus au même pôle.** Pour qu'il soit légitime, le pouvoir doit désormais être conforme au droit, et, de celui-ci, il ne détient pas le

---

<sup>252</sup> C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, 1994, p. 64

principe »<sup>253</sup>. Car ce sont les hommes qui déclarent leurs droits ; et à cet égard, la Déclaration française est un modèle, qui « expose » « les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ». C'est une auto-déclaration des droits universels de l'homme.

Mais plus avant encore, cette dissociation du pouvoir et du droit implique une distance entre ce premier et le savoir, puisque si le pouvoir est au service des individus, il ne possède plus la compétence de juger de l'emploi des droits-liberté fait par les individus, non plus qu'il ne détient une aptitude naturelle à gouverner le bien commun. Le savoir de l'orientation commune n'est plus en la maîtrise exclusive de la sphère politique. L'introduction majeure d'un parlement de représentation réelle traduit l'inflexion des directives gouvernementales à partir des intérêts individuels, et non plus de la représentation idéale d'un intérêt commun. C'est le débat politique qui génère l'orientation générale, non la détention, par une sphère particulière, d'une capacité à juger a priori. Et plus significativement encore, des revendications émergent, qui ne sont pas des résistances à la contrainte, mais qui « témoignent d'un sens diffus de la justice et de la réciprocité, ou de l'injustice et de la rupture de l'obligation sociale »<sup>254</sup>. Comme le signalait Tocqueville, le « dogme de la souveraineté du peuple » le dispose à concevoir qu'il a suffisamment de lumières et de jugement pour assurer la justesse des décisions à prendre ; en se posant juge des directives, il retire au pouvoir l'exclusivité du savoir dont il pouvait disposer lorsqu'il incarnait le corps politique.

Et consécutivement à ces deux séparations du savoir et du droit de la sphère du pouvoir, on observe *une désincorporation de ce pouvoir, dans la mesure où il n'est plus compris, justement, dans la catégorie du corps*. Il perd de sa consistance, puisqu'il n'est plus exclusivement ni entre les mains du peuple, ni entre les mains des instances politiques. « Il se fragmente, se répartit en une multiplicité d'organes qui se contrôlent les uns les autres et s'équilibrent de telle manière qu'aucun ne peut s'arroger la toute-puissance »<sup>255</sup>. *Ce qui ne se traduit pas par un seul mode gouvernemental démocratique, mais bien plus profondément par une nouvelle forme de société. Car l'institution républicaine démocratique repose sur une nature sociale particulière, qui fait sienne l'égalité juridique des hommes en faisant passer au premier plan le souci de l'assurer, et qui reconnaît à chaque individu la capacité à juger du type de vie privée et publique qu'il entend mener. Le savoir n'étant plus acquis une fois pour toutes, et le droit se diffractant à l'ensemble de la société, le pouvoir de même se dilue sans pouvoir être ressaisi à aucun des niveaux de la vie collective.* La société démocratique inaugurée par les deux épisodes révolutionnaires américain et français est une nouvelle

<sup>253</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Esprit/Seuil, 1986, p. 43. C'est nous qui soulignons.

<sup>254</sup> C. Lefort, *L'invention républicaine*, op. cité, p. 73

<sup>255</sup> C. Lefort, *Introduction* à G. Wood, *La création de la République américaine*, Belin, 1991, p. 25

organisation des relations collectives ; « la démocratie révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination (...) ». Elle « s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de *l'un avec l'autre*, sur tous les registres de la vie sociale (...)»<sup>256</sup>. Le lieu du pouvoir comme « lieu vide » inaugure donc une nouvelle organisation sociale d'individus libres et égaux en droits.

---

<sup>256</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique*, op. cité, p. 29

## **Chapitre 2 – Les paradoxes de la République française, entre les anciens principes aristo-monarchiques et la nouveauté de ceux de la démocratie**

Les suites immédiates des deux Révolutions française et américaine ne sont pas similaires. Les Américains se préoccupent principalement de réviser la constitution de leur ancienne confédération, pour mettre sur pied une Constitution régulant le jeu des institutions républicaines. Leur liberté nouvellement acquise ne pouvait à leurs yeux être assurée sans cela. L'assurance de leur nouveau statut et leur reconnaissance internationale dépendaient essentiellement de leur capacité à matérialiser leurs prétentions ; et sans règles constitutionnelles, leur souveraineté serait restée lettre morte. C'est ici un précédent du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qui se concrétise par sa réussite. Les Français, à l'inverse, se préoccupent d'abord de préciser ce au nom de quoi leur révolution a été faite : cet homme auquel, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, on reconnaît des droits universels et inviolables. Car la différence de nature entre ces deux révolutions se situe principalement au niveau de la gageure exceptionnelle de l'intuition française : la composition de la vie collective s'est inversée, et à la tête de cette nouvelle organisation, les Droits de l'homme ouvrent un mouvement dont deux siècles n'ont pas épuisé l'onde créatrice.

L'inversion de la pensée politique a provoqué bien des paradoxes dans les actes des révolutionnaires consécutifs à la promulgation de la souveraineté du peuple ; mais l'exploitation de la richesse du contenu de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* n'est pas encore close ; comme tout grand texte, elle révèle à chaque époque un implicite selon l'angle de questionnement que l'on aborde. Et corrélativement, à la prétention inouïe qu'elle formule s'adjoignent nombres d'ambivalence que la période consécutive à l'acte révolutionnaire fait émerger. L'indécision volontairement maintenue sur l'homme dont il est question dans cette Déclaration, d'abord. Il n'a pas échappé aux auteurs de ce texte qu'il était fait référence, tantôt à l'homme de l'état de nature, tantôt à l'homme vivant en société. Comment est-il concevable qu'un homme existant en dehors de toute trame sociale puisse revendiquer des droits n'ayant de sens qu'au sein d'une société ? Mais, d'un autre côté, comment assurer absolument ces droits, si l'on n'extrait pas l'homme de toute structure relationnelle particulière ? Le statut de l'homme dont on affirme les droits n'est donc pas tranché. De même, la souveraineté du peuple nouvellement proclamée est immédiatement accaparée par les représentants du peuple, non élus, qui prétendent incarner la nation. Et ce

sera la souveraineté de la nation qui opérera. Comment le peuple peut-il alors encore croire à sa souveraineté ? Que reste-t-il de celle-ci si elle doit encore passer par une voie médiate pour finalement s'exercer absolument sur lui ? Et que penser de la double équation rapidement acquise entre monarchie et despotisme, et entre règne absolu de la Loi, respect des droits de l'homme et liberté ?

On le voit, la rigueur conceptuelle des nouveaux principes républicains n'est pas assurée ; mais les confusions jouant avec l'inconscient collectif latent des révolutionnaires ne vont pas se clarifier, et elles seront, à l'inverse, l'obstacle majeur avec lequel l'assemblée nationale devra d'abord compter pour assurer son rôle de représentante de la volonté générale. Face au difficile travail de légitimation de son pouvoir, elle sacrifie plusieurs voies ouvertes par le mouvement révolutionnaire. Benjamin Constant soulignera l'éviction finale de la protection de la liberté individuelle, dont on ne voit alors plus comment elle pourrait devenir le moteur de cette nouvelle société que l'on voulait révéler à elle-même. Sans dynamique propre, que peut en effet la société ? Puis l'impuissance de la société française égalitaire à générer l'état social dont a besoin une démocratie pour fonctionner sera l'autre angle de critique majeure que Tocqueville formulera à la jeune république. Entre innovations radicales et paradoxes, elle ne parvient pas à stabiliser la constitution pouvant seule fournir le cadre légitime d'exercice des institutions politiques.

Commençons par reprendre ce premier moment par lequel la nation française deviendra souveraine.

## **1 - Le modèle institutionnel de la souveraineté de la nation suivi par les révolutionnaires français :**

En ce début d'année 1789, le roi se voit contraint de devoir lever de nouveaux impôts pour combler les caisses vides de l'Etat. Il ne peut les lever sans l'accord de la noblesse et du peuple, et doit donc convoquer les Etats généraux. Le peuple traverse une situation difficile, parce qu'il est harassé par la famine liée aux mauvaises récoltes d'un hiver rigoureux ; il redoute de voir reposer encore une fois sur ses épaules la majorité du fardeau d'imposition, alors qu'il ne peut plus subvenir à ses besoins. Le 5 mai, Les Etats généraux s'ouvrent dans la salle des Menus plaisirs qui disposent d'une immense pièce capable de contenir les nombreux membres délégués. Le 6, alors que les discussions doivent débiter, le Tiers-Etat prend

possession de la grande salle, la Noblesse et le Clergé s'établissent dans leurs chambres ; le Tiers attend les deux autres ordres pour vérifier les pouvoirs des délégués, puisqu'il n'est pas possible de les légitimer si chacun des ordres procède sans les deux autres. La Noblesse et le Clergé refusent ; le Tiers ne cède pas ; le roi reste indécis quant à l'attitude à adopter. Le 12, le Breton Chapelier voulut faire prendre note de l'absence des autres ordres, « de l'impossibilité de conférer ailleurs qu'en réunion commune, de l'intérêt et du droit qu'avait chaque député de juger de la validité du titre de tous ; les Etats ouverts, il n'y a plus de députés d'ordre ou de province, mais des représentants de la nation »<sup>257</sup>. Un mois s'écoule sans résolution des tensions ; le peuple affamé s'agite. Le 10 juin, Sieyès propose de sommer une dernière fois le Clergé et la Noblesse de les rejoindre, sous peine de déclarer les absents non-comparants. Le 15, face à une situation d'indécision et de tensions générales, « Sieyès, avec audace et prudent, demanda que les Communes s'intitulassent Assemblée des représentants connus et vérifiés *de la nation française* »<sup>258</sup>. Sur la prétention à représenter la nation entière et la capacité des absents à paralyser les présents, il est rappelé que ceux-ci représentent 96 centièmes (au moins) de la nation. Un ultime pas est franchi lorsque l'Assemblée fut déclarée générale, le Clergé et la Noblesse ne composer simplement que deux corporations, la Nation étant une et indivisible. « L'assemblée se constituât Assemblée légitime et active des représentants de la nation française. Sieyès alors sortit des obscurités, laissa les ambages et proposa le titre d'Assemblée nationale »<sup>259</sup>.

Le roi ne se prononce pas ; il fait fermer le 20 la salle pour empêcher le Clergé de rejoindre le Tiers. Les députés se réunissent au Jeu de Paume, où ils proclament leur droit légitime à décider, puisqu'à quelque endroit qu'ils soient, ils seront toujours l'Assemblée nationale ; ils font serment de ne se séparer avant l'achèvement de la nouvelle constitution à donner à la France. Le roi ne réouvre pas de salle commune ; Necker formule un projet censé débloquent la situation, dans lequel il invite le roi à permettre aux trois ordres de délibérer en commun sur les affaires générales, tout en conservant le monopole des privilèges. Or, c'est justement là ce que la France considérait comme l'affaire *générale* par excellence. Les trois ordres se réunissent enfin ; en leur présence, le roi lit ce que le Tiers avait préparé. Une fois la séance levée par le roi, le Tiers refuse de se séparer : « la nation assemblée ne peut pas recevoir d'ordre », et aucune décision claire n'avait été prise. Cependant, le peuple commence à s'agiter ; des troupes envahissent Paris, pour assurer, aux dires du roi, la sécurité de l'Assemblée. Le 12 juillet, les électeurs envoyés à Versailles reviennent à Paris avec une

---

<sup>257</sup> J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 4 tomes, Gallimard, 1952, T. 1, p. 96

<sup>258</sup> Ibid., p. 101

<sup>259</sup> Ibid., p. 102

réponse menaçante du roi, intimant à la population de retrouver son calme ; mais face aux armes des troupes étrangères, le peuple parisien redoute d'être contraint par la violence à cesser son mouvement pour la prise en considération de ses exigences nouvelles. Il se dirige vers la Bastille, pour prendre ce haut lieu symbolique « de l'arbitraire capricieux, du despotisme fantasque, de l'inquisition ecclésiastique et bureaucratique »<sup>260</sup>. Une fois la Bastille prise, le 14 juillet, le roi ne peut conserver de troupes à Paris ; il y revient, et le mot d'ordre tant attendu tombe enfin : « Tout est fini, la Révolution est finie, le Roi est venu dans l'Assemblée, il a dit : « Je me fie à vous... ». <sup>261</sup>»

Alors commencent les difficiles travaux de l'Assemblée pour l'institution d'une république respectueuse de sa population. Le premier impératif fut l'élaboration de la Déclaration des droits de l'homme, inviolables et sacrés qui devaient servir de norme à la nouvelle constitution politique. Commençons par revenir sur ce premier mouvement consécutif à l'événement révolutionnaire.

#### 1A/ Les conséquences d'une légitimité non encore acquise du principe démocratique :

Une fois l'acte révolutionnaire réalisé, il fallait ré-instaurer la forme du pouvoir telle qu'elle traduirait les réelles attentes du peuple français. Les révolutionnaires se voient confrontés à une première difficulté, qui est d'instituer un gouvernement dans lequel ils seront souverains. La première décision qui ne peut manquer de surprendre tant elle semble naturelle et évidente aux représentants, alors qu'elle consiste d'emblée dans une prise de position sur la nature légitime du pouvoir, est que la république sera représentative. Le principe de la souveraineté du peuple n'est pas plus tôt affirmé qu'il se trouve déjà accaparé par une institution qui s'en prétend représentative. Comment ne pas voir, dès ce premier mouvement, qu'une interprétation de la nature du pouvoir est faite, qui rendra par après problématique la pensée des autres institutions politiques et leurs rapports au peuple souverain ? Car ce que n'ont tout d'abord pas senti les représentants est qu'ils n'avaient pratiquement aucune légitimité. Au début, les révolutionnaires ne cherchaient pas tant à destituer le régime monarchique qu'à obtenir un droit de considération ; une fois le renversement des Etats généraux effectué, il fallait continuer en promouvant de nouvelles institutions. *Mais la constitution de ceux qui se sont appelés l'Assemblée nationale ne s'est pas faite démocratiquement, puisque des élections n'étaient pas envisageables sur tout le territoire en*

---

<sup>260</sup> Ibid., p. 146

<sup>261</sup> Ibid. p. 168

*peu de temps ; les représentants se sont donc auto-désignés.*

Et une trame de fond résiste à la reconnaissance de la légitimité des représentants. Le peuple souverain, novice, n'arrive pas à placer sa confiance en eux. Plusieurs signes montrent que le principe démocratique n'était pas encore acquis, qui ne pouvait en conséquence stabiliser les institutions républicaines. Si le premier mouvement, une fois la suprématie de l'acte législatif posée, fut de constituer des organes représentatifs dans chaque commune, on les supprima rapidement pour décréter le pouvoir de la nation indivisible. La liberté politique nouvellement acquise n'a pas tôt fait de se manifester qu'elle révèle l'insuffisance constitutionnelle des institutions républicaines. De même, alors que le territoire tournait à l'anarchie généralisée, le pouvoir exécutif fut maintenu dans un état de faiblesse le rendant incapable de pallier ce désordre. Comment dès lors ancrer dans la vie de la nation la radicalité des principes révolutionnaires ? Comment actualiser les idées émergent de ce mouvement sans précédents ?

*1A1/ L'ouverture première des assemblées représentatives et la crispation finale générée par la peur collective :*

Le mouvement premier de la vie politique fut d'abord la désagrégation de la centralisation monarchique sur tout le territoire. « Partout les vieilles municipalités s'effacent ou se renouvellent par l'entrée d'hommes nouveaux pris parmi ceux que l'élection des députés a récemment mis en vedette ; (...) les intendants disparaissent, les troupes cessent d'obéir, les impôts de rentrer dans les caisses. *C'est la ruine de l'administration centralisée dont les nouvelles institutions municipales s'attribuent les dépouilles.* La France, selon l'expression du temps, « se municipalise » : la structure centralisée fait place à une fédération de pouvoirs locaux émanant de l'élection populaire »<sup>262</sup>. Les municipalités constituent des corps de représentants, desquels seront détachés les représentants chargés d'élire les membres de la nouvelle assemblée nationale. C'est donc une première ouverture du droit politique qui s'opère à travers tout le territoire. Si au début la distinction entre citoyens passifs et actifs permettait de limiter les droits d'entrée dans les sections, l'effacement progressif de cette distinction permet finalement à n'importe qui d'être habilité à prendre part aux délibérations de section. Ce que l'on appela la section parvenait à une réelle autonomie parce qu'« elle devient un gouvernement local au petit pied, elle a ses forces armées, elle est le ressort, la cellule de base de la Révolution en action. Section de vote, unité administrative, elle est

---

<sup>262</sup> R. Rémond, *La vie politique en France, 1789-1848*, T. 1, Armand Colin, 1965, p. 76



encore un centre de délibérations et de vie politique »<sup>263</sup>. Rapidement, les sujets de discussion passent des intérêts particuliers de leur communauté à la politique générale, et elles entendent faire respecter leurs considérations au sein de l'assemblée nationale.

Il faut signaler aussi l'activité des libertés privées, qui se manifeste par l'ouverture de sociétés populaires, ou clubs. Partout, ces organismes d'initiative privée, qui, à l'inverse des sections, n'ont ni existence officielle, ni attributions administratives, se constituent spontanément pour discuter de politique, réfléchir en commun, s'informer, et tâcher de communiquer autour d'eux leurs vues et convictions. On observe donc peu après la révolution le même mouvement d'appropriation des objets politiques par le peuple qu'en Amérique : ici, comme là-bas, tous sont concernés par les événements et communiquent leurs opinions pour former réciproquement leur jugement. La politique devient un sujet intéressant le monde, du ressort de tous et qui doit être décidé par tous.

Il en résulte un foisonnement d'activités politiques, malheureusement très peu gérable au sein d'une collectivité politique dont les règles constitutionnelles ne sont pas encore fixées. Le pouvoir exécutif ne peut en effet être opérationnel pour faire respecter l'ordre public. C'est au roi qu'il a été accordé, mais il n'a aucun moyen pour faire appliquer les décisions législatives. Sans armée, sans argent, il ne peut exercer de pouvoir. Bientôt l'ordre ne règnera plus entre tous ces corps politiques, et il n'existe pas d'autorité capable de hiérarchiser leurs différentes prétentions. Les constituants se défient des groupements, parce que cherchant à soustraire l'individu de la tutelle des corps qui composaient la société d'Ancien Régime, ils redoutent la reconstitution corporatiste de la République. En conséquence, très rapidement, ces différents moyens d'expression des libertés individuelle et politique sont déclarés illégaux. La loi d'Allarde supprime en mars 1791 les corporations, et la loi Le Chapelier en fait autant des compagnonnages en juin 1791. Les sections seront alors peu à peu considérées comme fauteuses de trouble, et la suprématie de l'assemblée nationale leur retirera la pertinence à se prononcer sur l'intérêt général.

Il est remarquable que les Français ne soient pas parvenus, comme en Amérique, à considérer le contrat autrement que comme une dégradation de la liberté individuelle. R. Rémond constate que les constituants « redoutent que la liberté donnée aux groupes de se constituer n'aboutisse d'abord à détruire la liberté de l'individu et subsidiairement à entraver l'indépendance du pouvoir »<sup>264</sup>. L'association n'est pas concevable, parce qu'elle subordonne l'individu à une forme de volonté collective qui le dépossède de son initiative singulière, et en

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 160

<sup>264</sup> Ibid., p. 190

cela il réitérerait la situation de dépossession de sa liberté qu'il vivait sous la tutelle monarchique. La composition d'une volonté individuelle avec celle d'un groupe n'est pas comprise comme un moyen, pour l'individu, de parvenir à satisfaire ses désirs, parce que la dépossession de sa volonté singulière au profit de celle du groupe sera interprétée comme une aliénation ; la tradition du contrat n'est pas encore agissante dans les esprits. La subordination à une autorité priverait irrémédiablement l'individu de cette liberté pour laquelle il a réalisé la révolution. Les Français ne vivaient pas encore avec l'évidence de l'égalité démocratique qui permettait aux Américains d'être serviteurs sans se sentir aliénés par leur maître ; chaque subordination représentait un déni de leur liberté. La peur d'une reprise en main de la souveraineté par des corpuscules amène en conséquence les constituants à interdire toute association.

Ce comportement illustre l'état d'incertitude des Français à ce moment de leur histoire. *C'est la peur qui règne alors sur les esprits.* « On disait que si les assemblées primaires à Paris avaient été si peu nombreuses, c'est que les citoyens avaient été effrayés, et parce qu'ils savaient que tous les fusils des soldats étaient chargés à balles, que les canons (...) des Invalides étaient également chargés et prêts à marcher, que la Bibliothèque du roi était remplie de munitions de guerre et d'hommes armés : ce n'est pas ainsi, ajoutait-on, que l'on est libre. La Noblesse et le Clergé étaient certainement, disait le plus grand nombre, d'intelligence avec la cour. Leur conduite le prouvait. Ils étaient convenus de temporiser, pour donner le temps de réunir les forces militaires nécessaires afin d'assurer la dissolution de l'assemblée. D'un autre côté, la cour était visiblement en proie à une agitation extrême »<sup>265</sup>. C'est un esprit de suspicion qui règne, où les trois ordres se soupçonnent de vouloir mener des opérations contre les autres, où le roi est aussi soupçonné d'attendre de l'aide des monarchies étrangères.

Cet état d'incertitude est renforcé par l'ambivalence de l'inconscient collectif des révolutionnaires. Comme le sent G. Ferrero, *les Français ne savent pas encore instinctivement à quels principes de légitimité du pouvoir ils doivent s'en remettre.* G. Ferrero distingue quatre principes sous-jacents à chacune des formes politiques embrassées par l'Occident : le principe héréditaire, le principe aristo-monarchique, le principe électif et le principe démocratique. Il montre qu'« un pouvoir est légitime quand les procédés employés pour l'attribuer d'abord et pour l'exercer ensuite sont conformes à ces principes (...). C'est cette conformité, et non le jugement sur l'efficacité, qui établit le droit de commander »<sup>266</sup>. *Il*

---

<sup>265</sup> Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, T. 1, p. 407-408, cité par R. Rémond, op. cité, p. 80

<sup>266</sup> G. Ferrero, *Pouvoir, Les Génies invisibles de la Cité*, Librairie Générale Française, 1988, p. 134

*dévoile alors un aspect de la souveraineté qui ne nous était pas encore apparu : la légitimité du droit de commander ne se justifie pas en raison, mais repose sur un inconscient collectif porté à reconnaître comme légitime une certaine forme d'autorité.* Lorsque l'évidence collective désigne le principe héréditaire comme source de légitimité, il ne sera pas contesté à ce mode d'attribution du pouvoir de posséder le droit de légiférer et de contraindre. De même pour les trois autres modes de désignation de l'autorité souverain. La puissance de ces principes explique « qu'ils sont des justifications du Pouvoir, capables d'immuniser celui-ci contre le mal le plus terrible dont il peut souffrir : la peur de ses sujets »<sup>267</sup>. Une fois la légitimité du pouvoir acquise, il échappe à la source la plus pernicieuse d'instabilité des institutions, qui est la peur de ses sujets, au double sens de la peur que ressentent les sujets envers le souverain, et de la peur qu'il a de ses sujets.

Et les révolutionnaires ne sont pas encore habitués au nouveau principe de légitimité qu'ils ont institué. « Habitée depuis des siècles à vénérer et à servir le trône et l'autel comme courtisans, commis, fonctionnaires, gens de lettres, professeurs, artistes, une grande partie de la noblesse et de la bourgeoisie est encore, en France, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une classe non pas souveraine, mais sujette et contente de l'être ; contente de se courber devant une autorité supérieure, dont elle dépend et qui ne dépend pas d'elle »<sup>268</sup>. Un Etat ne devient pleinement légitime que s'il réussit à gagner tous ses sujets par un attachement qui voile ce que son principe cache de conventionnel ou d'irrationnel. Et dans ce tournant révolutionnaire où il faut instituer une nouvelle forme politique, le principe de légitimité démocratique n'est pas encore entré dans les mœurs. Les Français sont à cheval entre l'ancien principe aristo-monarchique, et le principe démocratique. D'où une situation d'extrême tension sociale, où toutes les parties du peuple se redoutent, où il redoute l'assemblée nationale, et où celle-ci est moins que jamais sûre de l'autorité dont elle dispose. C'est l'assemblée nationale qui est l'institution la plus fragile, parce qu'elle est l'organe du nouveau principe de légitimité, sans avoir l'autorité qui lui aurait permis d'agir. « Elue par une minorité, dans des élections peu loyales, tant par inexpérience que par mauvaise volonté ; composée d'éléments tirés à leur tour d'une minorité homogène mais terne et sans prestige, l'Assemblée législative ne pouvait s'estimer l'expression et l'organe de la volonté de la fiction française. Première faiblesse : nous avons vu que pour qu'une démocratie soit légitime, il faut que la volonté souveraine de la nation ou du peuple ne soit pas une fiction constitutionnelle, mais une réalité vivante et

---

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Ibid., p. 170. Ce qui lui permet de comprendre le moment de flottement en 1848 : « plus d'un demi siècle après la Révolution, le peuple français hésitera et reculera devant la couronne que la seconde République va lui offrir. C'est après 1870 seulement que le principe démocratique put être appliqué sérieusement en France par la troisième République, en dépit des luttes acharnées qui sévissaient alors ».

opérante. Seconde faiblesse : le nouvel Etat représentatif ne disposait ni d'une police, ni d'une justice, ni d'une administration, capables d'assurer l'ordre. *A peine installée, l'Assemblée fut prise par la peur : la peur de son inexpérience, la peur de sa légitimité méconnue ou mal connue, la peur de son impuissance* ». <sup>269</sup> D'où sa crispation et les mouvements d'interdiction successifs visant à restreindre l'exercice des libertés.

Le défaut de légitimité du principe politique explique en grande partie l'impuissance des révolutionnaires à instaurer une constitution. La légitimité aristo-monarchique a vieilli mais n'est pas encore morte ; la légitimité démocratique a l'élan de la jeunesse, mais elle est encore confuse, incohérente, mal comprise. Les révolutionnaires hésitaient entre deux modèles institutionnels sans parvenir à asseoir véritablement la nature du pouvoir choisi. Et sans bases claires, sans projet défini, il était impossible de décider d'un mode gouvernemental. Ferrero souligne que le passage d'un principe de légitimité à un autre nécessite un battement de violence, où la minorité doit parvenir à faire accepter à tous le nouveau système politique. Ce moment instable a perduré en France, parce que la légitimité démocratique n'a pas séparé radicalement son mode gouvernemental de celui de son ancien principe. Comme nous le verrons plus loin <sup>270</sup>, les schèmes politiques retenus pour instituer le pouvoir souverain en république sont repris de l'absolutisme monarchique ; il n'était donc pas encore évident de préférer la république démocratique à la monarchie classique.

*1A2/ Découler la constitution de l'universalité des Droits de l'homme : l'ultime tentative de légitimation de l'Assemblée nationale :*

L'enjeu principal des révolutionnaires consistait à dépersonnaliser l'appareil du pouvoir. Pour le légitimer, il ne devait plus favoriser telle ou telle partie de la population, mais s'exercer également sur tous. En conséquence, « Dans ce combat pour l'ultime principe de l'autorité auquel ils sont acculés, la Déclaration est leur arme majeure » <sup>271</sup>. Les variables principales de l'équation politique sont fournies par ce texte, qui sera chargé de déterminer les grandes lignes constitutionnelles. *En France, contrairement aux Etats-Unis, la Déclaration va devoir servir de fondement à la constitution.* En Amérique, les amendements à la Constitution avaient pour but de compléter le dispositif constitutionnel pour garantir les libertés individuelles. Les Américains ont donc d'abord institué le mode de répartition des pouvoirs, et à l'intérieur de ce jeu ils précisaient les zones inviolables par le pouvoir. L'attitude française est inverse, puisque si la matière sur laquelle on opère est la même, son

<sup>269</sup> Ibid., p. 189. C'est nous qui soulignons.

<sup>270</sup> Au chapitre 3, 1B, p. 290.

<sup>271</sup> M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. VI

utilisation sera inverse en France : les droits de l'homme sont premiers et fondateurs. Comme on l'a remarqué, il existe une ambivalence sur le statut de ces droits, puisque l'on oscille entre l'état de nature et l'état socio-politique. Les Français ont essayé de faire exister le pouvoir, et d'en assurer les prérogatives, à partir de la Déclaration. Leur projet étant aussi de défaire les liens de l'ancienne société, les révolutionnaires français doivent en outre générer la société égalitaire dont a besoin la république démocratique pour fonctionner. *Ce qui les inscrit dans une tension extrême, puisque le texte doit protéger les individus et affirmer l'impérieuse obligation envers la souveraineté de tous résultant de l'indépendance de chacun* ; « dans le premier cas, il s'agit surtout de dégager et d'aménager une sphère des libertés individuelles par rapport à l'Etat monarchique, alors que dans le feu de la bataille de l'été 1789, le problème prioritaire est devenu de transmuter ces mêmes droits individuels en pouvoir de la nation »<sup>272</sup>. La transmutation de la souveraineté du peuple, représentant des individus singuliers hétérogènes, en souveraineté de la nation, incarnant la volonté générale, est en passe de se réaliser.

L'universalisme de la Déclaration est chargé « d'instituer ou de susciter déductivement un ordre politique complet ». Il incarne « l'impératif de l'enclenchement, de cette obligation de l'origine qui le consacreront symbole de la naissance d'un monde »<sup>273</sup>. Ce fondement de la collectivité politique doit guider la volonté générale ; la nation étant seule souveraine, elle seule doit être reconnue aux gouvernes du pays. Et comme les représentants se sont déclarés la voie de la nation, l'Assemblée nationale devrait légitimement pouvoir exercer la souveraineté au nom de la souveraineté du peuple. Tel est le schéma à suivre pour passer d'une Déclaration fondatrice à l'institutionnalisation, sur ses bases, d'un pouvoir légitime.

#### 1B/ La Loi fondatrice des libertés, mais auto-justificative :

Car la tradition a légué aux Français un concept bien encombrant : celui de la souveraineté. Ayant été utilisé grâce à la métaphore du corps - le corps politique incarné par la figure du Roi -, il va devoir se transformer pour exprimer à présent le peuple. Pour maintenir une unité politique, les révolutionnaires vont spontanément le réinvestir en distinguant la souveraineté du peuple et la souveraineté de la nation. Alors que le peuple sera l'ensemble hétérogène des individus nantis de droits subjectifs, la nation sera l'unité de ces individus,

---

<sup>272</sup> Ibid., p. XIII

<sup>273</sup> Ibid., p. 58

dont elle exprimera la voix unitaire. Deux croyances sont alors opérantes. L'absence de défiance envers le pouvoir d'abord, qui pousse les révolutionnaires à privilégier l'unicité face au partage. Car une fois la souveraineté accordée au peuple, le peuple ne pouvant vouloir pour lui-même de mauvaises mesures, il est impossible qu'il fasse mal et soit l'objet de suspicions. « C'est une idée si simple que celle du pouvoir, plaide Rabaut, si parfaitement une, et si peu susceptible de division, qu'il faut, en quelque manière, faire un tour de force pour songer à la partager »<sup>274</sup>.

La métaphore du corps politique sert alors de levier pour légitimer la nation comme nouveau support de la souveraineté, et les révolutionnaires réinvestissent par là la croyance en une possible incarnation du pouvoir légitime. « Ce pouvoir originaire et unique appartient à la Nation : lui seul est pouvoir, les autres ne sont que des autorités. Il est la collection de tous les pouvoirs particuliers, du droit que chacun a sur soi-même, et qui transporté dans la masse commune, se réunit à tous les droits de chacun, et n'en forme qu'un seul, le droit et le pouvoir de se gouverner. Ce pouvoir de se gouverner appartient à la Nation entière avec autant de simplicité que s'il appartenait à chaque individu »<sup>275</sup>. On reconnaît la trame argumentative de Rousseau, pour qui le contrat social est censé permettre à chacun de n'obéir qu'à soi-même en obéissant à la volonté générale. Le monisme politique se justifie donc par l'indivisibilité du pouvoir qui, dans son impersonnalité, représente tout le monde. Et la nation en sera logiquement l'opérateur principal.

Une fois le schéma d'expression de la souveraineté du peuple composé, une autre ambiguïté traversera le mode opératoire de ce pouvoir. L'universalité de la Déclaration se manifeste par l'assemblée nationale qui est la voie impersonnelle du peuple ; elle adopte spontanément la forme de la Loi pour œuvrer, puisque son absence de détermination la rend apte à commander généralement, sans statuer sur les cas particuliers. *La Loi est l'outil par excellence du pouvoir démocratique. Mais comment les libertés pourraient-elles être assurées si elles sont reconnues par une législation qui est à elle-même sa propre norme ?* Les Français ne parviennent pas à produire une constitution servant de guide pour le fonctionnement régulier des institutions républicaines. Il n'y a donc pas de norme du pouvoir extérieure à son exercice. Le pouvoir judiciaire ne peut de même servir de contre-pouvoir au règne de la Loi, puisqu'« il n'y a plus de despotisme »<sup>276</sup> ; l'emploi d'une magistrature utilisée comme arme contre le pouvoir n'a en conséquence plus de sens. Puisque la Loi est l'expression de la

---

<sup>274</sup> Ibid., p. 81

<sup>275</sup> Ibid., p. 82

<sup>276</sup> Bergasse, cité par M. Gauchet, op. cité, p. 164

souveraineté du peuple, le juge ne peut se positionner par rapport à elle ; il ne saurait l'interpréter, ni servir à apprécier la fidélité des auteurs de la loi aux fondements du droit. Ils doivent se contenter d'estimer la déviance d'un acte par rapport à la loi. Par où l'on voit que « dans le moment même où ils érigent une norme de droit destinée à commander à la loi, les constituants se ferment la possibilité d'établir un arbitre effectif entre le législateur et les principes supposés le dominer »<sup>277</sup>.

Cette absence d'un cadre de référence pour penser l'action politique, de garde-fou du déploiement des actes gouvernementaux, ne permet pas d'en sortir pour les juger. Rien ne peut servir de référant pour discuter, comparer ou contester la loi. Les libertés sont d'autant fragilisées, puisqu'il n'existe aucune référence extérieure capable de les faire valoir en dehors des déterminations de la volonté générale. *Le légicentrisme de la Déclaration... montre en effet que les libertés existent par le règne de la Loi ; mais personne n'a le droit de la contester. Elle est donc auto-fondatrice, auto-limitante ; aucune autorité ne peut en contester la légitimité. C'est ce qui ressort de l'Article 4*<sup>278</sup>, où l'on voit que l'individu est protégé par la Loi, mais qu'il ne peut agir que dans les limites qu'elle fixe ; c'est autrement dire que d'elle dépend la liberté octroyée par le pouvoir. Et l'on ne peut pas grand chose contre un pouvoir auto-normé.

Le renfort demandé à la neutralité et à la fixité de la loi, pour prévenir l'imposition d'une volonté particulière, n'assure en effet pas contre l'absorption pure et simple des droits dans la sphère de la Loi. « La Déclaration, résumé Clermont-Tonnerre, est donnée comme une barrière que la loi ne transgressera jamais, et partout la loi elle-même est établie juge de la loi, est présentée comme la borne des droits que l'on veut assurer contre elle »<sup>279</sup>. On sent bien qu'il n'est pas possible de fonder la liberté sur l'exercice d'un pouvoir dont nulle extériorisation n'est possible. Pour pouvoir critiquer, il est nécessaire de sortir de l'objet que l'on veut analyser pour en juger la pertinence ; s'il n'est pas possible de sortir d'une collectivité orchestrée par la Loi, il n'est pas non plus possible de prendre de distance par rapport à elle, et elle retombe sous la coupe - paradoxalement - de l'arbitraire. La Nation incarnera tout ce que peut être la souveraineté, et elle est auto-référentielle. « La figure mystique de la Nation supposée ne prendre visage et voix que par ses représentants, comme auparavant le Roi les lui procurait, fera le reste pour que s'opère, sous forme oligarchique, cette absorption des droits dans la puissance sociale dont un Demeunier dénonçait fort

<sup>277</sup> M. Gauchet, op. cité, p. 164

<sup>278</sup> « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être fixées que par la loi ».

<sup>279</sup> M. Gauchet, op. cité, p. 120

pertinemment le caractère illibéral le 18 août 1789 »<sup>280</sup>.

Le dessein de fondation du pouvoir des individus prend alors nettement le pas sur le souci de leur protection ; l'égalité des hommes n'étant pas encore assurée, leur protection ne pouvait fournir un objet d'attention pertinent. A l'opposé, le souci de fonder un pouvoir à partir de la souveraineté du peuple consistait l'essentiel de l'opération révolutionnaire, puisque le régime monarchique avait failli par le peu de souci qu'il avait pris à protéger les individus. Un pouvoir dont l'origine était les citoyens ne pouvait aboutir qu'à assurer leur existence. Cependant, l'absence d'extériorité de la volonté générale assurée par le droit allait occulter la possibilité de concevoir une liberté individuelle effective. La démarche de conversion de la liberté de chacun en autorité de tous l'emporte sur la démarche de soustraction de l'indépendance individuelle à la puissance sociale. La norme suprême des Droits de l'homme, leur extension, leur sens, seront mesurés à la seule aune de la volonté générale. Comme le signale Duquesnoy - remarque que les révolutionnaires ne prendront pas en compte -, il fallait distinguer « les droits de chacun contre tous », qui sont assurées par la Déclaration, et « les droits de tous contre chacun », qui devaient relever de la Constitution. Cette différence n'étant pas faite, cette double dimension juridique n'est, de même, pas assurée.

La différence avec le *Bill of Rights* est alors saisissante : les Américains assuraient en effet par lui la défense des citoyens contre les empiètements de l'autorité publique. Outre les garanties juridiques qu'il consacre, la détention et le port d'armes sont reconnus légitimes, comme dernier signe de l'autonomie conservée par l'individu dans la structure sociale. Avec de tels principes, « on est au rebours exact de la voie française qui va tendre à faire de l'absorption générale des pouvoirs dans l'unité du souverain collectif l'instrument de l'amplification positive des droits de l'individu. Avec pour contrepartie de rendre problématique dans les faits la protection promise par les textes »<sup>281</sup>. Et c'est un autre aspect de l'esprit révolutionnaire français qui ressort aussi à ce niveau. Les Américains portent une attention très vive à la régulation de la souveraineté du peuple, qui ne sera pas moins tyrannique que la volonté d'un seul si la majorité occulte les différences véhiculées par les portions minoritaires de la population. Ils envisagent donc le libre développement des factions pour éclater d'autant les volontés à représenter au niveau gouvernemental. Les Français à l'inverse accordent une croyance sans borne au bienfait de la volonté générale, constituée nécessairement par la volonté majoritaire ; à tel point que *leur foi en la puissance des*

---

<sup>280</sup> Ibid., p. 145

<sup>281</sup> Ibid., p. 46



*institutions républicaines sera moins forte que celle en la volonté du peuple.* Comme l'illustrera la prédominance de Robespierre pendant la période de la Terreur, l'absence de constitution républicaine n'est pas jugée dommageable pour le règne de la souveraineté du peuple. Le jeu du peuple contre la République décentrera le regard des révolutionnaires, en leur faisant manquer l'objet réel de leur mouvement : l'organisation des pouvoirs correspondant aux nouvelles exigences de la société démocratique.

La puissance de ce modèle interprétatif de la souveraineté repose cependant sur une condition dont l'évidence commence à se perdre avec le passage du temps : pour ne pas devenir illégitimes, despotiques, les actes du pouvoir doivent être réappropriés par le peuple. Le danger du citoyen passif est de se désintéresser de l'intérêt général pour ne plus voir que les soucis qu'il rencontre au quotidien, et ne penser qu'à son bien-être propre. La gestion de ses relations avec autrui a changé de nature, puisque les individus sont à présent déliés de l'attache à la règle que matérialisaient les rapports de subordination de l'Ancien Régime. Et puisqu'aucun homme n'a plus d'autorité sur son semblable, qu'est-ce qui peut encore les rapprocher, si ce n'est leur souci commun de l'intérêt collectif ? Si à l'inverse ils s'en détournent pour s'occuper de leur intérêt particulier, ils se positionnent en dehors de la dynamique nationale, et plus rien ne les rattache aux autres. La figure du citoyen actif est donc la pièce majeure de ce jeu dont les règles de la souveraineté sont ainsi comprises. Ces dernières reconnaissent sa volonté, mais il manque un ressort à son efficacité effective, puisque les individus peuvent toujours se replier sur leurs droits en oubliant leurs devoirs. Le rapport horizontal d'égalité des hommes doit donc être complété par un rapport vertical fondant et obligeant au respect des devoirs. Il fallait donc réinvestir un absolu capable de générer un tel comportement chez les citoyens. Cette intuition de Robespierre se voit concrétisée par la référence à l'Être suprême envers lequel chacun doit satisfaire ses devoirs : « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme »<sup>282</sup>. Mais cette transcendance ne correspondait plus à l'esprit du nouveau peuple français, comme l'illustrera la triste fin de Robespierre quelques mois plus tard.

---

<sup>282</sup> Décret sur la fête de l'Être suprême, qui eût lieu le 8 juin 1794. Cité par M. Gauchet, op. cité, p. 256

## **2 – L’occultation des nouveaux objets de réflexion fournis par le mouvement révolutionnaire :**

C’est de la pensée de Constant que l’on peut tirer les principales pierres d’achoppement des prétentions révolutionnaires. En déclarant un droit fondamental à la liberté individuelle, ils ont cherché à l’assurer en posant la forme absolue du règne de la volonté générale. La souveraineté du peuple se matérialisant dans l’énonciation de la loi, il était sous-entendu que la liberté en serait consécutive. L’injustice du gouvernement monarchique étant essentiellement compris comme une incapacité à assurer l’égalité en droits de tous les individus, le respect également assuré de la loi constituait l’instrument central de rééquilibrage de l’opération souveraine. Et cependant, « la reconnaissance abstraite de la souveraineté du peuple n’augmente en rien la somme de liberté des individus ; et si l’on attribue à cette souveraineté une latitude qu’elle ne doit pas avoir, la liberté peut être perdue malgré ce principe, ou même par ce principe »<sup>283</sup>. Car il ne s’agissait pas tant d’assurer la légalité du pouvoir que d’en fixer précisément les prétentions et les bornes : « En même temps que l’on reconnaît les droits de la volonté générale, c’est-à-dire de la souveraineté du peuple, il est urgent d’en bien concevoir la nature et d’en bien déterminer l’étendue ». Si la souveraineté reconnue au peuple permet d’empêcher un individu de s’emparer de l’autorité qui n’appartient qu’à l’association entière, elle ne fournit cependant pas les conditions du respect de la liberté individuelle. Et à négliger de s’atteler à cette tâche, on risque bien d’ « offrir au peuple en masse l’holocauste du peuple en détail ».

Car les mythes d’une volonté unitaire, d’une liberté défendue par la simple primauté du pouvoir législatif, obscurcissent les objets émergents du souci premier de la liberté individuelle. Et à ne pas disposer de la bonne grille de lecture pour les voir émerger, on court le risque de passer à côté des gageures soulevées par l’événement révolutionnaire. Et c’est bien ce danger que pointe Constant en critiquant l’absence de réflexion sur les bornes de la souveraineté, sur ses limites internes, et sur la nouvelle qualité de la société ainsi libérée. L’acuité de son regard lui permet de dépister la reprise des schèmes de raisonnement absolutistes, alors que c’était d’eux qu’il s’agissait avant tout de s’émanciper. Le plus conséquent sera l’assimilation entre la maîtrise de la souveraineté par le peuple et l’absoluité de ses compétences. Pour ne pas avoir pris la mesure de ce que le droit à la liberté obligeait à changer dans la pensée politique, les révolutionnaires suppriment la possibilité de ce qu’ils

---

<sup>283</sup> B. Constant, *Principes de politique*, Hachette, 1997, p. 35

voulaient permettre. Mais plus profondément encore, en reprenant l'attitude dictatoriale de la souveraineté monarchique, ils balaient les conditions du respect de l'émancipation sociale. Les critiques de Constant portent donc très profondément sur la façon dont les révolutionnaires pensent opérer le mouvement de libération des individus. En pointant les paradoxes et contradictions, il nous fait entrer dans la logique même de la pensée institutionnelle des révolutionnaires, que nous allons reprendre succinctement sur les points qui nous intéressent.

## 2A/ La liberté individuelle est-elle première ou relève-t-elle d'une autorisation ?

Une ambiguïté travaille le concept de liberté posé comme droit inviolable de chaque individu, dans la façon dont les révolutionnaires français la prennent en compte. Si elle est reconnue également à tous les hommes, elle doit cependant être autorisée par l'autorité politique pour être légitimée, comme l'illustre par exemple la liberté de culte. Mais, signale J. Simon, « Nous écrivons dans une même loi le principe de la liberté des cultes et la nécessité de l'autorisation préalable : s'il y eut jamais dans la législation d'un peuple une contradiction manifeste, la voilà »<sup>284</sup>. Les effets de la liberté - que l'on pense à la liberté de la presse, à la liberté d'association, ou à la liberté de culte - ne sont pas originaires, et de droit, reconnus comme légitimes et autonomes ; ils ont besoin de l'appréciation du pouvoir pour acquérir un statut légal. *C'est autrement dire qu'ils ne se laissent pas comprendre comme des manifestations du droit à la liberté individuelle, mais qu'ils seraient comme une concession que l'Etat doit leur accorder* ; ils ne possèdent donc pas de nature positive, mais reposent négativement sur un octroi. On peut en déduire que la capacité manifestée par les libertés individuelles n'en est pas une qualité inhérente, mais une délégation par une sorte de privilège légal possédé par le pouvoir. Le droit à la liberté n'est donc pas générateur de droits, ou créateur de formes sociales, puisqu'il reste dans un rapport absolu de dépendance envers l'autorité politique. Elle seule détient le monopole du droit ; comment dès lors pourrait-il sortir de la pluralité des droits des actions collectives fécondes et autonomes ?

On ne peut poser la liberté individuelle comme principe sans lui accorder le statut juridique d'autonomie concernant les marques de sa manifestation. Si le pouvoir reste le moyen terme obligé par lequel elles doivent être reconnues pour se voir légitimer, il n'est pas possible de laisser une réelle place à l'expression et à l'action de la liberté individuelle. Pour laisser une chance à ce droit d'avoir un sens, « ce sera le but individuel, l'initiative privée,

---

<sup>284</sup> J. Simon, *La libéré de conscience*, Hachette, 1883, p. 340. Cité par L. Jaume, *L'individu effacé*, Fayard, 1997, p. 80

bien que collective, qu'il faudra avoir en vue et faire respecter. Si on les reconnaît, ce sera sans doute que les considérations de droit public qui étaient en jeu n'y mettent pas obstacle ; mais ceci fait, c'est en tant qu'initiatives privées qu'il faut les reconnaître et les respecter, sans prétendre en modifier les conditions d'exercice sous prétexte de meilleure organisation administrative. Plus de statuts révisés d'office par un organe de la puissance publique, tel que notre Conseil d'Etat ; plus de tutelle administrative »<sup>285</sup>. Le pouvoir n'a pas autorité sur les manifestations du droit à la liberté, une fois prise en compte la légalité de leurs formes.

On le voit, l'affirmation de principes et leur mise en place effective sont deux choses différentes. La liberté devrait pouvoir être première, et prise en compte comme telle ; dès que l'on aborde la question de sa légitimité, on réintroduit une considération normative là où l'on ne peut accepter, par définition, aucun jugement extérieur. La loi certes doit veiller à un droit égal pour chaque individu, et peut limiter les prétentions de la liberté individuelle ; mais si elle permet tout ce qu'elle n'interdit pas, la marge d'action est encore grande. Or justement, comme le signale Constant, si la liberté « consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », vouloir que les bornes d'exercice des droits naturels ne puissent « être déterminées que par la loi » porte à confusion, *parce que l'on passe facilement de ce que la loi laisse indéterminé à ce qu'elle autorise*. C'est ce qu'il note concernant la liberté de culte sous la première Restauration, où l'article 5 de la Charte de 1814 reconnaît que « chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection ». Or, pourquoi est-il besoin de faire référence à la protection égale de ce droit, si ce n'est parce que le pouvoir s'y immisce pour l'assurer ? R. Saleille note l'impuissance de la juridiction française à avoir laissé une place au droit subjectif ; on en voit ici un exemple, où l'autorisation d'un culte par l'Etat est appréciée comme une question d'intérêt commun ; mais si tout est mesuré à cette aune, les libertés individuelles se voient interprétées dans un registre différent du leur, et l'on ne voit pas alors comment elles pourraient se manifester ; les droits individuels ne pourront exploiter les compétences qu'ils auraient pu générer.

Ce vice de procédure est, selon Constant, consécutif à une interprétation fallacieuse du travail à opérer par les assemblées représentatives. Les Français n'auraient pas abandonné le schème unitaire véhiculé par la souveraineté monarchique ; ils n'auraient pas pris la mesure de ce que l'abandon de la Volonté unique les obligeait à reconnaître : la société humaine est diverse, et l'on ne doit plus la sacrifier, mais lui permettre de se manifester en trouvant une voie commune par la négociation. C'est l'usage d'une volonté directive et a priori qu'il fallait abandonner. Et ce changement devait commencer à l'intérieur même de l'organe

---

<sup>285</sup> R. Saleilles, *De la Personnalité juridique*, éd. La Mémoire du Droit, 2003, p. 55

révolutionnaire qu'était l'assemblée nationale. *Car ce lieu de la représentation n'a pas pour caractéristique première de décider, mais de délibérer.* En reconnaissant la publicité des délibérations, « nous avons senti que l'on ne s'assemblait que dans l'espoir de s'entendre, que pour s'entendre il fallait parler, et que les mandataires n'étaient pas autorisés, sauf quelques exceptions rares et courtes, à discuter à leurs commettants le droit de savoir comment ils traitaient leurs intérêts »<sup>286</sup>. Constant reprend ici la vertu accordée par Aristote à l'Ecclésiastion lorsqu'il en faisait aussi le lieu de la délibération. Comme lui, il remarque qu'une décision ne s'élabore pas à partir d'un souci partagé par tous les citoyens, mais qu'elle est une conciliation de points de vue et d'intérêts différents. *La volonté commune n'a donc pas la forme d'une idée a priori, mais celle du résultat d'une négociation ; et pour advenir, elle nécessite la présentation des propositions, leur discussion, pour aboutir à un compromis.* Il n'y a de décision unitaire qu'en des régimes autoritaristes ou absolutistes ; les premières marques de la république démocratique sont la divergence d'intérêts, et les nécessaires concessions à faire pour se voir reconnaître le pouvoir d'être à l'origine de son gouvernement. Ce que l'on nie aux autres, en refusant de discuter et de prendre en considération leurs intérêts, ils peuvent nous le retourner en agissant de même envers nous ; il est donc de l'intérêt général ne porter attention aux diverses requêtes avancées par les représentants.

Il est important de signaler cette nature du travail des représentants, parce que Constant y voit, comme les révolutionnaires américains, un moyen de neutraliser l'une des conséquences directes du droit à la liberté individuelle. La liberté se matérialise en effet directement en générant des factions ; si on ne les reconnaît pas, si on ne les inclut pas dans le jeu gouvernemental, elles useront de leur force pour déstabiliser l'appareil du pouvoir. Déjouer le pouvoir potentiel des ligues, « travailler à rendre ces factions les plus innocentes qu'il est possible »<sup>287</sup>, c'est les introduire dans l'organisation politique, ce qui les oblige à composer avec les autres pour se voir reconnu à elles-mêmes le droit d'exploiter leur liberté. Il ressort de ces remarques que l'intérêt commun ne transcende pas les intérêts particuliers, mais qu'il s'en dégage. Si logiquement le tout n'est pas qualitativement équivalent à la somme de ses parties, en ce qui regarde une collectivité politique, il faut abandonner la thèse d'un possible tout qui pourrait subsumer toutes ses parties. La réalité humaine échappe aux règles parfaites de la logique. *Le reconnaître, c'est admettre qu'une directive commune devra se composer à partir des intérêts particuliers des individus. Elle relève d'une délibération.* « Qu'est-ce que l'intérêt général, sinon la transaction qui s'opère entre les intérêts

---

<sup>286</sup> B. Constant, *Ecrits politiques*, Gallimard, 1997, Chap. VII, « De la discussion dans les assemblées représentatives », p. 379

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 382

particuliers ? Qu'est-ce que la représentation générale, sinon la représentation de tous les intérêts particuliers qui doivent transiger sur les objets qui leur sont communs ? »<sup>288</sup>. C'est dans la prise de conscience des sacrifices réciproques à faire pour concilier les différents intérêts qu'émerge la force d'une volonté commune. Il faut aux représentants prendre conscience des dimensions nuisibles de leurs volontés pour d'autres parties de la société, et pour cela commencer par ne pas les distancier des populations qu'ils sont chargés de représenter. L'assemblée représentative est le lieu de rencontre des diverses composantes d'une société, l'endroit où elles se manifestent, où elles prennent conscience d'elles-mêmes, et où elles doivent s'entendre pour décider en commun.

De même, il ne faut pas conclure du fait qu'un objet intéresse tous les individus qu'il est sujet à la volonté générale. La religion par exemple concerne tous les associés, mais en tant qu'individus, et non comme membres du corps collectif. Ce n'est donc pas parce que les hommes partagent des intérêts que ces derniers doivent être déversés dans le champ de l'autorité collective. A ne pas préciser la nature des objets relevant du corps collectif, on court le risque d'y faire entrer quasiment tous les intérêts de chacun, puisque les hommes partagent beaucoup d'objets d'intérêt. Il faut donc préciser ce qui est du ressort des individus en tant que membres de la collectivité, et ce qu'ils partagent du fait de l'exercice de leur liberté individuelle, qui ne saurait alors être soumis à la juridiction sociale.

Le mythe de la divergence belliqueuse aura raison de cette transformation intellectuelle à laquelle invitait Constant. Les révolutionnaires restent prisonniers de l'imaginaire fusionnel d'une volonté unique à laquelle serait subordonnée la société humaine. Et pourtant, « L'intérêt général est distinct sans doute des intérêts particuliers, mais il ne leur est pas contraire ». L'unité politique se serait justement constituée dans cet espace de discussion que devait être l'assemblée représentative. A éluder cette dimension de la souveraineté, on sacrifie la liberté qui devait résulter d'une place accordée au particulier. C'est ici la teneur du lien social qui se joue, puisqu'à ne pas tenir compte de la transformation de l'idéal unanime véhiculé par la volonté générale, il n'est pas possible de s'apercevoir que la société ne se délite pas, non parce qu'elle est homogène, mais parce qu'elle permet à chacun de se voir reconnaître son droit de manifester sa liberté comme il le souhaite, dans une conciliation avec le même droit des autres individus. *Ce qui n'est pas compris, par cette reprise des schèmes classiques de la souveraineté, est le nouveau regard porté sur la nature de la société par Constant. Il y découvre un principe autonome de cohésion, indépendant de*

---

<sup>288</sup> Ibid., p. 355

*l'action d'une instance extérieure dévolue à cette tâche.* La société n'a jamais été abordée dans sa logique propre ; elle était toujours envisagée comme un résultat du pouvoir politique. Si l'on porte à présent attention aux potentialités qu'elle recèle, un nouveau champ d'analyse de la vie collective s'ouvre alors. Partant, la délibération dont le lieu est la politique ne doit pas être confondue avec l'espace social, résultat de ce travail politique, dont la richesse et le dynamisme traduisent la réussite.

On voit aussi, par ce refus de laisser une place à l'expression de la liberté, et partant de la différence, que les révolutionnaires n'ont pas abandonné la relation liant la souveraineté à la société. On se souvient que, pour Bodin, le pouvoir devait produire l'unité sociale, en l'informant de telle sorte que les ménages de la République s'ordonnent justement les uns aux autres. Mais dans cet imaginaire de la volonté générale aux commandes de la république, on retrouve la relation informante entre pouvoir et société dont les révolutionnaires voulaient pourtant se défaire. « Fini précisément ce rapport de production (pour ainsi dire) du social par le pouvoir, où la cohésion de l'ensemble humain était censée dépendre de l'action innovatrice des gouvernants. Et c'est au moment où se défait cette dépendance instauratrice, où l'on passe d'un pouvoir explicitement chargé de constituer la société à un pouvoir borné désormais à l'exprimer, *que par une confusion au demeurant explicable, on entreprend d'en revenir à la subordination complète des individus à l'autorité d'ensemble, ou de rétablir la supériorité directive des détenteurs du pouvoir* »<sup>289</sup>. Cette résistance des schèmes politiques classiques se manifeste par l'incapacité du pouvoir à limiter ses prérogatives ; là où il devrait s'abstenir d'intervenir, on le voit reprendre sa visée d'organisateur, sous le présupposé qu'« il faut qu'un pouvoir *veuille* la société pour qu'elle soit »<sup>290</sup>. Les révolutionnaires « ne sentirent point que le vice était dans son intervention même et que, loin de la solliciter d'agir autrement qu'elle n'agissait, il fallait la supplier de ne point agir. En conséquence, vous les voyez appeler le gouvernement au secours de toutes les réformes qu'ils proposent : agriculture, industrie, commerce, lumières, religion, éducation, morale »<sup>291</sup>. *Le volontarisme juridique n'a pas été abandonné par la pensée révolutionnaire française.* Comment dès lors permettre le renversement complet du rapport entre l'Etat et la société auquel invitait le principe du droit à la liberté individuelle ? L'émancipation de l'individu ne peut s'opérer là où domine une volonté supérieure chargée de veiller, voire de créer, le maintien de la collectivité comme telle. On verra<sup>292</sup> qu'ici se trouve l'une des divergences majeures entre la révolution

---

<sup>289</sup> Ibid., Préface de M. Gauchet, p. 50

<sup>290</sup> Ibid., Préface de M. Gauchet, p. 65. C'est nous qui soulignons

<sup>291</sup> B. Constant, cité par M. Gauchet, Préface de l'op. cité, p. 65

<sup>292</sup> Au premier chapitre de la troisième partie, en 3, p. 396.

américaine et la révolution française, cette première opérant le basculement d'un Etat *producteur* de la société à un Etat *produit par* la société, émanant de la société, alors que les Français conservent le premier schème politique sans parvenir à effectuer le renversement vers le second.

## 2B/ La souveraineté du peuple n'a-t-elle pas de limite ?

Un second point obscur, après la nature réelle de la liberté ouverte par les révolutionnaires aux hommes, travaille la pensée de Constant ; **il s'agit de la confusion entre la légitimité du pouvoir souverain et la légitimité de ses prérogatives.** « L'autorité qui émane de la volonté générale n'est pas légitime par cela seul, quelle que puisse être son étendue et quels que soient les objets sur lesquels elle s'exerce »<sup>293</sup>. Comme il le signale, la révolution opère un transfert de la souveraineté du roi vers le peuple. Il ne serait plus légitime de prétendre que les gouvernés ne sont pas aussi les auteurs du pouvoir qui règne entre eux ; seule l'autorité émanant de la volonté générale est légitime. Mais il ne faut pas confondre l'origine de l'autorité et son étendue ; le peuple n'a pas plus le droit d'investir des secteurs étrangers à son objet que le roi, et à ne pas s'attacher tout de suite aux bornes à fixer aux prétentions souveraines, l'on risque de revoir le pouvoir dérapier en envahissant la liberté qu'il cherchait à assurer. Car quelle que soit la nature du pouvoir, celui-ci ne peut plus, après la Révolution, subsumer l'individu sous le bien commun ; une partie de l'être humain échappe aux considérations politiques. Il ne s'agit plus seulement d'assurer la légitimité du pouvoir exercé ; il s'agit de prendre la mesure des nouveaux repères dans lesquels s'inscrit l'acte souverain. « C'est peu que le pouvoir exécutif n'ait pas le droit d'agir sans le concours d'une loi, si l'on ne met pas de bornes à ce concours, si l'on ne déclare pas qu'il est des objets sur lesquels le législateur n'a pas le droit de faire une loi ou en d'autres termes, qu'il y a des parties de l'existence individuelle sur laquelle la société n'a pas le droit d'avoir une volonté »<sup>294</sup>. On s'aperçoit que « le principe de la souveraineté du peuple a une vérité plus négative que positive, plus critique que fondatrice »<sup>295</sup>. Il doit permettre de placer le pouvoir entre les mains de la majorité. Mais, de fait, il n'échappe pas à une critique de fond, considérant les prétentions qu'il s'arrogé. La révolution des droits de l'homme est justement que la souveraineté ne peut plus avoir de prérogatives indéterminées. Le pouvoir doit donc fixer clairement les sujets relevant de l'intérêt commun, et ceux pour lesquels il n'aura pas

<sup>293</sup> B. Constant, op. cité, p. 51

<sup>294</sup> Ibid., p. 57. C'est nous qui soulignons.

<sup>295</sup> P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987, p. 186



droit de regard. En conséquence, « la souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative »<sup>296</sup>.

Et ce sujet crucial n'est pas considéré par les révolutionnaires. Ils s'attachent bien plus à dépister les résistances à l'égalité de droit de tous les individus qu'à délimiter le champ de pertinence de l'action politique. Comme nous le signalions, le principal souci du geste révolutionnaire était de supprimer la hiérarchisation du corps social ; ce sont donc les privilèges, ou les passes-droit, qui sont d'abord visés. L'habitude des hiérarchies oppose une résistance naturelle à cette nouvelle façon de considérer l'ensemble des citoyens. La limitation de la souveraineté n'est donc pas, comme pour les Américains, le premier souci des Français. A cela s'ajoute une croyance partagée, selon laquelle un pouvoir légitime ne peut mal faire ; la souveraineté du peuple ne saurait être mauvaise, ou mal agir, puisque le peuple ne peut s'aliéner lui-même. Ils reprennent implicitement une pensée de Rousseau, pour qui la volonté générale est toujours droite, même si le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Ce que veut le peuple ne peut donc être illégitime. Mais saisit-il exactement ce qu'entraîne cette croyance indéfectible en la justesse de cette opinion ? On peut comprendre que le mouvement révolutionnaire fut un instant quasi fusionnel de la population française. Tous les Français se retrouvaient sur le grandiose projet de faire éclore les droits de l'homme dans l'univers politique ; tous marchaient ensemble vers l'instauration d'une nouvelle forme politique. Cet état fusionnel a cependant vicié l'un des objets premiers de l'opération révolutionnaire, puisque la liberté individuelle attendait d'être protégée. Et l'échauffement collectif n'a pas permis qu'il en soit ainsi. D'où la mise en garde de Constant contre la puissance nouvelle de la volonté générale : « Lorsqu'une autorité quelconque porte une main attentatoire sur la partie de l'existence individuelle qui n'est pas de son ressort, il importe peu de quelle source cette autorité se dit émanée, il importe peu qu'elle se nomme individu ou nation. Elle serait la nation entière, sauf le citoyen qu'elle vexe, qu'elle n'en serait pas plus légitime »<sup>297</sup>.

La critique de Constant pointe deux faiblesses de la pensée révolutionnaire française. En remarquant d'abord que les Français ne prennent pas la mesure du bouleversement engendré en occultant la question de la limite de la souveraineté, il indique aussi implicitement qu'un peuple démocratique doit avoir certaines qualités inhérentes au fait de le poser comme souverain. La première est l'esprit critique dont il doit faire preuve. Car si tous sont auteurs du pouvoir, mais qu'il est délégué à certains, ce qui seul assure du respect des droits de l'homme est le contrôle continu de la légalité des actes politiques avec cette norme.

---

<sup>296</sup> B. Constant, op. cité, p. 51

<sup>297</sup> Ibid.

Le citoyen doit donc cultiver la vertu de l'examen critique, former son jugement ; *c'est un « sujet politique » qui doit se former pour vivre dans une société démocratique.* Car qui assure les citoyens de la légalité des décisions prises par les représentants ? Qui assure de la non-intrusion de la volonté générale dans la liberté individuelle ? Qui assure de la neutralité des organes de Justice ? Il n'existe plus de critères transcendants pour assurer ces différents points; et leurs acteurs ne peuvent être à eux-mêmes leurs propres garants, puisqu'ils sont humains, et donc faillibles. *S'ils ne peuvent être critiqués par un mode a priori, ils seront donc sous l'entière responsabilité des citoyens, sur un mode donc a posteriori.* Il faut donc à la démocratie un pouvoir véritablement fondé sur la liberté, un pouvoir acceptant de subir le contrôle et même la défiance de ceux qui l'ont élu. Si elle oblige à respecter la liberté de presse, par exemple, elle demande aussi aux citoyens un effort, l'exercice du jugement critique et l'attention portée aux actes gouvernementaux ; mais leur liberté politique est à ce prix. Car « qu'est-ce que la liberté politique ? La faculté d'être heureux sans qu'aucune puissance humaine puisse arbitrairement troubler ce bonheur »<sup>298</sup>. Et qu'est-ce qui assure que la volonté générale ne va pas entraver cet espace de liberté ? Le souci quotidien du respect par le gouvernement de ses prérogatives et de ses devoirs. En libérant l'être humain des contraintes arbitraires, les droits de l'homme introduisent en chaque homme un devoir fondamental : *il est l'auteur de son existence, et donc responsable de l'attitude gouvernementale à laquelle il sera soumis.* L'homme devient, par cette métamorphose de la souveraineté, responsable de son malheur s'il ne prend pas conscience de la tâche qui lui incombe à présent, et qu'il ne peut déléguer.

Ce refus de considérer le vrai sous l'angle de la majorité, ou de l'autorité, s'accompagne étrangement d'une valorisation par Constant de l'erreur. Elle est par nature nuisible, puisqu'elle entraîne les hommes à prendre pour vraies des idées qui ne le sont pas. Mais elle est aussi le chemin naturel de l'esprit vers la vérité ; la dynamique spontanée de la raison humaine est la recherche de la vérité, ou la volonté d'être maîtresse de ses opinions. Si une autorité s'arroge le droit de décréter ce qui est vrai et ce qui est faux, le mouvement naturel vers la vérité est arrêté, et l'on retombe sur les schèmes d'une imposition transcendante de ce qu'il faut penser ; l'homme se braque alors inévitablement face à cette attitude, et lui devient étranger. « La Révolution française avait été dirigée contre des erreurs de tout genre ; c'est-à-dire qu'elle avait eu pour but d'enlever à ces erreurs l'appui de l'autorité. Les chefs de cette révolution voulurent aller plus loin. Ils voulurent faire servir

---

<sup>298</sup> Ibid., p. 388

l'autorité même à la destruction de ces erreurs. Aussitôt le mouvement national s'arrêta »<sup>299</sup>. Car une telle attitude allait à l'inverse de la dynamique révolutionnaire, entendant retrouver par elle-même le chemin vers sa libération. *Dès lors que la vérité redevenait la propriété de certains censée redescendre sur tous, les révolutionnaires reprenaient le comportement de l'ancienne autorité entendant poser le savoir qu'il était seul à détenir.* Un peuple démocratique ne peut plus croire que le savoir soit possédé par certains seulement ; la vérité, de même, s'acquiert, et ne se décrète pas. L'erreur des révolutionnaires fut de ne pas sentir la transformation du rapport au savoir qu'ils avaient provoquée. En conservant une attitude dictatoriale, ils altéraient la valeur du raisonnement humain. « La vérité n'est pas alors nuisible comme vérité ; elle est nuisible comme n'ayant pas pénétrée dans l'esprit humain par la route naturelle »<sup>300</sup>. L'esprit révolutionnaire était à l'œuvre dans la population française, mais ses conditions d'épanouissement n'ont pas été justement mesurées ; le refus de considérer une erreur, de laquelle l'esprit revient lui-même en exerçant sa capacité à juger, comme préférable à l'adoption d'une vérité sur la parole d'une autorité quelconque, en est une des preuves.

A ces critiques sur l'attitude des révolutionnaires vis à vis de la population française s'ajoute une critique sur leur façon d'envisager l'institution de la république démocratique. Constant signale en effet que si la liberté est la première visée du nouveau gouvernement, il doit lui-même se prémunir contre les dérapages inhérents à la possession du pouvoir. N'envisageant pas les bornes de la souveraineté, les révolutionnaires commettent une deuxième erreur fondamentale : celle de ne pas limiter, de l'intérieur, les pouvoirs institués. Ils refusent en effet d'abord l'idée de joindre à l'assemblée nationale un deuxième corps, un sénat, chargé de contre-balancer la souveraineté du peuple. Là où il n'y a plus qu'une seule volonté - celle de la nation -, il n'est en effet pas nécessaire pour eux de restaurer un corps par trop similaire à l'ordre de la noblesse. Pourquoi réinscrire une hiérarchie dans la nature du pouvoir, puisque la société n'a plus qu'une seule volonté générale ? De même, le pouvoir exécutif réservé au roi avait été fortement diminué ; car si l'on veut que la volonté du peuple règne, il ne faut pas d'interférence avec ce pouvoir. Le pouvoir législatif devait donc être suprême ; il n'y avait donc légitimement pas de contre-poids à cette compétence. La constitution « ne consacrait ni l'indispensable veto du pouvoir exécutif, ni la possibilité non moins indispensable de la dissolution des assemblées représentatives. Elle ne garantissait pas

---

<sup>299</sup> Ibid., p. 313

<sup>300</sup> Ibid., p. 312

même, comme certaines constitutions américaines, les droits les plus sacrés des individus contre les empiètements des législateurs »<sup>301</sup>. Comment dès lors espérer préserver la liberté individuelle si le pouvoir n'est pas lui-même en son sein régulé ? « Lorsque le pouvoir législatif n'a point de limites, lorsque les représentants de la nation se croient investis d'une souveraineté sans bornes, lorsqu'il n'existe pas de contrepoids à leurs décrets ni dans le pouvoir exécutif, ni dans le pouvoir judiciaire, la tyrannie des élus du peuple est aussi désastreuse que toute autre tyrannie, quelque dénominateur qu'elle porte »<sup>302</sup>. La pensée institutionnelle des révolutionnaires a donc reproduit les schèmes de la souveraineté monarchique absolutiste, sans s'apercevoir qu'elle devait rompre avec les associations auxquels ils avaient habitués les hommes.

Cette incapacité à renouveler la pensée politique se manifeste lorsque Constant avance l'idée que l'autorité politique doit rester neutre vis à vis des opinions choisies par les individus. Si la justice n'est plus envisagée sous la forme d'une idée transcendante à laquelle normer les comportements humains, le pouvoir n'est plus en la possession d'une grille de lecture lui permettant de juger de la valeur des croyances humaines. Il ne peut plus orienter le développement des lumières de la population - ce qui se manifeste par le refus de Constant à voir le gouvernement s'occuper de l'éducation -, pas plus qu'il ne peut prendre partie dans les querelles dont le lieu d'épanouissement est la société. Il a un devoir de neutralité ; son seul souci doit être de permettre le libre déroulement pacifique des combats d'opinion. *Il doit permettre, mais ne saurait empêcher*. Car « si le pouvoir reste neutre et laisse parler, les opinions se combattent et de leur choc naît la lumière »<sup>303</sup>. C'est à une réappropriation du travail de l'esprit et de la controverse intellectuelle qu'il faut habituer les citoyens, sans intervenir sur le déroulement des disputes. L'émergence de l'esprit critique est le résultat du libre déploiement de l'argumentation, et le gouvernement n'a pas autorité sur la nature des idées disputées. La neutralité à laquelle il doit se cantonner inaugure une distinction qui deviendra célèbre par la suite entre ce qui relève du bien et ce qui relève du juste ; la souveraineté comme ordre voulu doit être radicalement abandonnée pour laisser la place à une conciliation juste entre des individus également libres.

---

<sup>301</sup> Ibid., p. 343

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> Ibid., p. 354

### 3 – Le parachèvement de la centralisation administrative :

L'autre faisceau de critiques des conséquences de l'acte révolutionnaire français sera avancé par Tocqueville. Son angle d'approche est différent de celui de Constant, puisqu'il prête attention à la transformation des ressorts sociaux induite par le mouvement révolutionnaire américain et français, et redoute son impuissance, en France, à s'incarner au sein d'une collectivité habituée à une forme de dépendance envers le schème politique de l'absolutisme. Il relit l'histoire française en l'abordant en-deçà de l'événement révolutionnaire, pour le réinscrire dans une trame émergente, paradoxalement, comme profondément similaire. L'essentiel de sa critique – et ce en quoi il nous intéresse ici particulièrement – consiste à pointer la permanence cruciale des similitudes maintenues par la Révolution avec le pouvoir tel qu'il s'était formé sous l'Ancien Régime. Par cette reprise inconsciente des schèmes politiques de la monarchie absolutiste, les révolutionnaires ne se sépareraient pas autant qu'ils le pensaient de leur tradition politique. En mettant cette continuité en évidence, on sent que ce que Tocqueville redoute est l'incapacité des Français à faire prendre corps à la liberté, parce qu'il a observé en Amérique un dynamisme social puissant permettant le relâchement des prérogatives souveraines, alors qu'il déplore l'intrusion incessante du pouvoir dans la société française.

Il souligne que *la centralisation politique est nécessaire à l'existence durable d'une nation, mais que la liberté n'a de sens que si l'administration politique est décentralisée*. Auquel cas inverse le pouvoir conserve son emprise sur la société, sans lui permettre de réaliser la révolution politique attendue. Tocqueville utilise les observations qu'il a pu faire en Amérique pour estimer la tournure que prennent les événements révolutionnaires en France. Et son premier constat est que les Français ne sont pas parvenus à saisir la radicale nouveauté des principes qu'ils avançaient. Son regard se porte donc naturellement sur l'impuissance de la société à générer la liberté dont elle voulait être détentrice. Quelles sont les causes de cette incapacité ? La conservation d'une attitude d'attente envers le pouvoir, chargé de pallier ses déficiences ; plutôt que de chercher en elle-même les moyens de les satisfaire, elle réinvestit le pouvoir de sa fonction d'orchestration générale de la vie sociale. Tocqueville formule donc un diagnostic mitigé de l'épisode révolutionnaire, parce que malgré la radicale nouveauté qu'il inaugure, l'attitude des révolutionnaires n'est pas opposée à celle développée par l'absolutisme monarchique. « On voit que l'histoire est une galerie de tableaux où il y a peu d'originaux et beaucoup de copies »<sup>304</sup>. Car on peut conceptuellement distinguer la

---

<sup>304</sup> Tocqueville, *L'ancien Régime et la Révolution*, Flammarion, 1988 p. 158

souveraineté absolue incarnée dans le corps politique du monarque de celle usant du pouvoir pour son propre usage ; mais les schèmes politiques de l'absolutisme n'en sont pas moins conservés, parce que les trames institutionnelles du pouvoir ont été réinvesties par la nation souveraine : « Chez les Français le pouvoir central s'était déjà emparé, plus qu'en aucun pays du monde, de l'administration locale. La Révolution a rendu ce pouvoir plus habile, plus fort, plus entreprenant »<sup>305</sup>. En d'autres termes, les Français rationalisent l'œuvre institutionnelle de l'absolutisme.

Plus qu'une dépendance radicale vis à vis d'une certaine représentation du pouvoir, Tocqueville reproche à la société française de ne pas avoir su développer les ressorts sociaux chargés de remplacer ceux qu'elle avait détruit. En proclamant l'égalité de tous les individus, la révolution balayait la trame des relations sociales structurant antérieurement l'ensemble de la collectivité ; et elle ne fut restaurée par aucune autre forme de tissu social, laissée à l'état de totale dénuement. D'où une critique acerbe d'une égalité des conditions traduisant un nouvel état social sans reconstruction contractualiste des relations privées. Cette impuissance allait laisser le champ libre au pouvoir, d'autant plus entreprenant qu'il était à présent au service des individus. Ce qui permet d'expliquer cette proposition si paradoxale de Tocqueville : « En France, l'extension du pouvoir royal à tous les objets d'administration publique a été corrélative à la naissance et au développement progressif des classes démocratiques. A mesure que les conditions devenaient plus égales, le roi pénétrait plus profondément et plus habituellement dans le gouvernement local ; les villes et les provinces perdaient leurs privilèges ou bien oubliant peu à peu de s'en servir »<sup>306</sup>. Les Français ne sont pas parvenus à générer l'état social adéquat à leur métamorphose du concept de souveraineté. Tocqueville le lit à deux niveaux différents. Il observe d'abord l'impuissance des révolutionnaires à se départir des schèmes absolutistes, et leur incapacité à trouver dans la dynamique social le moteur de leur liberté. Commençons par revenir sur le premier point.

### 3A/ Les conséquences sociales de la tradition absolutiste :

Tocqueville déplore l'impuissance des Français à penser au-delà des schèmes politiques véhiculés par leur expérience absolutiste. Il constate que la centralisation administrative est la voie la plus sûre vers l'éviction de la liberté, et qu'étrangement les Français ne semblent pas avoir pris conscience de ce danger. « Au XVIII<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 84

<sup>306</sup> Ibid., p. 74

l'administration publique était déjà (...) très centralisée, très puissante, prodigieusement active. On la voyait sans cesse aider, empêcher, permettre. Elle avait beaucoup à promettre, beaucoup à donner. Elle influait déjà de mille manières, non seulement sur la conduite générale des affaires, mais sur le sort des familles et sur la vie privée de chaque homme »<sup>307</sup>. Le pli était pris, et les révolutionnaires ne l'ont pas redressé. Cette direction avait à tel point réussi que la noblesse ne pouvait plus être vue comme une puissance politique ; elle ne conservait qu'un statut social à part, mais ne représentait plus un contre-poids politique. En regroupant les nobles à la Cour, Louis XIV avait éloigné les nobles de leurs terres, et les avait rendus impuissants à conserver une emprise sur le développement ou la maîtrise de leurs richesses ; « la noblesse avait cessé depuis longtemps de prendre part au détail du gouvernement. C'était le plus souvent des nobles qui conduisaient les affaires générales de l'Etat, (...) mais ils ne prenaient aucune part à l'administration proprement dite, c'est-à-dire aux affaires qui mettent en contact immédiat avec le peuple »<sup>308</sup>. Ils avaient cessé d'exercer un contre-pouvoir face aux prérogatives royales. Tocqueville décrit en outre l'uniformisation des mœurs, des lois, de la langue, des tribunaux, passés petit à petit à un degré homogène de traitement sur tout le territoire. Louis XIV était parvenu à homogénéiser la langue, à diriger la culture, en contrôlant par l'octroi de bourses le développement des arts. Petit à petit, « ce ne sont pas seulement les gouvernants, mais les gouvernés, qui conçoivent l'idée d'une législation si générale et si uniforme, partout la même, la même pour tous ; cette idée se montre dans tous les projets de réforme qui se succèdent pendant trente ans avant que la révolution n'éclate »<sup>309</sup>. La société française avançait vers un émiettement de ses ressources ressaisies par le seul pouvoir. « Tandis que le gouvernement central se substituait à tous les pouvoirs locaux et remplissait de plus en plus toute la sphère de l'autorité publique »<sup>310</sup>, la Révolution achève ce mouvement en délégitimant toute initiative individuelle distincte de la volonté générale. Pour ne pas invalider le principe révolutionnaire, il a fallu forcer un peu plus le mouvement vers la centralisation administrative opérée par l'absolutisme monarchique.

Car l'Ancien Régime maintenait encore une irrégularité que la révolution supprimera : le pouvoir n'était pas maître de l'octroi des fonctions publiques ; le Roi ne maîtrisait pas les instruments de son pouvoir. « Cette constitution bizarre et vicieuse des fonctions publiques tenait lieu d'une sorte de garantie politique contre l'omnipotence du pouvoir central. C'était comme une sorte de digue irrégulière et mal construite qui divisait sa force et ralentissait son

---

<sup>307</sup> Ibid., p. 89

<sup>308</sup> Ibid., p. 50

<sup>309</sup> Ibid., p. 170

<sup>310</sup> Ibid., p. 200

choc »<sup>311</sup>. Mais les révolutionnaires, dans leur instinct de rationalisation de l'appareil d'Etat, et pris au piège de l'absence de distinction qu'ils ont maintenue entre le pouvoir législatif - le pouvoir de prescrire -, et le pouvoir exécutif - ou le pouvoir d'administrer -, ont fait sauter tous les remparts contre l'exacerbation du pouvoir politique : « Il est assez étrange que, dans le sein d'une société si éclairée, et où l'administration publique jouait déjà depuis longtemps un si grand rôle, on ne se fût jamais avisé de réunir les deux systèmes, et de distinguer, sans les disjoindre, le pouvoir qui doit exécuter de celui qui doit surveiller et prescrire »<sup>312</sup>. L'imaginaire collectif se figurait que le règne de la volonté générale ne pouvait être que la voie(x) de la liberté, et qu'il n'était pas nécessaire de penser autrement l'institution du pouvoir que comme l'expression la plus parfaite possible de cette volonté unanime.

Cette tournure institutionnelle de la révolution a été permise, d'après Tocqueville, par l'impuissance de la société française à remplacer les anciens moteurs sociaux. *Il prête en effet une attention très particulière à la nature de la société induite par les principes révolutionnaires. Il prévoit une transformation radicale des relations sociales, et cherche à mettre en évidence les ressorts cachés de cette nouvelle configuration sociale.* Il est séduit par le modèle inauguré par les Américains, car ils ont pris la mesure des nouveaux principes régissant les sociétés modernes et, en s'appuyant dessus, ils ont trouvé la dynamique gouvernementale appropriée à ce changement. En Amérique, l'institution politique a découlé d'une certaine qualité sociale ; elle en est l'expression. Le gouvernement n'est plus un Autre chargé de modeler, d'informer la société civile. De même, la dynamique des citoyens a changé. Les république ne reposent plus sur le dévouement aux affaires publiques, favorisé par la proximité des citoyens entre eux, mais sur une attention centrale portée aux biens privés. Les Américains vont donc transformer l'axiologie politico-sociale classique, et promouvoir et valoriser un développement indéfini des échanges commerciaux et industriels, en s'appuyant sur les vertus modestes provenant pour l'essentiel de la sphère privée.

Mais cela n'est rendu possible que par la création de nouveaux ressorts sociaux, naturellement générés en Amérique par la prédominance de l'égalité des conditions à travers laquelle ils se positionnent les uns par rapport aux autres. Tocqueville observe en effet que les ressorts traditionnels de l'obéissance sont balayés par l'idéologie – l'idée directrice – de la Révolution : la fidélité, l'honneur, l'honnêteté, le dévouement, ne sont plus des vertus ; pour permettre le développement de rapports sociaux, les Américains ont généré l'idée d'une égalité imaginaire, sous-jacente à l'inégalité effective du jeu social. Parce qu'ils s'abordent

---

<sup>311</sup> Ibid.

<sup>312</sup> Ibid., p. 284



tous comme des égaux, les Américains ne nourrissent pas de rancune à servir ; ils savent que leur comportement n'est pas inscrit dans leur nature, mais conditionné par une situation sociale particulière. *L'égalité est la nature profonde de l'état démocratique*. Mais le goût de l'égalité est lui-même sous-tendu par un système plus général de croyance, que Tocqueville appellera le « dogme de la souveraineté du peuple », traduisant le fait que les hommes se jugent nantis de suffisamment de raison pour envisager leurs certitudes comme vraies. Pour ne pas déstructurer l'ensemble de la société, réduite à présent à des individus indépendants et maîtres d'eux-mêmes, les Américains ont reconstruits « leurs relations sur une base strictement égalitaire, librement délibérée, librement consentie : *c'est l'art de la démocratie* »<sup>313</sup>. Cette composition nouvelle d'individus égaux n'est pas inscrite d'emblée dans le mouvement révolutionnaire ; elle se conquiert par le souci apporté à la liberté, et est en ceci très fragile, puisqu'elle relève d'un choix, et non d'une évidence.

L'angle d'approche de l'institution républicaine française par Tocqueville sera alors comparatif à la nouvelle qualité sociale engendrée par les Américains. C'est la description de ce nouveau lien social qui lui permettra de critiquer les prétentions des révolutionnaires français, incapables de générer un tel ressort. Car si les individus sont libres et égaux par nature, leur mode relationnel ne pourra être que contractuel : c'est par contrat qu'ils se lieront les uns aux autres, satisfaisant par ce biais leurs différents besoins. Qui dit contrat dit égale considération de tous les individus, donc absence de suspicion ou de crainte envers les autres hommes. Et les Français sont encore sous la coupe des hiérarchies ancestrales qui les séparaient. Cette première condition de l'égalité de tous ne peut encore prendre racine dans les comportements des Français. Tocqueville signale en outre une condition sine qua non du développement de la liberté : il faut laisser aux individus une large liberté d'association, pour leur permettre de concrétiser des droits si difficilement reconquis. S'ils sont passés maîtres de leur existence, ils doivent avoir la capacité de la réaliser comme ils l'entendent. Car « il n'y a rien que la volonté humaine désespère d'atteindre par l'action libre de la puissance collective des individus »<sup>314</sup>. En réalisant leur liberté par la voie associative, ils parviendraient à développer, comme en Amérique, une forte densité sociale, tout en permettant de limiter les prérogatives gouvernementales, puisqu'ils seraient auteurs et acteurs de leur existence. La société démocratique avance en effet le remède à son vice principal : l'individualisme dans lequel elle risque de tomber est contrebalancé par les effets d'une liberté effective : « La liberté seule peut combattre efficacement dans ces sortes de sociétés les vices qui leur sont

---

<sup>313</sup> P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, 1932, p. 46. C'est nous qui soulignons.

<sup>314</sup> Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981, T. 1, p. 275

naturels et les retenir sur la pente où elles glissent. Il n'y a qu'elle en effet qui puisse retirer les citoyens de leur isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns des autres, qui les réchauffe et les réunisse chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes »<sup>315</sup>.

Et cependant, *Tocqueville prédit que la genèse de cette nouvelle qualité sociale ne peut s'opérer en France, parce que l'ancienne relation entre le peuple et le pouvoir n'a pas été changée : la sphère politique est toujours comprise comme génératrice de l'état social*. En réfère le peu de confiance accordé aux mouvements associatifs, aussitôt décriés comme contraires à l'intérêt commun, puisque la société égalitaire ne peut avoir qu'un intérêt pris en charge exclusivement par le gouvernement. Les individus ne peuvent donc avoir des opinions différentes de ceux des représentants de la nation. Il n'est en conséquence pas nécessaire de s'associer pour déployer un quelconque projet, puisque la volonté générale se charge de réaliser les attentes de la nation. Le doute constant sur la légitimité des initiatives individuelles sonnera le glas de toute dynamique sociale, puisqu'à redouter incessamment d'être jugée « contraire à la volonté générale », toute manifestation de la liberté finit par attendre d'obtenir l'aval de la puissance publique ; ce qui revenait à balayer la puissance propre de la société : « Aux yeux du plus grand nombre, il n'y a déjà que le gouvernement qui puisse assurer l'ordre public »<sup>316</sup>. Tocqueville le déplore d'autant plus qu'il expérimente aux Etats-Unis la richesse et la diversité des associations, qu'il n'interprète pas, comme Montesquieu aurait pu l'y inviter, comme des corps politiques, mais *comme des instruments pour le bien-être des individus*. Il observe que la liberté sociale génère les propres moyens dont elle a besoin pour se satisfaire ; il ne lui est alors plus utile d'attendre l'initiative uniforme et directive de l'Etat pour se développer. Et au contraire, dans une société où l'individualisme n'est pas compensé par une nouvelle forme de relations sociales, c'est le repli abstrait de chacun sur soi qui triomphe. Alors, l'idéologie du pouvoir omnipotent reprendra sa légitimité, et la société regagnera sa place de mise sous tutelle. Elle n'aura gagné que l'égalisation des conditions de traitement par le pouvoir ; l'égalité aura prévalu devant le souhait de liberté.

---

<sup>315</sup> Tocqueville, *L'ancien Régime et la Révolution*, op. cité, p. 94

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 163

### 3B/ Un état social impuissant à générer une réelle liberté sociale ou politique :

En prêtant attention à la qualité sociale engendrée par l'état démocratique, Tocqueville formule une question inédite : *à quelles conditions l'égalité moderne des individus permet-elle de maintenir le lien social sans toucher à la liberté ?* Il constate que les Américains ont pallié l'isolement induit par l'individualisme ontologique des droits de l'homme en développant une activité sociale associative très puissante. Mais il signale en outre que l'hypertrophie de la valorisation individuelle a été canalisée par la conservation d'une croyance commune, permettant de restreindre les violences de la suprématie individuelle : *la religion*. Elle n'est pas tant importante par la foi qui anime les individus que par le contrôle qu'elle assure de leurs comportements. Elle borne les élans anarchiques contenus dans l'individualisme en fournissant une norme commune permettant d'objectiver le permis et le défendu : « J'arrête le premier Américain que je rencontre, soit dans son pays, soit ailleurs, et je lui demande s'il croit la religion utile à la stabilité des lois et au bon ordre de la société ; il me répond sans hésiter qu'une société civilisée, mais surtout libre, ne peut subsister sans religion. Le respect de la religion y est, à ses yeux, la plus grande garantie de la stabilité de l'Etat et de la sûreté des particuliers »<sup>317</sup>. La religion permet de modérer efficacement les passions démocratiques, en maintenant entre les individus un socle commun assurant un même référentiel du bien et du mal. Elle permet de réguler les passions individuelles ; et la première strate qu'elle assure est la structure familiale. « C'est en réglant la famille que la religion aide indirectement mais puissamment à régler la société et l'Etat »<sup>318</sup>. Les individus ne sont donc pas jetés sans filet dans l'exercice de leur liberté individuelle ; certains linéaments permettent à la société de conserver une architecture sous-jacente.

Ce ressort intime de la société démocratique fait cependant défaut en France, où l'ordre du clergé faisait partie de la hiérarchisation sociale balayée par la Révolution. *Il n'a pas été possible de récupérer la foi pour la faire œuvrer au sein de la société ; du coup, le rôle de régulateur rempli par la religion n'a pu être assuré.* La religion fait en outre barrage à la nouvelle religion de la Raison véhiculée par l'esprit révolutionnaire. L'Eglise faisait obstacle au mouvement révolutionnaire par ses principes mêmes, puisqu'« elle s'appuyait principalement sur la tradition »<sup>319</sup>. Plus avant encore, elle se fonde sur une autorité supérieure à la raison humaine. C'est autant dire qu'elle promeut une supériorité de laquelle les individus veulent s'émanciper. L'abandon de la religion ne s'est pas d'abord signalé par la corruption

---

<sup>317</sup> Ibid., p. 244

<sup>318</sup> P. Manent, op. cité, p. 123

<sup>319</sup> Tocqueville, op. cité, p. 242

des mœurs, mais par un effet bien plus dommageable : le dérèglement des esprits. « Dans la révolution française, les lois religieuses ayant été abolies en même temps que les lois civiles étaient renversées, l'esprit humain perdit entièrement son assiette ; il ne sut plus à quoi se tenir ni où s'arrêter (...) »<sup>320</sup>. La disparition de toute référence objective laissa l'homme complètement étranger à lui-même ; ne sachant plus où se tourner, il réinvestit naturellement ses schèmes les plus habituelles, et se laissa guider par l'autorité publique qui le soulageait du poids de prendre en charge sa liberté si chèrement acquise.

L'effet directement dommageable de cette absence de croyance commune, de liant profond et indéfectible, est en effet l'atomisation de la société dont le pouvoir va user pour gouverner sans garde-fou. Les individus vont « se retirer dans un individualisme étroit où toute vertu publique est étouffée. Le despotisme, loin de lutter contre cette tendance, la rend irrésistible, car il retire aux citoyens toute passion commune, tout besoin mutuel, toute nécessité de s'entendre, toute occasion d'agir ensemble ; il les mure, pour ainsi dire, dans la vie privée »<sup>321</sup>. En laissant croire aux individus que leur égalité est plus assurée par la mainmise de l'autorité publique sur tous les aspects de leur existence, le pouvoir a réinvesti tous les rouages cruciaux du déploiement du pouvoir souverain. *D'un côté des atomes égaux mais radicalement coupés les uns des autres, sans moyen terme par où retrouver leur proximité et développer un champ d'action commune ; de l'autre un pouvoir omnipotent parce que légitime, pouvant s'étendre jusqu'où sa puissance lui permet d'agir : telle est la profonde ambiguïté du paysage français post-révolutionnaire* : « Le pouvoir central (...) est déjà parvenu à détruire tous les pouvoirs intermédiaires, et (comme) entre lui et les individus il n'existe plus rien qu'un espace immense et vide, il apparaît déjà de loin à chacun d'eux comme le seul ressort de la machine sociale, l'agent unique et nécessaire de la vie publique »<sup>322</sup>.

Lorsque Tocqueville dit que la distinction entre le pouvoir central politique et la centralisation de l'administration publique n'a pas été opérée, il entend montrer que le mode gouvernemental de l'absolutisme souverain n'a pas été changé par les révolutionnaires. L'administration publique est restée dans une relation hiérarchique surplombante, transcendante vis à vis de la société, chargée d'en orchestrer l'ensemble des développements. Cette indication est fournie à Tocqueville par le positionnement des fonctionnaires : « De même que l'administration centrale n'a, à vrai dire, qu'un seul agent à Paris, elle n'a qu'un seul agent dans chaque province. (...) L'intendant possède toute la réalité du gouvernement. Il

---

<sup>320</sup> Ibid., p. 247

<sup>321</sup> Ibid., p. 93

<sup>322</sup> Ibid., p. 161

est l'agent unique, dans la province, de toutes les volontés du gouvernement. Au-dessous de lui, et nommé par lui, est placé dans chaque canton un fonctionnaire révocable à volonté, le subdélégué »<sup>323</sup>. L'essentiel de l'orchestration sociale est restée entre les mains d'un pouvoir d'autant plus omnipotent qu'il ne rencontrait aucun obstacle à son déploiement. La puissance sociale n'est pas parvenue en France à s'émanciper de son habitude du gouvernement monarchique absolutiste.

Il convient cependant de signaler que Tocqueville semble modérer la thèse défendue dans cette deuxième partie, selon laquelle la Révolution française, comme la Révolution américaine, aurait métamorphosé le concept de souveraineté. En établissant une continuité entre l'Ancien Régime et l'institution républicaine, il semble que l'épisode révolutionnaire n'a pas changé en profondeur le mode institutionnel du pouvoir souverain. Mais Tocqueville élude systématiquement, semble-t-il, l'objet de réflexion fourni par la souveraineté du peuple. En focalisant ses analyses sur la solidarité capable de générer une société civile dynamique et autonome, il ne retient pas la radicale nouveauté de penser le peuple comme à l'origine du pouvoir ; de même, s'il critique l'omnipotence latente du pouvoir auquel nulle borne ne peut plus se fixer, il n'attache pas d'importance à la nécessaire autonomie du politique pour certains sujets dont il seul la clé. Nous en concluons qu'il a vu les pièges conceptuels dans lesquels les révolutionnaires risquaient de tomber, mais que la métamorphose de la souveraineté dont nous traitons n'était pas dans son angle de mire, et qu'elle a pourtant aussi eu lieu.

---

<sup>323</sup> Ibid., p. 130

### Chapitre 3 – En quel sens un peuple peut-il être souverain ?

La première dimension émergeant avec la Révolution des droits de l'homme autour de laquelle s'opèrent les deux révolutions américaine et française est que le pouvoir politique ne peut plus être conçu comme un organe de pouvoir dont les hommes seraient exclus, ou auquel ils devraient être absolument soumis. Des deux côtés de l'Atlantique s'opère une révolution dans la façon dont la souveraineté pourra œuvrer, puisque les Américains se constituent en peuple libre gouvernant de façon démocratique, et que les Français réagissant à l'emprise du pouvoir monarchique absolutisme vont chercher à instaurer une forme républicaine de gouvernement où ils pourront être auteurs du pouvoir souverain. *Dans les deux cas, la nécessité de prendre en compte la capacité de décision et d'autonomie dont est capable un peuple s'oppose à comprendre la relation souveraine comme un rapport de simple soumission à un principe hétérogène ou extérieur.* L'origine du mouvement révolutionnaire dans les Etats américains était en effet leur statut de colonies anglaises qui, à ce titre, devaient payer des impôts votés par le Parlement anglais. Le mode de fonctionnement de ce Parlement, hérité de la tradition juridique anglaise, prenait en compte les intérêts du Royaume sans être représentatif des parties du Royaume ; mais les taxations, d'après la Constitution anglaise elle-même, devaient être discutées (« *No taxation without representation* »), ce qui ne fut pas le cas, et à ce titre les Américains jugèrent que la Constitution anglaise était bafouée. Ils ont essayé de défendre leur cause devant le gouvernement anglais, sans succès. Cette incapacité à faire entendre leur voix sur le plan gouvernemental fut la première cause de la rébellion américaine, ce qui allait conduire les 13 Etats américains à proclamer, les uns après les autres, leur indépendance de la Couronne anglaise. De même, en France, l'hiver 1788, très rude, qui avait entraîné un état de famine considérable, et le poids des impôts multiples, qui se surajoutaient à cette situation de misère, provoquèrent le mouvement de révolte qui mit en route la marche révolutionnaire. Le divorce d'existence considérable entre les différents ordres de la société française rendait flagrante la différence de traitements opérée par le jeu du pouvoir monarchique, qui perdait de ce fait sa capacité à rendre justice au « bon peuple ». Si les sujets ne pouvaient espérer obtenir justice par leur Souverain, ils n'avaient alors plus qu'à changer le principe de leur gouvernement en en devenant la source.

Dans ces deux expériences d'émancipation anthropologique du joug d'un pouvoir autocratique ou non représentatif, nous retrouvons la même exigence de la population à devenir maîtresse de sa vie politique, à la prendre en charge sans se voir imposer de l'extérieur

d'elle-même des ordres ou des commandements auxquels elle n'aurait pas consenti. Comme nous l'avons vu, *c'est logiquement à une métamorphose du concept de souveraineté que conduisent ces deux mouvements révolutionnaires, puisque c'est la source de l'obligation, l'origine du commandement souverain, qui sont dans les deux cas contesté ; et dans les deux cas, ce n'est pas simplement la forme gouvernementale qui doit être changée, mais l'ensemble de la société qui doit évoluer pour permettre la république démocratique.* Ces deux révolutions engendrent en effet une nouvelle forme politique intégrant l'exigence nouvelle que le peuple détienne le pouvoir de décider souverainement pour lui-même, ce qui est consécutif à un changement d'état d'esprit par rapport au pouvoir, puisque le peuple se pose à présent comme souverain.

Mais on peut se demander comment ce concept de souveraineté pourra même être repris, puisqu'il avait un sens pour le pire dans une tradition du pouvoir absolutiste dans le cadre historique français, et pour le mieux dans une pensée holiste qui n'arrive pas réellement à accorder une place à l'indépendance de la sphère privée, à l'individu hors inclusion dans la communauté politique (ce que développait Althusius). Et c'est paradoxalement, en premier lieu, à ce concept qu'il est fait référence dans le contexte révolutionnaire français et américain, puisque les 13 Etats américains ratifieront en 1787 la Constitution des Etats-Unis commençant par « *We the people of the United States (...) do ordain and establish this Constitution for the United States of America.* »<sup>324</sup>, ce qui suppose (même si ce ne fut pas le cas, puisque « *the people* » est un comité restreint, dont ressortent les personnalités de Hamilton, Jefferson et Madison) que le peuple américain dans son ensemble se constitue en pouvoir constituant pour mettre sur pied un fonctionnement institutionnel lui permettant d'exercer le pouvoir souverain. Les Français seront encore plus explicites, puisque l'Article 3 de la *Déclaration...* énonce que « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. (...) ». Les deux mouvements révolutionnaires commencent donc par réinvestir un concept qui désignait soit une puissance absolue de commandement, soit une prédominance de la totalité sur la partie, ce qui, pour ces deux aspects, semble contraire aux intentions premières du mouvement révolutionnaire, puisqu'il faut compter à présent avec des individus ayant des droits naturels, et que l'on ne voit pas comment ils pourraient les conserver à l'intérieur d'une institution juridique dont la centralisation politique, quel que soit par ailleurs son mode administratif, devra primer sur les droits subjectifs.

---

<sup>324</sup> In *the Federalist*, Cambridge University Press, 2003, p. 545 : « *We the people of United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defense, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America* ». Suivent les 7 Articles de la Constitution.

Comment un peuple peut-il alors se poser maître des droits politiques, alors qu'il commence par proclamer des droits individuels inviolable ? C'est à présent « le peuple » ou « la nation » qui est à l'origine du pouvoir souverain. Si c'est au « peuple » qu'est rattaché à présent le caractère d'être souverain, cela signifie qu'il doit en être à la fois à l'origine, en rester maître et l'organiser pour sa propre fin. Mais il doit aussi permettre aux individus qui le constituent de pouvoir vivre librement. En quel sens a-t-on alors pu dire que ce mouvement historique a constitué le peuple comme souverain ? En quoi les populations françaises et américaines sont-elles devenues souveraines à partir du moment où les bases de la République ont été posées ? En quel sens peut-on donner une définition politique à 'peuple' ?

### **1 - La démocratie comme pouvoir de la Loi incarnant la Volonté générale :**

Dans le cadre définitionnel de la science politique, faire du peuple le détenteur du pouvoir politique consiste à poser le principe de la démocratie comme forme de gouvernement. Pour qu'un peuple soit souverain, il faut que la multitude humaine constitutive d'une collectivité donnée se trouve ramassée en une unité pour pouvoir s'exprimer pour le tout et en vue du tout, de telle sorte que l'acte décisionnel souverain soit la voix de la collectivité, et qu'elle s'applique sur elle de façon égale. Penser la démocratie comme gouvernement « du peuple, par le peuple et pour le peuple » revient à supposer que le peuple détient et exerce la souveraineté : sous une forme démocratique de gouvernement, les hommes redeviennent maîtres de leur existence politique parce qu'ils sont posés comme principe premier, comme moyen et comme fin du pouvoir souverain.

Mais les Français ne se contentent pas de poser la souveraineté populaire au premier plan vis à vis de la Loi naturelle, puisqu'ils supposent un principe pré-politique - les « Droits de l'homme » - antérieur ontologiquement à toute organisation politique. L'histoire française renvoie l'image d'une aliénation de la majeure partie de la population par une autre. Il n'est donc pas tant important de préserver la liberté que d'instaurer le règne de l'égalité. « Ce qu'ont apporté les Français, ce n'est pas la priorité donnée à la vertu sur l'intérêt privé : c'est l'exigence d'une comparaison *continue* entre les « droits de l'homme » et l'ordre social, et celle d'une domination *actuelle* de la volonté générale dans le corps politiques, entendue comme synthèse entre le pouvoir et la liberté »<sup>325</sup>. Il fallait donc faire du peuple le principe du

---

<sup>325</sup> P. Raynaud, *Révolution française et Révolution américaine*, in *L'héritage de la Révolution française*, F. Furet (dir.), Hachette, 1989, p. 50



pouvoir politique, par l'instauration du règne de la volonté générale.

Cela présuppose que ce pôle de décision par nature pluriel (le peuple, c'est la multitude des hommes vivants ensemble) puisse dégager une décision unifiée des différentes voix en présence : 'le' peuple, en démocratie, ce peut être certes l'ensemble des citoyens, mais peut-on unifier les citoyens dans la catégorie du peuple ? Si les citoyens sont les hommes à qui l'on reconnaît le droit de participer à la gestion politique de la République, en quel sens peut-on les unifier pour ne les faire parler que d'une seule voix, celle du peuple ? **De quel type est l'unité sollicitée par la référence au « peuple souverain » ?**

#### 1A/ L'incarnation du peuple souverain par le règne du pouvoir législatif :

C'est proprement à cette question que répond Rousseau dans *Du Contrat social*, où il s'attache à préciser comment il est possible de passer d'une multitude disparate d'individus ayant des volontés singulières à leur volonté générale, par l'extraction de la parcelle d'universalité comprise dans chacune des volontés particulières. Les hommes d'avis multiples peuvent réussir à ne parler que d'une seule voix, qui resterait cependant la leur si l'on comprend la Loi comme la résultante d'une abstraction opérée sur l'addition des volontés particulières, qui serait en fait la soustraction de tout le particulier qui ne se recoupe pas dans la somme des avis de chacun. La volonté générale qui se manifeste sur le plan législatif comme commandement souverain est en effet conceptualisée par Rousseau pour pouvoir penser une unité à partir d'une diversité. Ce concept majeur de la philosophie politique, qui sera par après utilisé par les révolutionnaires français pour mettre la Loi au premier plan dans le travail de constitution de la république française, désignait une façon très originale et novatrice de penser l'unité d'un vouloir à partir d'une pluralité de voix. Le schéma de raisonnement rousseauiste est simple : il consiste à remarquer que pour chaque sujet, une diversité de réponses est possible, mais qu'elles ont toutes forcément un point de recoupement, qui formera à proprement parler le nœud des énoncés singuliers. La volonté générale n'est donc pas l'addition des points de vue particuliers, mais ce qu'il faut enlever aux volontés divergentes pour ne garder que ce qu'elles disent de commun ; elle consiste donc en leur intégrale.

La forme de la décision souveraine pensée par Rousseau dans un cadre de démocratie directe est très précise : on ne parvient pas à unifier un divers qui, selon l'hypothèse du contrat social, est artificiel, en additionnant les volontés particulières ou en les prenant telles quelles en compte. Si l'on comprenait le commandement législatif souverain comme l'addition des

points de vue individuels, on n'aurait en fin de compte qu'une volonté de tous, soit un ensemble d'attentes particulières. Or la forme de la loi ne saurait être respectée si on l'élaborait relativement à des conditions ; elle est à l'inverse par nature universelle, ce qui justement en fait sa valeur et l'importance de son mode opératoire. *Comme elle est inconditionnelle, elle ne peut non plus exprimer ou dépendre d'une détermination quelconque.* Elle ne se forme donc pas par compilation de points de vue particuliers. Si le général peut émerger d'une agrégation de particuliers, l'universalité de la loi suppose à l'inverse qu'il est possible de dépasser toute détermination empirique pour poser un principe universalisable en droit. *Elle pourra se forger seulement si l'on peut avoir le point de vue de tous les citoyens, ce qui permet d'ouvrir le spectre de vision sur un certain sujet, l'universel ressortant par intégration soustractive de tous les points de vue particuliers.*

Pour permettre à la Loi de prendre cette forme idéale de volonté universalisable, il faut donc non seulement soustraire le plus possible les singularités manifestées par des avis différents, mais aussi apprendre à réorienter son regard pour approcher par sa volonté particulière le plus possible de l'universalisation de la forme de la Loi. Ce qui distingue la volonté générale d'une simple addition de volontés individuelles est en effet que dans le second cas, si la loi devait contenir ou prendre en considération des déterminations particulières, il faudrait présupposer que les hommes se pensent encore dans un état pré-social d'existence, et non dans leur état de membres d'une association par un contrat social ; c'est lorsque les hommes existent sur le mode de l'agrégat qu'ils sont encore incapables de décentrer leur jugement d'eux-mêmes, et donc d'avoir une volonté qui puisse dépasser les simples conditions de leur existence individuelle. Pour Rousseau en effet, les hommes commencent par s'agréger lorsqu'ils s'aperçoivent qu'ils ne sont pas assez résistants seuls, et ce n'est qu'après avoir passé un contrat social qu'ils se trouvent associés les uns aux autres. Ce passage de l'existence pour soi seul à l'existence négociée avec d'autres hommes provoque obligatoirement une transformation radicale de nature de leurs volontés, puisqu'en expérimentant la nécessité de l'Autre, il devient évident que l'on ne peut plus exister comme si l'on était seul. C'est seulement lorsqu'ils font l'épreuve de la nécessité de la vie en conciliation avec l'Autre que leurs jugements sont capables de changer de nature : à l'égoïsme de l'état de nature répond alors le possible décentrement par ouverture à l'Autre de nos jugements. C'est alors seulement qu'il est possible de partir des points de vue particuliers pour dégager l'universel de la Loi ; l'association des hommes les oblige à ouvrir leurs jugements sur la réalité collective, puisqu'ils doivent s'apercevoir qu'ils ne peuvent pas vivre les uns sans les autres, et qu'ils doivent gérer ensemble un objet commun. Il est partant plus facile pour

chaque citoyen de chercher à discerner ce qui peut être de l'ordre du bien commun ou non.

Le principe au cœur de la possibilité de vivre en démocratie est donc pour Rousseau la conscience que les hommes ont de vivre en association avec leurs semblables ; de ce fait, l'individu doit avant tout dépasser sa condition singulière d'existence et de jugements pour s'exprimer dans les termes du citoyen. Vivre en société requiert d'avoir intégré la nécessité de se penser en tant que membre d'une collectivité politique, et de ce fait la volonté des hommes ne saurait plus rester une volonté strictement individualiste. Lorsque donc il faut faire acte de souveraineté, chacun doit exprimer sa volonté en cherchant à dépasser sa sphère proprement individuelle, pour essayer le plus possible de penser ce qui serait utile au tout, et non simplement à soi. Mais s'il faut présupposer cette capacité à l'ouverture à l'autre que rend nécessaire la formation de la volonté générale, il ne faut pas que cette dernière ne soit que du ressort de certains : *il faut que tous les hommes la forment, pour que tous se trouvent transformés ainsi de l'intérieur d'eux-mêmes. D'où la nécessité d'une démocratie directe, et non indirecte, réservée à certains. L'homme doit devenir un être capable d'ouvrir son jugement au souci du bien commun. Lorsque Rousseau distingue l'individu du citoyen, c'est à cette dualité anthropologique de fonctionnement qu'il se réfère, ce qui l'amènera à voir un tel fossé entre ces deux modes de fonctionnement qu'il finira par les concevoir comme inconciliables. S'il faut en effet « (...) opter entre faire un homme ou un citoyen », c'est parce qu'on « ne peut faire à la fois l'un et l'autre »<sup>326</sup> ; mais dans tous les cas, si l'on choisit de forger des institutions politiques en vue d'une société juste, c'est le citoyen qui doit devenir prédominant, au sacrifice de l'individu.*

#### 1B/ Le légalisme engendré par cette conception du pouvoir politique :

La première conséquence de cette théorisation de la nature de la puissance publique est que l'on retrouve la formalisation du commandement souverain dans un versant de légalité qui devient légitime parce qu'elle est forgée sur la visée de l'universel. *Le peuple devient politique lorsque la multitude des individus rassemblés arrive à juger de ce qu'il sera utile pour eux en tant qu'ils ne sont pas des êtres particuliers ayant des aspirations singulières, mais à l'inverse un corps de citoyens ayant un même objet de visée, le bien commun.* Sur ce présumé, la puissance de commandement recouverte par la Loi devient la marque première de la souveraineté des citoyens, et lui obéir revient à respecter ce qui est nécessaire pour que

---

<sup>326</sup> *Emile*, L. IV, Garnier-Flammarion, Paris, 1966

la vie en collectivité puisse se développer. On peut alors se demander en quoi cette transformation de la nature du commandement change la relation très précise engendrée par la structuration du pouvoir souverain. Si en effet il revient à présent à la Loi de faire acte de puissance souveraine, en quoi les relations des sujets les uns aux autres, et dans leurs relation à elle, vont-elles s'en trouver changer ? Qu'est-ce que le fait de transformer le pouvoir souverain en pouvoir légal change dans la mise en forme collective qui choisit ce type-ci de relation de commandement à obéissance ?

1B1/ *L'absoluité et l'indivisibilité du pouvoir de la Loi :*

Si l'on suit l'axe conceptuel ouvert par Rousseau pour rendre compte de la possibilité pour un peuple de devenir souverain, il faut comprendre la Loi comme ce qui, dans une collectivité, manifeste la volonté générale de tous les membres qui la constituent. On doit donc distinguer ce qui constitue la souveraineté, *le pouvoir constituant ou le peuple*, du *pouvoir constitué, ou la Loi*. De même, il est nécessaire de distinguer *la souveraineté et le gouvernement*, dont l'absence caractérise la monarchie, où « *le gouvernement n'est autre chose que le souverain lui-même*, agissant par ses ministres, par son conseil, ou par des corps qui dépendent absolument de sa volonté »<sup>327</sup>. « Dans les républiques, surtout dans les démocraties, où le souverain n'agit jamais immédiatement par lui-même, c'est autre chose. *Le gouvernement n'est alors que la puissance exécutive, et il est absolument distinct de la souveraineté* ». Comme les actes de la volonté générale sont des règles générales ou des lois, l'exercice de la souveraineté se confond avec le pouvoir législatif : puissance souveraine et puissance législative sont donc synonymes. Elle manifeste le bien commun, l'intérêt collectif, et dans cette mesure elle oblige absolument : c'est *la forme de la Loi* qui recouvre l'attribut premier de la puissance souveraine, celui d'entraîner sans condition l'obéissance au commandement. Puisque la Loi est la volonté générale, elle est en effet toujours, sous un angle ou sous un autre, ce que les hommes veulent, ce qu'ils auraient dû vouloir, ou ce qu'ils peuvent comprendre rationnellement comme devant être.

Et c'est pour cela qu'elle sera toujours légitime : d'une part elle émane des hommes, donc même s'ils n'étaient pas parvenus en tant que citoyen particulier à sa forme finale, elle contient une partie de ce qu'ils avaient vu, et d'autre part ils doivent toujours pouvoir la justifier en raison, ou lui trouver une valeur rationnelle. La Loi remplace la figure du Souverain monarchique dans sa dimension de principe absolu de souveraineté, parce que

---

<sup>327</sup> Rousseau, Lettre V, *Oeuvres*, III, p. 176. Cité par R. Déathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1995, p. 386

comme lui elle oblige à l'obéissance inconditionnelle, absolue. Mais dans la mesure où ce sont maintenant les hommes qui en sont les auteurs, et qu'elle n'oblige pas le particulier mais commande en général, ils restent maîtres de ce pouvoir et peuvent toujours s'y reconnaître, donc s'en voir comme à la source. La légalité de la souveraineté devient preuve de sa légitimité. Il n'est en conséquence plus pertinent ne s'interroger sur ses limites, puisqu' « il est de l'essence de la puissance souveraine de ne pouvoir être limité : elle peut tout, ou elle n'est rien »<sup>328</sup>. « Comme elle contient éminemment toutes les puissances actives de l'Etat, et qu'il n'existe que par elle, elle n'y peut reconnaître droits que les siens propres et ceux qu'elles communique. Autrement, les possesseurs de ces droits ne feraient point partie du Corps politique ; ils lui seraient étrangers par ces droits, qui ne seraient pas en lui ; et la personne morale, manquant d'unité, s'évanouirait ». Par où l'on retrouve le même type de cristallisation de tous les droits politiques, exclusifs de tout autre, que dans le Corps politique de la République bodinienne.

Par contre, sa forme universaliste de commandement change la façon dont le pouvoir souverain pourra œuvrer. Elle va être le principe même du traitement égalitaire du pouvoir au sein d'une collectivité, puisqu'elle statue sur le général sans prendre en compte de conditions particulières. Elle est donc valable pour tous, et sans condition, ce qui devait avoir pour objectif premier de solutionner l'état d'injustice et d'inégalité régnant naturellement entre les hommes. Dans un contexte anthropologique où tous les hommes sont considérés comme égaux par nature, elle est la seule puissance pouvant justement intervenir pour statuer ou punir. *La loi est la forme démocratique la plus adéquate du pouvoir souverain, puisqu'elle s'adresse à tous, s'exerce également sur tous, et vaut pour tous.* En ce sens, en faisant de la Loi la seule puissance souveraine légitime, les révolutionnaires français reprennent aussi deux des trois attributs donnés par Bodin pour caractériser la puissance souveraine : son **absoluité** et son **indivisibilité**. La Loi peut en effet être considérée comme un commandement souverain absolu puisqu'elle n'est relative à rien, qu'elle est posée indépendamment de toute représentation ou détermination particulière. Mais elle n'en porte pas la radicale transcendance, puisqu'elle émerge du peuple, et non d'une volonté subsumée. Sa forme universelle porte en elle le caractère nécessaire du commandement, qui est absolu, non relatif, non pas seulement au regard de celui qui l'énonce - le Monarque posait aussi ses commandements comme des absolus - mais surtout aussi de la façon dont elle s'exerce : elle est propre à engendrer un exercice juste du pouvoir au sein d'une collectivité d'individus égaux, puisqu'elle ne tient aucun compte des situations particulières sur lesquelles elle

---

<sup>328</sup> Rousseau, *Lettres écrites sur la montagne*, in Pol. Writ., II, p. 219. Cité par Déraothé, op. cité, p. 333

s'applique. *En étant la même pour tous, elle instaure une justice arithmétique, strictement égalitaire, absolue en un sens proche de la rigidité.*

Sa nécessaire indivisibilité reste un critère portant bien plus à conséquence, puisqu'il caractérise la nature même de la souveraineté. Le postulat central de Bodin concernant la source productrice du pouvoir souverain était en effet qu'il ne saurait y avoir souveraineté s'il y a pluralité des points de vue et des principes à l'origine de ce pouvoir. Pour lui, la pluralité était synonyme d'anarchie, et lorsque plusieurs gouvernent, personne ne gouverne en fin de compte ; nulle décision ne pouvait être prise. La réalité de l'expression souveraine ne pouvait tenir que si son principe restait intrinsèquement un, unique et indivisible en amont comme en aval de la décision souveraine. Rappelons que cette indivisibilité du concept de souveraineté répondait à une situation historique française bien précise, où le pouvoir du Monarque n'arrivait pas à se faire respecter, contesté par les pouvoirs locaux de ses vassaux refusant de lui prêter allégeance et continuant à gérer leurs domaines de façon quasiment autonome. En posant le pouvoir souverain comme indivisible, Bodin entendait montrer que la source du commandement ne pouvait être multiple et qu'il fallait un poids, une mesure, pour tout exercice du pouvoir.

C'est à ce même tableau inégalitaire que se trouvent confrontés les Constituants en 1789. La présence d'ordres inégalitaires constitués et bien ancrés dans les esprits au sein de la population française a provoqué la révolution du Tiers-Etat. Parce qu'il y avait hétérogénéité de traitement politique à l'intérieur d'un même pays, la partie la plus nombreuse et la plus pauvre s'est révoltée. Ce qui était donc essentiellement attendu était que tous soient jugés à la même aune. La gageure première du gouvernement escomptée suite à l'acte révolutionnaire était qu'il réussisse à ne plus manifester ou tenir compte d'une organisation par ordres de la société française, par laquelle autant d'injustices s'étaient introduites ; *il n'y avait plus après la révolution qu'une nation, un peuple, un intérêt, donc une voix.* Mais la façon dont cette exigence d'unification se comprend reste pour le moins surprenante : le Tiers-Etat constituait la partie majeure et opprimée de la population française, mais par la révolution elle devenait la nation française elle-même, la totalité de la France. Il n'y a pas eu seulement aplanissement des conditions sociales, il y a eu négation et destruction de la diversité de cette population, pour laisser la place intégrale au « peuple ». Les termes harangueurs de Sieyès dans son pamphlet déterminant *Qu'est-ce que le Tiers état ?* montre que le retour sur les besoins fondamentaux pour qu'une « nation subsiste et prospère » sont intégralement satisfaits par le Tiers-Etat : les travaux de la terre, l'industrie humaine, les intermédiaires marchands et les travaux utiles ou agréables sont ceux caractérisant à proprement parler son mode d'existence.

« Tels sont les travaux qui soutiennent la société. Qui les supporte ? Le Tiers-Etat ». Si l'analyse qualitative de la société prouve la supériorité du Tiers-Etat par rapport aux deux autres ordres, son versant quantitatif met a fortiori en évidence l'injustice dont il est victime. Selon l'estimation de Sieyès, il y aurait 200 000 privilégiés des deux premiers ordres pour « 25 à 26 millions d'âmes » composant le troisième. D'où le tableau initial à renverser :

- « 1. Qu'est-ce que le Tiers-Etat ? - Tout.
2. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? - Rien.
3. Que demande-t-il ? - A ETRE QUELQUE CHOSE. »<sup>329</sup>

La population française se trouve donc ramenée, dans une recherche de résolution du statut d'injustice donné à la majorité de la population, à sa partie dominante ; et s'il faut maintenant viser l'intérêt commun, ce sera donc plutôt l'intérêt du tiers, qui ne peut avoir, lui, qu'un même intérêt puisqu'il vit dans des conditions identiques. C'est dans un vocabulaire organiciste que Sieyès présente la nature de ce Tiers-Etat, puisqu'il est « tout » ; la situation dressée de la réalité de la composition de la population française est pour le moins non ambiguë : le Tiers-Etat, c'est tout, et les autres sont trop peu nombreux pour que l'on ait à les prendre en compte. La réévaluation de la réalité française commence par une homogénéisation de sa population, constituée pour l'essentiel et donc pour le tout, du Tiers. C'est ensuite, selon le vocabulaire des Constituants « la nation » qui sera souveraine, « le peuple français » qui doit gouverner,... comme si l'on avait réussi à retrouver un corps digne de gouverner en subsumant une réalité sociale sous un vocable essentialiste. *On sent par ce vocabulaire à quel point se fait fort le souci de retrouver un point d'accroche conceptuel ou supposé tel sur lequel les représentants pourront tabler pour pouvoir s'exprimer pour le tout : il fallait réveiller une logique de traduction pouvant être comprise comme strictement adéquate d'un corps en un autre.* Cette unité de point de vue qui devait se manifester dans l'Assemblée constituante joue ici le rôle métaphorique, mais non moins réel, de l'incarnation de tous les individus du peuple français, et symbolise ainsi le corps politique entier, par ce fait supérieur à tous ses membres individuels. Et si l'on retrouve le recours à cette figure corporatiste du corps politique que nous avons déjà vue à l'œuvre dans la construction de la dignité du *Majestas* chez Bodin, on peut légitimement douter que les Français se soient émancipés de l'imaginaire véhiculé par la puissance souveraine.

On en déduit alors, si la nation française est une, si cette unité est incarnée par le peuple, que le pouvoir doit être réduit à une seule source d'autorité. La source du pouvoir doit

---

<sup>329</sup> Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, p. 117, in *Ecrits politiques*, éd. Des archives contemporaines.

être indivisible dans la mesure où la population française doit maintenant être appréhendée comme si elle était une, avec un souci collectif identique que tous les citoyens doivent partager dans une même mesure. Pour arriver à faire régner ce principe théorique, il fallait commencer par montrer que le peuple détenait à lui seul les sources de son existence, qu'il n'y a pas d'ordres qui tiennent, que ce sont les individus qui sont égaux devant la Loi, et en conséquence qu'il n'y a qu'une seule puissance qui peut juger du bien collectif : le peuple incarné par les représentants de la nation. Puisqu'il n'existe plus en France qu'un intérêt collectif et qu'il n'y a en conséquence plus à représenter de points de vue différents quant aux intérêts de la nation, le pouvoir législatif va être monocaméral. La Constitution de 1791 ne prévoit pas deux chambres parlementaires, ce qui reviendrait à considérer que l'on reste dans la situation de l'Ancien Régime où il y avait des nobles de volonté différente du commun, mais une chambre, celle du peuple. La Loi, expression de la volonté générale, représentative de la population, ne pouvait pas se représenter comme manifestation de groupes signalant des intérêts ou des optiques différents sur telle ou telle situation, puisque la réalité sociale se constituait d'individus neutres, qualitativement identiques. La critique essentielle que les Français feront d'ailleurs aux Américains sera d'avoir gardé le modèle anglais bicaméral, alors que théoriquement il n'y a plus de classes hétérogènes dans la démocratie. Ce qui motive ou justifie les institutions mises sur pied dans la Constitution de 1791, ainsi que leur mode d'exercice du pouvoir, leurs compétences, n'est pas parti d'une réflexion sur ce qui est nécessaire à un gouvernement pour remplir la fonction pour laquelle il est constitué ; c'est bien plutôt en renversant la situation du gouvernement de l'ancien régime qu'il va se déterminer. L'hypertrophie du pouvoir législatif au regard du pouvoir exécutif laissé au Roi est à ce niveau révélateur. La constitution de 1791 ne laisse pas de pouvoir législatif au Roi restreint dans un rôle exécutif sans réelle autonomie, puisqu'il conserve un droit de veto sans réel pouvoir, toute contestation étant interprétée comme une violation de la volonté de la Nation. Il a le libre choix de ses ministres, mais comme il ne peut soumettre de projet de loi, il se contente d'être le premier administrateur. Le pouvoir exécutif devient donc un pouvoir faible, en contrepartie d'un pouvoir législatif non balancé pour la simple raison qu'« il n'y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d'ordres, ni régime féodal, ni justices patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dériveraient, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou décorations, par lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucune autre supériorité, que celle des fonctionnaires publics dans l'exercice de



leurs fonctions »<sup>330</sup>. Il n'y a plus qu'une association d'individus égaux visant le bien commun de la nation, il n'y a donc pas de raison pour introduire différents types de classes au sein du Parlement, et le pouvoir exécutif doit se contenter d'exécuter les décisions prises par le pouvoir législatif.

La conséquence gouvernementale de ces deux mesures à base historique - faire disparaître l'Ancien Régime -, soit un exécutif faible et un système législatif fort et monocaméral, entraîne deux conséquences expliquant l'instabilité de la forme institutionnelle ainsi ouverte. Le jeu des pouvoirs institués ne pouvait pas se déployer dans cette forme de construction, puisque l'on retrouve l'omniprésence d'un pouvoir sur les autres, sans penser à équilibrer ces pouvoirs distingués. On note aussi l'absence de réflexion sur la nature et la place du pouvoir judiciaire. Comment pourrait-il en effet avoir un quelconque sens dans une République où la Loi, volonté générale, va régner ? La source de l'injustice une fois supprimée, cette dernière devait consécutivement disparaître. Et cependant, l'hypertrophie du pouvoir législatif ne pouvait avoir pour conséquence pratique qu'une destabilisation des forces gouvernementales en présence, puisqu'il se trouve être en fait le seul réel pouvoir effectif. Ce qui peut expliquer que la Constitution n'ait pas tenue, et que le Roi ait jeté les armes si vite. Mais si l'on recherche le type de justifications inconscientes qui pouvaient être à l'œuvre dans cette reconstruction institutionnelle de la république française, *on s'aperçoit que c'est toujours la croyance bodinienne en une unicité essentielle du principe souverain qui opère dans le discours des Constituants*. En effet, on voit déjà, dès les premiers temps de la révolution, le manque de confiance accordé aux avis personnels, leur absence de portée rassembleuse, jusqu'à la suspicion lorsqu'un point de vue semblera par trop atypique. L'opération intellectuelle exigée par la révolution devait être de se trouver rassemblé autour de l'intérêt commun, et l'on ne pouvait exister que de deux façons : soit individuellement et donc de façon asociale, soit dans le souci de la collectivité, et là on ne pouvait avoir qu'un avis concordant avec celui des autres. En intégrant cette dualité de fonctionnement à la fois dans les attitudes théorique et pratique d'existence, seul l'avis de la multitude devenait légitime, et seul un comportement sans particularité ne devenait pas suspect. La révolution politique doit donc aussi s'accompagner d'une révolution intellectuelle, par laquelle il faudra apprendre à modeler son esprit pour ne plus voir autre chose dans la réalité sociale que des individus également soumis au pouvoir souverain. Si l'on veut en effet supprimer les ordres qui justifiaient les inégalités de traitement par la puissance souveraine dans le cadre de l'ancien régime, il faut supprimer toute légitimité à un pouvoir qui n'émanerait pas directement de la

---

<sup>330</sup> Constitution du 3 septembre 1791, *Les constitutions de France*, Dalloz, p. 10

nation. Il ne doit donc plus pouvoir exister (au sens d'avoir de la consistance, un certain degré de réalité) de regroupements humains qui puissent concurrencer la puissance du peuple manifestée dans l'acte législatif des représentants.

On saisit alors la portée symbolique de la loi Le Chapelier interdisant toute création de corporation, donc tout rassemblement d'hommes en marge du pouvoir officiel, qui seront toujours suspects *puisque si l'égalité sociale et la Loi règnent, il n'y a plus de raison pour s'associer en vue de faire valoir quoi que ce soit ; il n'y a plus que l'individu et le pouvoir, tout domaine d'existence intermédiaire a perdu sa raison d'être, et sera vu comme dangereux puisque l'on craint des alliances dans le corps social contre le peuple*. La peur des corporations, de l'esprit factieux corporatif, peut se trouver expliquée par cette condition première à laquelle se trouve confronté le peuple français de supprimer toute particularité ou distinction en son sein. Si le Tiers est tout, il ne peut voir émerger de regroupements sans craindre la reconstitution de forces particularistes par nature dangereuse pour une unification qui ne s'est pas encore opérée. Ce qu'exprimera dans son rapport de juin 1791 Le Chapelier :

« Il ne doit pas être permis aux citoyens de certaines professions de s'assembler pour leurs prétendus intérêts communs. Il n'y a plus de corporations dans l'Etat : *il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général*. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un *intérêt intermédiaire*, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation ».<sup>331</sup>

Ce qui doit alors s'instaurer de façon consciente dans le corps social est qu'il n'y a que deux façons d'exister : en tant que sujet individuel ou en tant que citoyen se comprenant dans la recherche du bien de la nation. *Mais il ne saurait plus exister de lieu de rassemblement où des intérêts particuliers partagés par plusieurs hommes pourraient prendre corps* ; la référence à un « intérêt intermédiaire » est très bien nommée, puisque ce qu'il fallait résoudre était l'hétérogénéité de la société française, et que pour se faire seuls la nation et l'individu devenaient des pôles de référence légitimes. C'était donc tout ce qui s'était tramé autour de l'individu et auquel le pouvoir monarchique avait fait justice qui devait disparaître. Supprimer tout ce qui dépassait la stricte sphère individuelle était donc la meilleure façon de disqualifier les liens engendrés par la reconnaissance de différences de statut.

Mais la conséquence implicite de ces reconstructions du mode de fonctionnement du pouvoir souverain est qu'il doit conserver une indivisibilité substantielle devant se trouver justifiée par l'homogénéité du peuple français. Sa réduction à la population du Tiers et sa

---

<sup>331</sup> Cité L. Jaume, *L'individu effacé*, Fayard, 1997

réduction du champ d'action anthropologique binaire, soit strictement individuelle soit nationale, engendre une représentation uniforme du peuple souverain, qui ne peut tolérer la moindre parcelle d'autonomisation, puisqu'elle serait tout de suite suspecte de fomenter un particularisme opposé au bien collectif. Cependant, quelle marge reste-t-il encore à la liberté si doute différence devient suspecte de trahison ? Quelle liberté peut expérimenter la société si l'on interdit aux hommes de s'associer pour déployer certaines formes d'activité et de développement ?

En devenant expression de la volonté générale, la Loi se comprend comme l'outil légal souverain premier justifié ou justifiable en raison, moyen démocratique de gouvernement puisqu'elle émane des citoyens. Elle oblige donc absolument et légitimement. D'autre part, Rousseau montrant que les hommes ne peuvent vivre ensemble que s'ils sortent de leurs particularismes en forgeant un principe unificateur, la Loi devient le lien par excellence entre des atomes supposés a-politiques ; elle devient le seul outil rendant possible la vie en collectivité. Il faut donc qu'ils lui obéissent, quelque soit son contenu, et même si elle leur semble injuste, sous peine de s'auto-détruire mutuellement. Cette représentation de la souveraineté engendre donc aussi un rapport au pouvoir qui peut être appelé un *légalisme* puisque ce qui devient premier, dans la possibilité de vivre en collectivité, est d'obéir à la Loi: c'est parce qu'elle est la Loi qu'elle doit être obéie ; le commandement légal, même s'il semble injuste, devient inabrogeable.

En donnant cette place cruciale et essentielle à la Loi pour relier en un souci commun la multitude humaine, Rousseau et les révolutionnaires, qui suivront ici sa pensée, accordent un poids à la Loi et font fond sur une croyance en la justesse de la voix du peuple que l'Histoire peut cependant nous amener à contester. Faire de la Loi la seule puissance légitime valide en effet le caractère légal comme seule forme de pouvoir autorisé. Ce qui motive alors l'obéissance peut se trouver ramassé en un « parce que c'est légal », qui court-circuite tout jugement critique quant aux impératifs qu'elle nous fixe ; ce légalisme aborde les hommes, sous justification qu'elle est leur volonté, comme des « devant obéir » dont toute rébellion est interprétée comme violation de la volonté générale, et donc comme réfractaire au bien collectif. Or, on peut être en désaccord avec une loi sans devenir opposé au projet collectif général ; on n'est pas un ennemi du peuple si l'on dispute ou conteste le bien-fondé de telle ou telle disposition légale. Dans la représentation rousseauiste du pouvoir souverain démocratique, à partir du moment où la Loi est posée, les hommes n'ont plus le pouvoir de la contester ; ils reprennent la position de gouvernés soumis au pouvoir souverain qui

caractérisait la relation souveraine chez Bodin. Cette réduction des hommes au statut de simples sujets envers la Loi sera d'autant plus manifeste que la démocratie directe n'est pas envisagée comme possible par les Constituants, qui vont immédiatement penser une république représentative. Les représentants du peuple français seraient donc capables d'engendrer une puissance d'obéissance inconditionnelle, légale, mais aussi légitime puisqu'ils seraient « la voix du peuple ». Or n'est-ce pas justement parce que les citoyens n'exercent pas le pouvoir directement qu'ils ont un devoir de critique (au sens premier) du travail politique ? Il nous semble que les dangers de ce formalisme radical du pouvoir politique deviennent patents lorsque l'on se contente de pouvoir en appeler à la Loi pour attendre ou justifier un comportement d'obéissance ; l'épisode historique français du gouvernement de Vichy met en lumière le paroxysme de ce légalisme injuste qui n'en a pas moins eu le pouvoir de contraindre, de punir et de sanctionner<sup>332</sup>.

La deuxième certitude de Rousseau sur laquelle fait fond toute théorie démocratique est que le peuple ne saurait vouloir pour lui-même de mauvaises choses. Son jugement peut être borné, étroit, étriqué, mais en aucun cas faux ou inverse à son intérêt : « la volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »<sup>333</sup>. Elle peut donc manifester peu de lumières, être de portée un peu réduite, mais en aucun cas elle ne saurait être injuste : le peuple ne saurait vouloir pour lui-même une mesure mauvaise, il ne peut que désirer le plus justement possible. Ce qui revient à dire que le peuple est le seul capable de dire ce qui est bon pour lui, ce qui va dans le sens de ses besoins les plus essentiels. Si sa volonté ne peut être torve, c'est que la voix démocratique en elle-même sera toujours juste. C'est cependant à cette croyance en une justesse indéfectible de la volonté générale que l'accession démocratique de Hitler au pouvoir en Allemagne en 1933 donne le démenti le plus flagrant ; l'Histoire nous montre que les voies démocratiques de gouvernement politique ne nous assurent pas de la justesse de leurs volontés, de même que la légitimité de la Loi comme seul pouvoir politique absolu ne nous assure pas de ne pas fausser la justice qu'elle est censée viser.

*1B2/ La croyance en un lien déductif entre règne de la Loi, la justice et le bonheur :*

C'est très tôt à ce problème de la puissance populaire que se heurtent les Constituants français. Si l'on pose en effet la nation comme souveraine, il faut bien que les hommes

---

<sup>332</sup> Il est vrai que Vichy voulait remettre en cause 1789 et les acquis révolutionnaires.

<sup>333</sup> *Du contrat social*, II, 6, p. 76

puissent se réapproprier le pouvoir de juger par eux-mêmes de ce qui est bon pour eux. Et cependant, même si l'idéologie française dominante sur la nature humaine n'est pas celle que les Américains manifesteront dans leur tendance whig pessimiste, les Constituants ne pensent pas que le peuple soit spontanément capable de se gouverner librement, ni de faire acte de législation seul, sans passer par des représentants plus éclairés. Lorsque le mouvement révolutionnaire se continue dans sa recherche de la forme constitutionnelle à donner au pouvoir politique, le gouvernement représentatif est adopté sans discussion, comme une évidence, et les représentants prennent d'emblée la place légitime de détenteurs du pouvoir législatif « au nom du peuple ». Le problème crucial auquel le gouvernement devait avant tout apporter une solution résidait dans la destruction des liens sociaux préexistants à la Révolution, vie sociale caractérisée par ses inégalités, par une absence de norme commune à l'aune de laquelle seraient jugés tous les individus français. Ce qu'il faut donc en premier lieu mettre en place est une forme de pouvoir qui ne puisse agir de façon discriminante, et ce sera donc par l'instauration du règne de la Loi que les révolutionnaires pensent avant tout résoudre la situation de crise politique.

Le point nodal de croyance des révolutionnaires français dans cette repensée du pouvoir politique réside dans le pouvoir qu'aurait la Loi de solutionner tous les heurts qu'engendrent les hommes en vivant ensemble. Il est frappant de constater, à lire la *Déclaration...*, qu'il semble être évident que le règne de la Loi suffirait pour construire une société où les hommes puissent demeurer libres, heureux, et gouvernés avec justice. La puissance de la Loi devait pouvoir se décliner selon trois perspectives : elle assurerait aux citoyens une liberté civile, elle certifierait l'instauration d'un état d'égalité entre citoyens, et donc le respect de la justice, ce qui devrait pouvoir les conduire au bonheur. Tout se passe comme si, en mettant en exergue la puissance de la Loi et la conviction qu'elle ne saurait être mauvaise, on ne puisse à coup sûr que faire régner la justice qui engendrerait le bonheur social. Nantie de ces vertus, elle doit donc logiquement prendre la première place dans le souci politique de construction d'une société d'hommes libres.

Cette croyance en la puissance coordinatrice de la Loi et en son pouvoir de résoudre toutes les injustices justifient, comme il ressort de la *Déclaration...*, sa prise en compte de tous les ordres de réalité anthropologiques. Il faut qu'elle puisse avoir un point d'ancrage dans tous les secteurs d'existence humaine où elle puisse jouer le rôle d'un pouvoir répressif, que tout le champ possible d'existence humaine puisse être retissé par elle et à partir d'elle. Mais ce pouvoir de contraindre et de restreindre qui lui est reconnu doit commencer par se justifier ; et étrangement, cette légitimation n'est donnée qu'après avoir posé, aux Articles 4 et

5, qu'elle serait la règle d'action commune : l'Article 6 déclare en effet que la Loi doit incarner la volonté du corps social dans sa globalité, qu'elle est ce que Rousseau reconnaissait comme seul pouvoir légitime, la volonté générale. Mais il faut signaler ici que cette thèse va se trouver être appliquée telle quelle dans la réalité pratique, sur le presupposé que comme la nation française n'a plus qu'une volonté, le Parlement doit être monocaméral. A partir de la thèse selon laquelle les représentants du peuple expriment sa volonté, l'art de gouverner les hommes en promulguant des lois n'aurait plus besoin de devoir s'organiser en prenant en compte sa situation singulière d'existence : la République devient le décalque de l'unité universelle des citoyens, elle doit donc être simple, homogène et uniforme. Nous verrons par la suite que ce lien logique tissé par les Français entre la représentation nationale et l'homogénéité du corps législatif est un point crucial de divergence avec la façon dont les Américains vont construire leurs institutions républicaines. On peut d'emblée signaler que ce postulat d'une possibilité de gouverner en manifestant directement la volonté de la nation est l'une des causes de l'instabilité des institutions mises en place par les révolutionnaires. On peut comprendre que le monocamérisme ait eu ses origines dans l'idéologie révolutionnaire française elle-même, puisque le premier souci des Français était de supprimer les ordres à l'intérieur du corps social. S'ils avaient modulé le pouvoir parlementaire en instaurant un bicamérisme, ils seraient d'emblée entrés en contradiction avec eux-mêmes en reconnaissant, au sein même de la sphère gouvernementale, l'existence d'une classe singulière d'individus. On peut d'ailleurs se référer aux problèmes américains suscités par leur volonté de construire un pouvoir sénatorial sans avoir de tradition de noblesse : eux se demandaient comment ils allaient devoir recruter des individus capables de se différencier des représentants du peuple.

En faisant passer la volonté du peuple, la volonté générale, par l'expression de la forme souveraine qu'est la Loi, on légitime ce pouvoir en même temps que l'on construit un pôle objectif de référence à ce qui fait l'unité de la nation française : c'est par la Loi que doivent se manifester les attentes et les capacités à juger du bien commun des citoyens, c'est elle qui incarnera la cohérence de la vie collective en manifestant la volonté de tous les membres du corps social. *Elle est donc le point d'union de la diversité anthropologique, ce qui justifie le patriotisme juridique dont la pensée de Sieyès ser la meilleure illustration.*

Le premier apport déterminant de son mode opératoire est en effet qu'elle réussirait en premier lieu à rendre la société cohérente avec elle-même en bornant tous les comportements susceptibles de nuire au développement des autres hommes ; au cœur de relations humaines comprises selon l'hypothèse d'un état de nature comme avant tout conflictuelles, la première chose qu'il convenait de prendre en compte était la protection dont on a besoin contre les

autres hommes ; penser la vie sociale revenait d'abord à penser à se protéger des autres. Ainsi la première référence à la Loi dans la *Déclaration...* formule-t-elle, dès l'Article 4, que « la liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ». Ce serait donc grâce à la loi que les hommes pourraient coexister sans se détruire mutuellement. Remarquons que la référence faite à la liberté la connote comme simple pouvoir-faire, puisque celui-là seul est infini, et qu'il faut donc le borner, lui imposer une limite extérieure, pour qu'il s'arrête. La vie en société prend donc d'emblée la forme d'un lieu dans lequel les hommes vont se heurter les uns aux autres en raison de leurs libertés individuelles par définition antagonistes. Nulle importance n'est accordée ici à l'évidence de rapports de concorde, d'empathie ou de considération ; la vie collective doit avant tout procéder à un aplanissement des conflictualités anthropologiques spontanées pour être possible. Si c'est avant tout la coexistence d'individus antagonistes qui caractérise la vie sociale, il est alors logique de ne pouvoir manifester sa nature que dans la limite de cette visée : les mouvements individuels sont arrêtés par ceux que doivent aussi pouvoir faire les autres, leurs opinions ou croyances peuvent exister dans la mesure où elles ne perturbent pas celles des autres, et leurs pensées de même peuvent être dites dans la mesure où elles ne perturberont pas « l'ordre public » (Articles 10, 11).

Il revient donc à ces trois niveaux à la Loi de fixer des bornes aux tendances naturelles des hommes pour leur permettre de pouvoir vivre ensemble. Ils ne sont donc pas envisagés comme pouvant, par ces activités, développer des liens sociaux qui demanderont par après une puissance juridique pour les réguler (comme le pensait Cicéron), mais c'est, à l'inverse, la puissance juridique qui doit les maîtriser chacun individuellement, sur le présupposé qu'à partir de cet état une vie sociale pourra se développer. On saisit alors la croyance implicite sous-jacente à ce poids accordé au pouvoir de la Loi : *les liens sociaux seraient contre-naturels chez l'homme, et requerraient sa subordination à un pouvoir souverain l'obligeant pour qu'ils puissent se développer. C'est ainsi que la Loi va devoir défendre « les actions nuisibles à la société »* (Article 5) et qu'elle aura seule un pouvoir prohibitif et de répression (Article 7). C'est elle qui devra faire régner la justice dans la société en punissant tout comportement contraire à ce qu'elle ordonne (Articles 8 et 9).

Dans ce regard rendu par les révolutionnaires français de la réalité sociale, on peut donc noter l'absence de pertinence à penser l'existence humaine pour elle-même, dans sa simple dimension du droit à organiser sa vie en générant avec ses semblables des relations

sociales dignes de considération. La Loi seule serait apte à générer du social, la condition humaine seule ne saurait avoir une quelconque prévalence ou prétention à faire valoir quant à la possibilité d'engendrer un tissu social viable. La mise en exergue de la Loi comme incarnation de la puissance souveraine renvoie l'image d'un pouvoir qui est à lui seul sa propre norme, qui seul a le droit de poser ce qui est juste, et de punir ce qui ne se conforme pas à ses commandements. On voit donc que n'ayant pas d'extériorité, cette puissance est à elle-même sa propre mesure ; si rien d'extérieur n'est légitime pour la contester, elle devient auto-centrée et donc incontestable. D'où les dangers pratiques que cette analyse conceptuelle laisse présager : un pouvoir qui ne saurait tolérer de contre-pouvoirs hétérogènes, ni même internes, n'est pas contrôlable ni viable, puisqu'il ne peut jamais se référer qu'à lui-même. Instable, il ne saurait finalement réussir à dominer qu'en aliénant ce qu'il est censé organiser. Le déroulement ultérieur de la révolution française nous semble à ce niveau illustrer les conséquences de cette omnipotence du pouvoir législatif construite par les Constituants dans leur institutionnalisation du pouvoir politique.

Le légicentrisme développé par la *Déclaration...* n'est en effet pas gage de justice puisque la Loi devient intégralement autonome, la seule référence de ce qui est juste et de ce qui doit être interdit ; mais pour les Constituants français, la Loi ne saurait être injuste puisqu'elle est votée par les représentants du peuple, qu'elle est donc la volonté du peuple, et que le peuple ne pouvant vouloir son mal ne peut se tromper. *Il n'y a donc pas d'autorité constitutionnelle supérieure à la Loi, pas de régulateur supérieur du jeu du pouvoir dans les instances républicaines ; la Loi est à elle seule son fondement autoritaire.* On verra par la suite que ces schèmes de croyance qui se trouvent déclinés ici par les révolutionnaires français manifestent au plus haut point l'intégration du principe de souveraineté bodinienne dans leurs cadres de pensée du fait politique : contrairement aux Américains qui chercheront à instituer un pouvoir dont ils pourront se protéger et se prémunir, les Français postulent d'emblée que la puissance législative aura toujours raison, qu'elle sera toujours la norme absolue et inabrogeable du juste. Ce qui explique directement la place accordée à la Loi dans la *Déclaration...* et le type de rapport au pouvoir subséquent ; encore une fois, c'est la Loi qui tient la première place et qui garde une valeur absolue en cristallisant pour les Constituants tous les soucis et tous les regards, au détriment des intérêts concrets et divers qui animent une collectivité anthropologique.

En faisant de la Loi la seule puissance publique souveraine légitime; le mouvement révolutionnaire départicularise l'exercice du pouvoir en le rationalisant. Mais il se fixe aussi



un autre objectif pour lequel il usera encore de la métaphysique de la Loi : l'unification de la nation française. *En supposant une équation possible entre unité territoriale, unité politique et unité sociale, transmués dans la Nation, il fait de la puissance législative l'outil de réunion de la multitude anthropologique disparate, qu'elle aura pour but de relier égalitairement.* Ce faisant, il fallait pouvoir contrôler toutes les dimensions d'existences humaines, en construisant une démarcation nette et exclusive de toute autre possibilité entre la possibilité de vivre en tant qu'individu et en tant que citoyen. Faire régner la Loi comme seule puissance légitime reviendrait donc en présupposé plus ou moins affirmé à penser que c'est en elle que se retrouvera l'unité du peuple français écartelée au cours des siècles par la domination de la logique des ordres de l'Ancien régime. En supprimant ces stratifications injustes de la société, il serait possible de retrouver une unité voilée jusqu'à présent, mais qu'il fallait justement révéler pour résoudre l'état de subordination indigne de la majorité de la population française. En supprimant l'injuste de traitement exercé par le pouvoir souverain, il semblait évident - puisque la question n'émerge même pas - que la justice ainsi restaurée conduirait naturellement au bonheur de la nation ; *l'égalisation des conditions semble être la cause première et déterminante du bonheur, qui découlera donc d'une application stricte de la Loi.*

Si le mouvement révolutionnaire français reprend du concept de souveraineté bodinien ses deux caractères essentielles d'absoluité<sup>334</sup> et d'indivisibilité, on peut alors se demander si les conséquences qu'entraînait ce mode opératoire du pouvoir politique sur la réalité sociale se trouvent changées. Nous avons vu qu'une conséquence majeure de la façon dont le pouvoir souverain devait s'exercer pour Bodin était la nécessaire transcendance de ce pouvoir par rapport à une réalité anthropologique dont la simple faculté escomptée était l'obéissance. Cette situation d'extériorité du pouvoir entraînait une dépolitisation de l'existence humaine, qui devenait réduite à sa simple dimension d'exécutrice des commandements souverains. La démocratisation du pouvoir souverain ouverte par la révolution française résorbe-t-elle cette situation d'extériorité du commandement qu'engendrait la construction conceptuelle bodinienne ?

---

<sup>334</sup> Il faut remarquer qu'il est possible de conserver ce terme parce que la Loi peut tout, sous réserve qu'elle soit l'expression de la volonté générale. Il ne signifie plus, comme chez Bodin, que le Souverain ne dépend pas du peuple, qu'il lui est hétérogène et transcendant, et qu'il n'a avec lui aucun commerce. Ces différences sont importantes.

## 1C/ L'extériorité maintenue entre le pouvoir souverain et les hommes qu'il gouverne :

Si l'on peut voir, à la façon dont la *Déclaration...* est rédigée, qu'il revient à la Loi de remplir la fonction de puissance souveraine, que c'est d'elle que les hommes tireront la certitude d'être traités de façon égale et gagneront leur liberté, on peut aussi se demander ce que le fait d'ériger la puissance de la Loi comme puissance souveraine entraîne comme conséquences sur la nature du corps socio-politique. Il semblait évident aux hommes du 18<sup>e</sup> siècle que la rationalisation introduite par la forme légale dans l'exercice du pouvoir les assurerait contre l'arbitraire du pouvoir, et qu'en conséquence ils gagneraient la liberté nécessaire au développement de leur bonheur. S'il demeurait une imprécision sur la nature de cette liberté, oscillant encore en 1789 et dans la *Déclaration...* de 1791 entre liberté individuelle et liberté citoyenne, il semblait incontestable que la loi seule pouvait assurer les citoyens contre l'inégalité de traitement dans l'exercice du pouvoir. *Ce traitement égal devant le pouvoir souverain était alors compris comme la condition première et essentielle de restauration de la justice au cœur de la collectivité, puisque tous les hommes allaient pouvoir être appréhendés de façon similaire quant à ce rapport au commandement ; l'injustice de traitement exercé par un pouvoir souverain injustifiable en raison se trouvait résolue par le règne d'un pouvoir légal justifiable en raison.*

Seulement, si le lien descendant du pouvoir à son lieu d'exercice se rationalise, la relation ascendante caractéristique de la relation souveraine ne se trouve pas réellement changée. Nous avons vu que le pouvoir de la Loi restait un pouvoir quasi-inconditionnel (puisque la Loi est à elle seule sa légitimité), absolu et indivisible ; il reste par ailleurs aussi toujours dans un rapport d'extériorité au regard de la réalité sur laquelle il doit s'exercer. Et cela pour deux raisons : d'abord parce qu'il n'est pas d'autres pouvoirs légitimes que ceux de la Loi ou permis par la Loi. La puissance souveraine reste donc intégralement uniforme (le « droit de résistance » par exemple est un contre-sens). D'autre part, la forme démocratique pure n'est jamais envisagée comme possible ou même cohérente. Le pouvoir ne devait se construire et s'élaborer qu'à partir d'un centre moteur ; il fallait donc un pôle clair et manifeste d'expression de la puissance législative. La taille de la population française excluait donc la participation directe au pouvoir souverain. En conséquence, la Loi reste dans l'extériorité de la collectivité puisqu'elle est votée par les représentants du peuple qui, même s'ils entendent être l'incarnation de 'sa' voix, n'en sont pas moins différents, et les citoyens, passifs pour la plupart, doivent obéir. Même si le contenu de la Loi change essentiellement puisqu'il doit pouvoir se justifier en raison, le lien descendant d'obéissance inconditionnelle qui caractérisait

essentiellement la relation souveraine pour Bodin reste valable. Il n'y a aucune prise en compte, dans cette reconstruction du lien de commandement à obéissance, de la dimension moderne d'une dignité inaliénable obligeant à reconsidérer les potentialités anthropologiques, en particulier dans leurs aptitudes politiques. Nulle place non plus ne peut être faite à cette émergence de repolitisation collégiale saisie par Althusius. Le modèle politique institué par les révolutionnaires français conserve la forme absolue et radicale d'extériorité du pouvoir quant à la réalité anthropologique qu'il est chargé d'organiser. Il ne reste plus alors aux citoyens qu'à intégrer par eux-mêmes la nécessité de ce commandement, à en comprendre après coup le bien fondé. La Loi conserve la forme du commandement qui, bien que justifiable, oblige sans changer directement, par son processus de formation, les hommes qui la forgent. Ce pour quoi nous pouvons dire qu'elle reste dans l'extériorité de ceux qu'elle gouverne. Elle les commande et les oblige, mais sans les changer fondamentalement.

Car si l'on revient au cas idéal que nous retrace Rousseau lorsqu'il précise la formation de la Loi pouvant faire figure de puissance souveraine, on peut constater que pour intégrer la justesse et donc la légitimité de la volonté générale, de la loi, il faut que ce soit le citoyen lui-même qui fasse oeuvre de raison pour la comprendre. *Il n'y a pas de confrontation, délibération ou travail d'explicitation entre citoyens avant de parvenir à la forme du commandement légal.* Ce sont des citoyens solitaires qui devraient émettre simultanément leur volonté la plus universelle possible, pour qu'après 'on' (qui?) puisse en extraire la volonté générale. Mais au cours de cette modalité de formation de la Loi, les citoyens ne se changent pas réciproquement, n'interfèrent pas les uns avec les autres, ne se rencontrent pas. A l'inverse, il faudrait qu'ils soient les plus extérieurs les uns des autres pour ne pas être influencés par la particularité des points de vue des autres citoyens. Ce mode de fabrication de la volonté générale maintient donc les hommes dans un rapport d'extériorité, et une fois la Loi dégagée sans qu'ils aient eu accès à d'autres points de vue que le leur, ils doivent lui obéir absolument.

Extériorité des hommes vivant ensemble, rendue nécessaire par le présupposé que la Loi universelle se dégage en universalisant son point de vue personnel et donc que l'autre ne peut aider à voir autre chose - donc présupposé qu'il y a un universel qui vaut mieux que tout avis proprement humain -, extériorité de la Loi par rapport aux hommes qu'elle gouverne puisqu'ils doivent pouvoir en rendre compte rationnellement, sans qu'ils n'aient eu à être transformés de l'intérieur par elle. Elle reste donc un commandement absolu et extérieur aux hommes. C'est essentiellement sur ce point que l'on saisit la différence de nature entre notre rapport au pouvoir souverain et celui que pouvait avoir le monde athénien par exemple. Si

dans ce rapport au pouvoir que nous décrit Rousseau et que nous avons conservé - puisque la Loi conserve aujourd'hui le caractère du pouvoir souverain, qu'elle oblige toujours absolument et inconditionnellement -, nous pouvons trouver un lien d'extériorité descendante du pouvoir caractérisant proprement la relation souveraine, *il faut en tirer la conséquence que le pouvoir s'exerce toujours comme sur une matière qui doit se contenter d'obéir, sans avoir été transformée par la formation de ce pouvoir souverain*. Ce point nous semble être une divergence politique fondamentale avec le vécu du commandement, du pouvoir, et plus généralement de la pratique politique dans le monde grec à ses débuts de mise en forme démocratique. Comme nous l'avons signalé en première partie, le processus de formation de la loi dans le cadre athénien faisait intervenir deux instances différentes, l'Ecclésia et la Boulè, et la façon dont une loi se formait nécessitait un art de la persuasion, comme dit H. Arendt, un travail d'explicitation et d'exposition nécessaires à l'intériorisation et à l'acceptation de la Loi par tous les citoyens. Au niveau du travail de l'Ecclésia, les citoyens doivent se persuader entre eux de la justesse de la décision à prendre. Elle est, comme le dit Aristote, le lieu de la délibération puisque les décisions politiques concernent le bien de la cité, et que seuls ceux qui y vivent concrètement savent ce dont ils ont besoin pratiquement. Il faut donc que les citoyens puissent exprimer les nécessités que recouvrent leur vie pratique puisqu'ils sont les mieux à même de savoir ce qu'il faut faire pour leur bien. Le travail de formation du commandement ne s'opère donc pas a priori, ni en référence à un universel, mais dans l'ouverture d'un avis à d'autres hommes qui peuvent ne pas être d'accord, ou voir d'autres conséquences à la décision. Il est nécessaire à la prise de décision que les divers avis sur un projet de loi puissent être appréhendés et discutés. Rappelons aussi que la Boulè avait une fonction régulatrice, puisque si elle jugeait la décision de l'Ecclésia peu judicieuse, elle ne la rédigeait pas et la lui renvoyait. Pour qu'une décision puisse prendre la forme d'une loi, il fallait donc que chacun des citoyens présents à l'Ecclésia soit convaincu de son bien-fondé, que tous puissent suivre sa procédure de fabrication, que l'on soit capable de faire valoir sa nécessité, de répondre aux sceptiques... Son travail de rédaction par une autre instance permettait de donner la forme de la loi à ce qui ne devait avoir, au niveau de l'Ecclésia, que la forme d'un besoin particulier dans tel ou tel domaine, et le fait qu'elle doive par après encore valider la formulation de la Boulè lui permettait de pouvoir revenir sur ses attentes pour voir si la forme générale retenue restait judicieuse. Aucune décision politique ne pouvait donc se prendre sans confrontation des avis des citoyens, et cette procédure de formation de la loi a l'énorme avantage de pouvoir être intériorisée immédiatement, directement au moment même où elle se détermine. *La décision légale n'est jamais un Autre, ou différente de ce que l'on*

*souhaiterait, puisque l'on pouvait à tout moment interférer si l'on avait un doute ou un avis différent. En conséquence, la loi est obéie parce qu'elle correspond à ce que l'on juge, par soi-même, nécessaire à la cité.*

Si la politique a pu être conçue par Aristote comme le domaine par le biais duquel l'homme se réalisait, c'est parce que dans l'opération du pouvoir, dans le champ créé par cette façon d'être particulière propre aux relations politiques, était à l'œuvre une façon d'être, ou se révélait une manière d'exister qui conduisait les hommes à l'actualisation de ce qu'ils avaient en propre, une sagesse pratique ou *phronésis*. C'est dans ce cadre de discussion où une décision pour le bien collectif s'élabore que peut se manifester l'excellence humaine la plus parfaite, soit l'apprentissage du dosage de savoirs théoriques d'avec les connaissances pratiques acquises au fil des expériences au contact de la réalité. Mais pour que cette vertu s'actualise, pour que l'homme puisse accéder à ce type de perfectionnement, il fallait ouvrir un champ de réalité où ce travail proprement politique pouvait se développer ; il fallait engendrer les conditions pratiques pour que ce type d'excellence puisse se développer. C'est à la fois au niveau de l'Ecclésià dans son travail de délibération et dans le versant proprement prévisionnel et gouvernemental des Archai que cette vertu pouvait se réaliser. La forme d'élaboration du commandement suprême par l'Ecclésià ainsi que la réalisation concrète de ces directives par les Archai étaient deux moyens différents par lesquels les citoyens grecs se trouvaient transformés de l'intérieur, sculptés par la formation et l'exercice des fonctions politiques. *La réalisation du pouvoir s'accompagnait donc nécessairement d'une métamorphose intérieure de chaque homme y participant ; et c'est en cela qu'Aristote pouvait voir dans la phronésis la vertu la plus haute à laquelle puisse parvenir l'homme.*

On saisit alors la différence cruciale entre cet engendrement du meilleur en l'homme opéré par la participation aux affaires politiques tel que le monde grec l'envisageait et le rapport d'extériorité construit par le modèle démocratique pourtant direct de Rousseau. Le pouvoir décisionnel incarné par la volonté générale n'a pas vocation à répondre pratiquement aux situations disparates et particulières des réalités sociales, puisque c'est dans une visée de l'universel en rapport étroit avec la situation égalitaire exigée par la démocratie qu'elle se pense. Mais procédant avec ces présupposés, elle parvient à sa forme en se désolidarisant de la multitude, qu'elle intègre sans les changer intérieurement dans son processus de formation. Alors que le champ politique pour Aristote se développait dans cette réalisation anthropologique permise par cette possibilité de pouvoir mettre en pratique sa capacité à délibérer et à réaliser ses potentialités, le champ rousseauiste exclut la possibilité d'une transformation interne par l'entremise de ce champ politique. *Il reste hermétique aux hommes*

*qui ne se rencontrent jamais et, n'interférant pas les uns avec les autres, ne se changent pas intérieurement. C'est toujours dans l'extériorité qu'est maintenu le champ de la réalité politique. Autrement dit, le politique reste essentiellement en dehors de la réalité humaine.*

Le schéma démocratique rousseauiste n'est pas du tout le même, puisque la volonté générale représente le vouloir définitif de la multitude, mais elle intègre sans interaction des points de vue personnels, des hommes entre eux, les différences. Le processus de formation de la décision souveraine ne nécessite pas une confrontation des jugements des hommes particuliers, une délibération collective, un travail commun à la formulation de leur volonté commune. Ce sont, d'après le schéma de pensée de Rousseau, les hommes eux-mêmes qui devraient, tout seuls, s'élever du point de vue individuel, particulier, à un jugement universel. Le passage de l'individu au citoyen pour Rousseau désignait ce passage absolument nécessaire à la vie commune d'un jugement toujours rattaché à soi vers un jugement plus décentré, incluant le souci de l'Autre jusqu'à réussir le tour de forme de l'universalisation.

*Ce qui nous semble crucial dans cette façon de comprendre la possibilité conceptuelle d'un peuple politique est que c'est en se déchargeant de son humanité singulière que l'homme réussirait à vivre avec ses semblables. Le peuple devient bien souverain chez Rousseau puisque sa volonté gouverne par la Loi l'ensemble de la collectivité et qu'ainsi « chacun n'obéissant à personne obéit à lui-même » ; mais ce peuple souverain n'a pas de densité, puisqu'il ne se développe dans aucune dimension de réalité. Il n'y a pas de lieu du politique où le peuple pourrait faire l'épreuve de sa dimension politique, où il pourrait s'éprouver en tant qu'auteur de sa puissance souveraine. Il n'est souverain que virtuellement, et à ce titre il ne saurait exister à proprement parler. Son pouvoir reste donc, comme sa nature, assez peu consistant.*

Il nous semble que cette forme précise du pouvoir souverain, nécessitant d'être intégrée par les hommes sans leur ouvrir de champ politique réel où ils pourraient éprouver la réalité de leur pouvoir politique, est une des causes du vécu répressif que l'on peut ressentir face à la Loi : puisque l'on ne parvient pas, dans ce modèle de construction de la décision souveraine, à exprimer son point de vue singulier, la transformation intérieure nécessitée pour accepter d'obéir à une loi, qui ne ressemble pas forcément à nos attentes, ne s'opère pas. La conséquence en est qu'il n'y a pas de travail proprement intégrateur des formes nécessaires de décisions souveraines, et que la simple exigence d'obéissance ne permet pas de légitimer un pouvoir qu'on ne reconnaît pas comme sien. Le mode de formation de la décision souveraine ne peut recourir qu'à la justification et à la compréhension rationnelles de l'obligation, mais il ne saurait dans ce cas intégrer ou changer les divergences d'opinion qui n'ont pas eu voix au

chapitre à proprement parler : l'opération de soustraction du particulier de chaque volonté ne fait pas prendre corps et consistance au 'peuple' ; chacun des hommes reste avec son point de vue, et si l'on en appelle à sa Raison pour comprendre la nécessité de l'obéissance, il n'est pas changé dans son être même par cette promotion au rang de citoyen. D'où des incompréhensions légitimes de particuliers floués dans leurs attentes, et l'oubli que l'intégration requiert le travail collectif de tous les membres en présence et non une opération intellectuelle, certes rationnelle mais peu pertinente pour le champ pratique de l'existence humaine.

#### 1D/ La Loi comprise comme visée du bien commun aux citoyens :

Quel sens prend alors, dans cette conception de la vie collective organisée par la puissance de la Loi, la référence à un peuple politique ? La multitude disparate devient une association cohérente lorsque chaque individu, chaque atome de cette diversité, forme la volonté de vivre avec ses semblables, et commence par abdiquer pour ce faire sa liberté individuelle. La transformation de l'agrégation en association suppose donc que l'on change intrinsèquement de mode de fonctionnement, pour dans un deuxième temps pouvoir construire le mode régulateur de la vie collective, soit la Loi. Après avoir abandonné le caractère le plus asocial qui puisse être, la liberté individuelle et l'obéissance à leurs seules volontés, les hommes doivent directement être appréhendés dans leurs capacités politiques, puisqu'il leur faut devenir les sources du pouvoir qui va les régir. C'est alors dans la recherche de l'universel qu'incarnera la Loi qu'ils vont devenir à proprement parler citoyens. Il faut donc présupposer que l'on peut passer du stade individuelle au peuple politique sans intermédiaire, puisque pour pouvoir sortir de la logique individualiste, il faut d'abord se penser comme apte à participer à la formation de la volonté générale. Et ce sera dans la visée de l'universel que peut exprimer chaque loi que prendra corps le corps de citoyens, le peuple politique.

Deux remarques peuvent être faites quant à cette compréhension du sens politique donné au peuple. La première concerne directement la définition et l'utilisation du concept de souveraineté. On voit en effet que si ce concept a un rôle opérateur, fonctionnel, pratique majeur, celui d'obliger absolument, elle prend avec Rousseau un autre sens plus théorique, celui de devoir être la visée de chaque citoyen d'abord, puis de chaque loi. La souveraineté de la Loi se manifeste en effet factuellement parce qu'elle est ce qui oblige absolument, mais elle doit aussi constituer un axe de recherche, une visée téléologique, puisqu'elle doit manifester et exprimer une parcelle d'universalité. C'est cette capacité à révéler l'universel qui fait la valeur

de la Loi, c'est cette capacité à se dégager du contingent matériel qui lui apporte son importance ; si elle peut prétendre à un rôle opératoire majeur, c'est dans la mesure où elle est apte à s'extraire du conditionnel. Cette visée de l'universel qu'elle entend incarner est ce qui caractérise précisément le passage de l'agrégation d'individus à l'association de citoyens. C'est lorsqu'ils sont capables de comprendre et de viser individuellement cet universel que l'ensemble des hommes deviennent un peuple politique. 'Politique' signifie simplement la propension à émettre une volonté universalisable. C'est donc ici la façon dont elle se constitue qui accorde le critère de souveraineté à la volonté générale ; elle n'est plus un objet ou une réalité, mais une visée, la fin elle-même du contrat social. *En d'autres termes, c'est en cherchant à être souverain que le peuple politique peut exister.*

La deuxième remarque concerne la cohérence de la vie collective générée par cette compréhension de la référence à un peuple politique. Comme le signalait Burke aux révolutionnaires français, c'est une abstraction vide de sens et dangereuse que de croire que l'on puisse passer de l'individu au citoyen sans prendre en compte les cadres dans lesquels les hommes prennent consistance pour devenir des êtres capables de raisonner. Rousseau semble adopter une attitude de raisonnement passant de même sous silence la strate constitutive des sphères d'immixtion de l'individu, par lesquelles il acquiert un sens, une dimension d'existence, une orientation de sa personne ; *tout se passe comme s'il était possible de passer de l'individu au peuple politique sans 'peuple sociétal'*<sup>335</sup>. Il semble que seule la capacité à viser le bien commun en forgeant la volonté souveraine suffise à donner consistance à la multitude d'individus vivant sous la forme de la collectivité. Le moyen et la fin de la vie collective semblent alors se confondre, puisque c'est sur la base d'hommes capables de viser le bien commun que la volonté générale va pouvoir se former, et que c'est dans cette visée seule que la collectivité peut rester cohérente. *Or, peut-on confondre la communauté de biens partagés par les individus et les moyens mis en oeuvre pour la rendre possible ? Peut-on mêler la communauté des intérêts qu'ils partagent et la façon dont ils organisent la possibilité de cette vie collective sans perdre le sens de la vie en collectivité ?*

Si l'on procède à cette assimilation du moyen qu'a une multitude pour passer souveraine et de sa fin, la visée de l'universalité de la Loi, il faut en déduire que le lien tissé entre les individus est un simple lien juridique. La conséquence majeure de cette compréhension de la nature de la vie collective, du peuple politique, est que le lien collectif justifiant en fin de compte la cohérence de l'ensemble est incarné par le pouvoir législatif, la

---

<sup>335</sup> Nous employons l'expression 'peuple sociétal' pour désigner les dimensions d'existence dans lesquelles l'individu naît, se développe et acquiert la capacité à devenir responsable de lui-même.



Loi devenant l'objet commun chargée de relier entre eux des hommes différents. La communauté d'intérêts se dégageant de cette façon de comprendre le moyen par lequel des hommes différents peuvent vivre ensemble réside dans la parcelle d'universel partagé par chacun de nous, se manifestant dans la volonté générale. Or il semble qu'à raisonner ainsi on perde la consistance de la vie commune, puisque les hommes n'existent pas dans les seuls moments de l'acte législatif, mais la plupart du temps dans un ensemble d'activités les mettant en relation avec les autres membres de la collectivité. C'est parce qu'ils organisent leur vie au contact des autres à partir d'objets communs qu'ils peuvent, par après, souhaiter trouver un mode de liaison apte à organiser ces pôles d'intérêts communs. Comme le signale Cicéron lorsqu'il débute sa recherche sur l'essence de la république, pour qu'une multitude anthropologique puisse s'organiser en peuple, il ne faut pas d'abord ontologiquement qu'elle pense son mode d'organisation, mais qu'elle ait un support, un objet à mettre en commun, qui seul fournira la raison d'être de sa vie collective. Alors se posera la question de savoir comment partager et gérer ce bien commun<sup>336</sup>.

Il faut donc certes obligatoirement que la collectivité pense un mode de liaison souverain pour gérer et rendre possible une vie commune, dont la caractéristique première est la nature disparate de sa composition. Ce qui caractérise une collectivité humaine est en effet, au premier abord, sa non-homogénéité, puisque chaque homme est singulier et qu'il n'est pas prédisposé à intégrer un plan de fonctionnement programmé ou programmable. Les hommes sont d'abord essentiellement divers, avant de se trouver des pôles d'intérêts communs. Mais c'est la communauté d'intérêts qu'ils se découvrent qui va fournir la raison première de leur volonté de se constituer en tant que peuple. En soulignant ce point, Cicéron signale donc que la catégorie du peuple renvoie à un rassemblement d'hommes dont la visée première est de partager un intérêt commun, et qui pour se faire justifiera l'utilisation d'un pouvoir de régulation, le droit. En d'autres termes, c'est parce qu'ils ont un intérêt commun que les hommes ont recours au droit pour réguler et organiser leurs relations. C'est leur diversité qui justifie cet étalon objectif, puisque les hommes resteront intrinsèquement disparates, et ils ne peuvent établir de liens entre eux que sur la base d'une puissance établissant une règle de rapports, une proportion entre eux, un terme de comparaison. Même si le gouvernement démocratique n'est pas pour Cicéron la manière la plus juste de gouverner une république, il n'est pas contradictoire que ce soit le peuple lui-même qui soit à l'origine du droit utilisé ici comme moyen de faire régner l'équité entre des individus par nature si

---

<sup>336</sup> « (...) la république, c'est la chose du peuple ; mais *un peuple* n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est *le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts.* », *La République*, L. I, 25, p. 35. C'est nous qui soulignons.

différents.

A signaler la différence conceptuelle entre la finalité d'une vie collective, construite sur la base d'une communauté concrète d'intérêts qui ne doit pas être le décalque du moyen utilisé pour la réaliser, *on saisit la simplification opérée dans le passage d'une pensée de la souveraineté faisant de la Loi à la fois le moyen et la finalité d'un peuple politique*. C'est par le droit, donc par l'utilisation d'un outil juridique, que des relations intersubjectives par nature hétérogènes vont réussir à se développer sans anarchie. *Mais la communauté d'intérêts qui doit se trouver au fondement de la volonté de s'organiser politiquement se voit transmuée, dans le passage à la démocratie moderne, en la forme même de la volonté politique*, puisque si la Loi (ou l'universel que les citoyens doivent viser lorsqu'ils cherchent à exprimer la volonté générale) est le commun que nous partageons pour pouvoir exister ensemble, *il n'y a plus d'intérêt commun particulier qui lierait les hommes et pour laquelle ils auraient besoin de la puissance législative. La puissance législative devient la fin de la vie collective et de l'organisation politique de la république*<sup>337</sup>.

Ce peut être à cette expérience d'une disparition de la « communauté d'intérêts » que l'on assiste lorsque le corps social se délite à tel point que nous en venons à nous demander ce qui fait l'identité d'une collectivité, et que des particularismes en viennent à manifester leur volonté de s'émanciper des formes nationales. La construction moderne du rapport à la souveraineté, incarnée par la rationalité et l'universalité de la Loi, ne saurait remplacer l'objet très concret dont ont besoin les hommes pour se développer dans leurs relations aux autres hommes : des sphères de partage d'intérêts communs, un centre de recoupement des dimensions particulières qui soit moins évanescents qu'un projet collectif ou qu'une Loi téléologiquement tournée vers l'universel. En réduisant la finalité de la vie collective à son moyen de s'organiser politiquement, on risque de développer une représentation bien abstraite de ce que les différents membres d'une collectivité partagent, jusqu'à ne devenir qu'un lien purement intellectuel, dont on peut légitimement douter de la valeur pratique.

Si l'on peut remettre en question la conception rousseauiste d'un peuple ressaisi dans son aspect politique par le fait qu'il soit maître de la puissance législative en signalant l'éviction d'une communauté concrète d'intérêts justifiant le développement de relations humaines au sein d'une même collectivité, il faut alors se demander comment il est possible

---

<sup>337</sup> Cette conséquence annonce la pensée de Guizot, qui fera de la souveraineté une visée inaccessible, par nature, la tension devant sous-tendre l'appareil du pouvoir. Voir sur ce point l'ouvrage de P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985

de tenir ensemble ces deux aspects de la communauté organisée que sont les intérêts partagés et la nécessité du recours au droit avec l'introduction moderne de la catégorie de l'individu. Si nous voyions en effet un paradoxe à réinvestir le vocabulaire de la souveraineté dans le contexte théorique politique de la modernité, c'était justement du fait de devoir intégrer dans une pensée de la cohérence collective cet inviolable hétérogène par définition à l'organisation politique holiste. Comment est-il possible de comprendre le développement d'une vie en collectivité engendrée et maîtrisée par des hommes dont une partie devra pourtant pouvoir échapper à cette logique de réalisation ? *Comment un peuple peut-il prétendre à la fois devenir souverain de son organisation politique et se ménager une sphère d'existence hétérogène à la collectivité ?*

C'est sur ce point précis que le processus de révolution américaine diverge essentiellement du souci qui anima les révolutionnaires français. Les sources des deux révolutions ne sont en effet pas les mêmes, et expliquent en grande partie la différence de déroulement des deux événements. Le mouvement révolutionnaire français s'est organisé autour d'une volonté de supprimer les différences inégalitaires de traitement politique engendrées par une structuration sociale en ordres, dont les droits injustement différents bafouaient la finalité même du pouvoir politique, incapable de maintenir un sentiment de justice à l'intérieur du corps social. La motivation et la visée premières de la révolution seront donc d'homogénéiser le corps social en supprimant tout statut particulier. *La protection de la liberté de l'individu faisait bien partie des revendications du peuple français au début du mouvement révolutionnaire, mais elle laissa rapidement la place à l'exigence bien plus profonde d'égalité, quitte à devoir la sacrifier « pour le bien de la nation ».* La période de 1789 à 1795 illustre en effet la disparition progressive du souci de la liberté au profit de la victoire de la voix populaire et du gouvernement du peuple.

Tout autre est la motivation américaine justifiant le mouvement de révolution. Les 13 Etats américains déclarent leur indépendance à la suite d'un impôt imposé par le Parlement anglais sans leur accord, et ils revendiquent cette indépendance sur la base d'une violation constitutionnelle opérée par le gouvernement anglais. S'ils ne peuvent plus espérer être gouvernés légitimement par le Parlement anglais, ils entendent alors le faire par eux-mêmes. Mais les premiers accents qui se feront jour après la Déclaration d'indépendance d'une nécessaire union plus solide que la confédération qui les liait antérieurement fait directement émerger le point d'attention crucial qui sera le leur : l'indépendance des citoyens des différents Etats. Un union plus forte entre les 13 Etats américains peut certes se justifier, mais la peur qui oblige les fédéralistes à défendre assidûment leur projet sera que les individus se trouvent

dépendants de deux types de rapport de force : l'aliénation d'abord à la forme de leur Etat d'appartenance, mais en plus la subordination à un pouvoir pour le moins abstrait, puisqu'il ne correspond à aucune réalité, mais repose uniquement sur les sujets supposés insolubles par les seuls Etats. Les deux visées cruciales des Américains seront donc d'une part de s'unir et de construire une république souveraine dont ils conserveront la maîtrise (et dans leur tradition ce sera le souci constant de se protéger du pouvoir, de le limiter et de le garder en laisse), et d'autre part de développer le plus librement possible leur vie individuelle. Comment ont-ils réussi à résoudre institutionnellement ce problème de rester en démocratie, donc maîtres du pouvoir souverain, tout en conservant une liberté individuelle hétérogène au champ d'exercice politique ?

## **2 – Concilier le citoyen et l'individu, défi de la démocratie : Le développement républicain américain :**

C'est à des formes constitutionnelles très différentes que conduisent les révolutions américaine et française. Alors que le chemin suivi par les Français sera une tentative pour instaurer le règne omniprésent de la Loi comme seul pouvoir légitime, tendant à cristalliser en elle les attentes d'égalité motivant l'acte révolutionnaire, au sacrifice progressif de la liberté des individus, les Américains, à l'inverse, seront d'emblée suspicieux à l'égard du pouvoir. L'opposition entre le pouvoir et la liberté se présente pour eux sous la forme d'un réel antagonisme. Le pari d'un peuple souverain ne réside donc pas tant dans la possibilité pour les citoyens d'être maîtres du pouvoir, que d'institutionnaliser un pouvoir contenant en lui-même les principes de sa limitation. Même s'ils sont déclarés en être propriétaires, ils restent en effet convaincus que la traduction du pouvoir en un seul vecteur, ou sa construction rectiligne ne peut conduire qu'au despotisme. Le pouvoir appelle le pouvoir, et si l'on n'y fait pas attention, il finira toujours par prendre des allures hypertrophiées, tyranniques. Fidèles donc à la maxime de Montesquieu selon laquelle le pouvoir doit arrêter le pouvoir, c'est avant tout aux contrôles qu'ils pourront avoir sur le pouvoir souverain qu'ils vont penser.

En cherchant à se prémunir contre l'omnipotence toujours possible du pouvoir souverain, ils vont introduire dans le concept de souveraineté une inclinaison qui va aussi en changer radicalement le mode opératoire. C'est en effet à l'idée de limitation du pouvoir souverain qu'ils vont parvenir, ce qui, au regard de la définition générique de ce concept, est une contradiction dans les termes. Comment peut-on en effet conserver la nature du commandement inconditionnel que recouvre la référence à un pouvoir souverain si on lui fixe des limites ? Et dans ce cas, quel sens a la référence à la limite dans le cadre d'un pouvoir absolu de commandement ?

### **2A/ L'introduction de bornes juridiquement assurées face à l'exercice du pouvoir souverain :**

Contrairement aux Français, les Américains se défient du pouvoir. Ils le redoutent, puisque son efficience requiert de lui laisser des compétences dont on ne peut plus resserrer les maillons une fois accordées. C'est donc à l'intérieur de sa structure que doivent être trouvés les moyens de son contrôle. Si l'idée de limite était par définition en contradiction

avec l'essence de la souveraineté, c'était pour Bodin parce qu'elle désignait un pouvoir absolu de commandement envers lequel il ne pouvait par définition exister de droit de recours. Elle tirait ce caractère du fait de son indivisibilité, qui obligeait à la penser comme issue d'une seule source de commandement, la décision du Souverain. Introduire l'idée d'une limitation du pouvoir souverain revient donc à en changer l'essence même, et l'on peut alors se demander si le pouvoir peut encore agir si on en restreint les capacités. Et cependant les révolutionnaires américains réussissent à construire un pouvoir souverain à partir de la donnée initiale suivant laquelle l'exercice du pouvoir doit se partager entre plusieurs institutions pour ne pas devenir, justement, absolutiste. En ce sens, l'idée de limitation à introduire dans ce concept peut s'opérer au niveau constitutionnel, par une mise en concurrence ou en jeu d'interaction des diverses instances gouvernementales les unes avec les autres. Il y aura limitation du pouvoir souverain si le jeu des organes gouvernementaux se développe de façon à borner toute hypertrophie de l'un d'eux. Pour produire un commandement juste, sa formation doit restée contrôlable, ce qui présuppose que cette instance de pouvoir ne doit pas rester autocentrée, ne doit pas être son seul référent. Elle doit faire intervenir en son sein différents modérateurs, ou des corps de nature différente pour en modérer la puissance et en ouvrir l'horizon. On retrouve à ce niveau une partie de l'axe de réflexion de Machiavel, cherchant à décrire comment des organes de pouvoir, pris séparément, dégèneront indubitablement en un modèle despotique, voire tyrannique, alors que l'obligation de leur coexistence au sein d'une même structure les obligera à garder une forme de pouvoir mesurée. C'est en effet en se référant à la république romaine mixte que Machiavel a exposé, dans ses *Discours...*, l'équilibre des pouvoirs au sein du gouvernement opéré par la mixtion de pouvoirs de dynamiques de fonctionnement différentes. De même, les Américains vont chercher les moyens de maintenir le pouvoir souverain dans les limites de ses prérogatives, ce qui nécessitait une remise en question totale de la nature et du mode de formation de la décision souveraine. Nous précisons ce versant de sens un peu plus loin<sup>338</sup>.

Mais l'idée de limite peut se trouver aussi non plus au niveau de l'origine de ce pouvoir, mais de son terme. Ce pouvoir peut être limité par la nature de ce sur quoi il s'applique. Cela ne signifie pas que le commandement auquel il oblige devient facultatif, aléatoire, mais bien plus problématiquement conditionnel. Ce point avait été esquissé par Bodin lorsqu'il avait abordé la question des bornes de la sphère privée sur laquelle le Souverain n'avait aucun droit. En distinguant le champ public où peut légitimement s'exercer la souveraineté du champ privé qui appartient aux individus, Bodin, obligé de se défendre

---

<sup>338</sup> Se reporter au 2B du troisième chapitre de cette partie, p. 328.

contre le « communisme » de Platon, avait dû introduire l'idée de borne dans le pouvoir souverain. Seulement, nous avons constaté que cette condition ne prenait pas de réelle consistance, puisque le citoyen violé dans sa propriété n'avait pas de droit de recours. Théoriquement donc, il fallait espérer en la justice du Souverain pour ne pas se voir dépossédé de ce qui n'était pas du registre des prétentions de la souveraineté. Les analyses de Bodin visaient plus à éclairer le Souverain sur les dérapages possibles qu'il pouvait faire dans l'exercice de sa puissance que de pointer un droit inaliénable revenant aux particuliers. Et c'est justement à ce niveau-ci que les Américains vont intégralement innover par rapport à la tradition philosophique politique. Ils vont en effet penser le pouvoir par rapport à cette condition qu'il devra respecter sa finalité, qui est d'assurer la protection, le bonheur et la liberté des individus. La norme du politique va alors changer, et avec elle les exigences formulées à son encontre par les individus ainsi que les dispositifs qu'ils vont créer pour s'assurer de la rectitude de son exercice par rapport à sa fin.

Cette réappropriation du contrôle de la politique par les citoyens américains va infléchir la forme démocratique sous un angle jusqu'alors inexistant : les individus vont considérer la sphère politique comme un moyen dont la fin sera à leur service, comme un outil dont ils disposent pour pouvoir s'épanouir individuellement. Cette finalisation des instruments politiques suppose cependant une représentation de la liberté absente en France qui, malgré la révolution et la déclaration des Droits de l'homme, n'arrive pas à concevoir de sphère individuelle d'existence tout à fait autonome. Sur quelles représentations de l'existence est-il en effet possible de donner de la concrétude à la vie individuelle ?

#### *2A1/ La liberté individuelle face à la liberté civile :*

C'est en comparant la nature de la liberté présente avant et après le contrat social dans les pensées de Rousseau et de Locke que l'on saisit le mieux la divergence entre la traduction française de la catégorie d'individu et le sens qu'elle prendra en Amérique. Comme nous le constatons dans le premier chapitre de cette partie, la catégorie de l'individu introduite dans la pensée politique à l'occasion des deux révolutions renvoyait à la dénotation d'un pouvoir-faire absolu qui devient le critère de la dignité humaine. Seulement, si ce trait peut être essentiel à l'individu pensé dans l'absolu, il ne saurait se conserver ou s'actualiser tel quel dans l'état social, puisque dans ce cas les hommes passeraient leur temps à empiéter, autant que leur puissance le leur permet, sur le champ d'action de leur voisin. Mais les capacités de cet homme à l'état de nature et les registres explicatifs dont se servent les deux auteurs pour penser l'essentiel qui devra se retrouver dans la société civile met le doigt sur une pensée de la

liberté accessible à l'individu bien différente. Pour Rousseau en effet, l'homme dans son état de nature doit pouvoir ressembler au bon sauvage qu'il décrit dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : poursuivant paisiblement ses fins très réduites, il n'a pas de référent adéquat ou de caractéristique particulière dont il devrait préserver la nature par ou dans le contrat social ; par l'association politique, au contraire, il devient à proprement parler assuré de quelque chose, à savoir de sa liberté civile protégée par toute la force de la volonté générale. Seul l'état social permet de donner un sens et un contenu à l'existence humaine, hors duquel nul caractère ne peut être réellement considéré comme valable ou pertinent. Pour Locke, à l'inverse, l'homme de l'état de nature peut déjà être considéré comme une personne dans la mesure où il peut toujours y suivre la loi de la nature qui sert de base aux comportements qu'il doit adopter. La qualité humaine et la liberté qu'il manifeste dans l'état de nature constituent les bases de son être devant se retrouver dans l'état social.

Le contenu de sens de l'individu dans cet état de nature est déjà bien différent pour Locke de ce qu'il sera pour Rousseau. Il faut en effet être attentif au fait que pour Locke, l'homme étant une créature divine, il peut suivre en se servant de sa raison la loi de la nature par laquelle Dieu lui indique le comportement qu'il doit suivre. Il s'aperçoit très naturellement que la première de ses obligations est de préserver son existence, qu'il a donc droit à ce que la loi de la nature lui accorde, c'est-à-dire de conserver ses **biens propres** qui sont *sa vie, sa liberté et ses richesses*, ainsi que de « juger et de punir ceux qui violent les lois de nature », seul trait qu'il devra abandonner dans l'état social. En exploitant par sa raison le champ de ce qui lui est accessible par ces droits subjectifs, il prend cependant conscience qu'ils se conjuguent avec des devoirs qu'il doit aussi satisfaire pour réaliser la part des droits que lui accorde la loi de la nature. S'il a par exemple le droit de préserver sa vie, il aura aussi le devoir de l'améliorer, et donc de travailler à la rendre féconde. La 'laisser en jachère' sans chercher à la faire fructifier serait contrevenir au devoir que lui impose le droit de pouvoir en user. La conservation des biens auxquels l'homme a droit n'est donc pas un simple octroi de biens sans contrepartie ; il se doit, à l'inverse, de les travailler, comme peut certainement l'illustrer la Parabole des cent talents. Et par ce souci de prendre soin de ses biens, il retrouvera nécessairement les autres individus sans lesquels ses propres biens resteraient lettre morte. Comment pourrait-il en effet manifester sa liberté individuelle sans s'apercevoir que d'autres individus le cherchent aussi, ce qui les oblige à se respecter mutuellement et à se lier par des devoirs les uns envers les autres ? S'ils sont obligés de respecter le droit des autres, ils sont aussi capables de se reconnaître réciproquement comme êtres de raison, et dans cet



univers les hommes seraient donc amenés à coexister par un lien d'intelligence réciproque.

La référence aux biens que l'homme doit pouvoir conserver est très large, puisqu'elle inclut trois domaines hétérogènes à toute autre puissance que celle propre à l'individu : la sphère vitale qui comprend aussi la nécessité de permettre à l'individu de préserver sa santé, la sphère de l'épanouissement personnel et du cadre de vie compris par la référence à la nécessité d'une vie libre, et la préservation de ses biens, l'assurance d'une protection de ses richesses. Ayant ces propriétés, l'individu peut user de sa raison pour retrouver la cohérence générale de ses comportements par rapport à ceux des autres individus, et ainsi vivre raisonnablement avec ses semblables. En effet, même s'il n'existe pas de structure politique pour orchestrer l'ensemble des relations humaines se développant au sein d'une multitude, les hommes ont naturellement, du fait qu'ils sont des créatures de Dieu, la possibilité de retrouver par la raison la loi comportementale qui les aide à discerner les vrais biens, qui les oblige envers autrui et qui fait donc de l'état de nature un espace viable, bien qu'injuste. Cet état de nature n'est donc pas comme le pensent Hobbes et Rousseau un état où l'absence de règles objectivées entraînerait une anarchie absolue avec pour conséquence une discorde radicale entre les hommes, puisqu'il faut distinguer *liberté* et *licence* : « Cependant, bien qu'il s'agisse d'un état de liberté, ce n'en est pas un de licence : l'homme y jouit d'une liberté contrôlable de disposer de lui-même ou de ses biens, mais non de détruire sa propre personne, ni aucune créature qui se trouve en sa possession (...). L'état de nature est régi par un droit de nature qui s'impose à tous et, rien qu'en se référant à la raison, qui est ce droit, l'humanité entière apprend que, *tous étant égaux et indépendants, nul ne doit léser autrui dans sa vie, sa santé, sa liberté ni ses biens* (...). »<sup>339</sup> C'est donc parce qu'il est possible à chaque homme de retrouver par l'utilisation de sa raison les normes devant guider son action que l'état de nature n'est pas invivable, ni asocial. A l'inverse, parce qu'y règne l'égalité absolue entre les créatures, le lien entre ces individus ne peut être que d'obligation mutuelle nullement pervertie par le sentiment de contrainte généré par un devoir imposé de l'extérieur. Ce serait à partir de l'intérieur d'eux-mêmes que les hommes éprouveraient, dans ce milieu de liberté individuelle et d'égalité, le souci d'un comportement raisonnable, inhibant toute tendance à dériver vers la liberté gratuite du « tout est permis ».

Si la loi de nature est déjà efficiente dans l'état de nature et qu'elle permet à l'homme d'ordonner ses actions en se servant de sa raison, on comprend que le passage à l'état social ne devra pas être compris, comme le pensait Rousseau, comme une métamorphose radicale et de l'homme, et de sa façon de vivre, en particulier quant à la nature de la liberté qu'il peut

---

<sup>339</sup> Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion, II, § 6, p. 144. C'est nous qui soulignons.

manifester. Il y a chez Locke une continuité nécessaire d'essence entre l'état apolitique ou social et l'état civil ou politique, puisque le premier niveau contient déjà les ferments humains dont a besoin une vie en collectivité pour rester viable. *Si on enlevait le cadre du droit à la liberté individuelle qui sert à lier par son corrélat de devoirs l'individu aux autres hommes, on retirerait aussi inévitablement la nature de réciprocité qui sert de mesure et de norme à l'ensemble des comportements humains. Les relations intersubjectives se nourrissent du développement par chaque individu de ses droits subjectifs ; si on supprime ce qui leur sert de base, on perd toute leur densité, jusqu'à leur possibilité même.* La pensée du passage à l'état civil ne devra donc pas altérer la liberté individuelle. Qu'est-ce qui peut alors caractériser le deuxième niveau, si le premier contient déjà l'essentiel à l'existence humaine ?

C'est principalement par la nécessité d'instaurer des relations de justice entre les individus que l'autorité politique souveraine sera rendue nécessaire. En effet, si les hommes sont capables de se gouverner par eux-mêmes et de s'aborder réciproquement sous un rapport d'égalité, ils sont par définition incapables de juger objectivement d'une situation de conflit puisqu'ils seront toujours, dans une certaine mesure, juge et partie. Puisque les relations humaines ne peuvent se réaliser sans interaction les unes sur les autres, les hommes ont besoin d'un référent objectif servant de mesure pour juger des différends qui peuvent naître à ce moment. Il convient donc de penser une structure chargée de sanctionner les torts et de punir de façon juste, et pour cela cette instance devra être extérieure au jeu des relations humaines. Comme pour Cicéron, le droit fournit à Locke le référent objectif qui unit une multitude disparate en instaurant une mesure commune chargée de faire régner la justice au sein des relations humaines. C'est pour assurer le droit que nous donne la loi de nature que nous formons pour Locke la société politique, puisque dans l'état de nature nous n'avons pas le pouvoir de contraindre ceux qui la violent :

« Les hommes étant nés tous également, ainsi qu'il a été prouvé, dans une *liberté* parfaite, et avec le droit de jouir paisiblement et sans contradiction, de tous les droits et de tous les privilèges des *lois de la nature* ; chacun a, par la *nature*, le pouvoir non seulement de conserver ses biens propres, c'est-à-dire sa vie, sa *liberté* et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres ; mais encore de juger et de punir ceux qui violent les *lois de la nature* (...). Or, parce qu'il ne peut y avoir de *société politique*, et qu'une société ne peut subsister, si elle n'a en soi le pouvoir de conserver ce qui lui appartient en propre, et, pour cela, de punir les fautes de ses membres ; là seulement se trouve une *société politique*, où *chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes, qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies par elles.* Par ce moyen, tout

jugement particulier étant exclus, la *société* acquiert le droit de souveraineté (...). »<sup>340</sup>

Il y a donc société politique, non pas lorsque les individus abandonnent tous leurs droits de nature pour entrer dans la sphère des droits civils, ni leur liberté naturelle pour recevoir une liberté civile, mais lorsqu'ils abandonnent leur « pouvoir naturel », qui est exclusivement le pouvoir de juger et de punir par eux-mêmes d'autres individus. L'état politique doit donc conserver l'ensemble des droits subjectifs qui appartiennent à l'individu, ses biens propres ; il ne nécessite que l'abandon de faire justice soi-même. L'apport premier et essentiel de la vie politique sera donc de constituer une puissance apte à servir d'étalon commun ayant la force de faire respecter la loi de la nature. Après seulement se fera jour la nécessité de faire des lois, puis de penser la puissance exécutive chargée de les faire appliquer.

Mais là où l'on saisit le changement de nature qui s'opère dans la souveraineté si l'on pense sa limitation en regard de l'objet sur lequel elle s'exerce est la façon dont Locke présente la borne de son exercice. En effet, il ne pense pas ce pouvoir en lui-même, il n'a pas à lui donner comme fonction de maintenir la cohésion de parties qui seraient, selon l'hypothèse bodinienne, centrifuges puisqu'à l'inverse les individus sont naturellement reliés les uns aux autres par des liens de droits et de devoirs. La fonction première de la souveraineté, et donc sa pertinence et son mode opératoire s'émeussent si l'on accepte d'abord de voir que les individus peuvent tisser entre eux des liens non antagonistes, ce qui oblige ensuite à penser l'état politique comme une situation particulière d'existence des individus, et non comme un tout dont la cohérence d'ensemble prévaut sur le souci des parties. A partir d'une base anthropologique où l'homme est appréhendé comme raisonnable, capable de gérer son existence sans avoir à être protégé de lui-même par un commandement extérieur, la fonction première de l'usage du pouvoir souverain pour Locke va être de lui assurer ses capacités naturelles. Ce qui accorde une fonction au pouvoir souverain bien précise et nous oblige d'emblée à en saisir les limites : « *Le pouvoir souverain ne peut prendre à aucun homme une partie quelconque de ce qui lui appartient sans son consentement. La conservation de la propriété est la fin du gouvernement et celle que les hommes poursuivent lorsqu'ils entrent en société (...)* »<sup>341</sup>.

Le pouvoir souverain est ainsi mis au service exclusif des individus, dont il doit assurer les biens au sens large. C'est en ce sens que Locke maintient la thèse qu'il n'y a pas de lien contractuel entre les gouvernés et le gouvernement, qui n'est pas envisageable au niveau

<sup>340</sup> Ibid., VII, § 87, p. 206

<sup>341</sup> Ibid., II, § 138. C'est nous qui soulignons.

politique comme il l'est pour d'autres secteurs d'activité puisqu'un contrat passé entre un employeur et son employé fixe les termes de l'association en fournissant les conditions à satisfaire par l'employé et la contrepartie que lui devra son employeur. Or la première condition que devrait exiger le pouvoir souverain pour pouvoir s'exercer est la subordination inconditionnelle des individus. Si en effet le but du contrat politique est de gouverner, il faut que les gouvernants puissent avoir les mains libres, et donc que les gouvernés obéissent sans condition à leurs commandements. Il ne peut y avoir de contrat entre gouvernés et gouvernants pour la simple raison que l'exercice du pouvoir sollicite l'obéissance, qui devrait donc être la première clause du contrat que demanderaient les gouvernants ; or les individus ne peuvent aliéner leur puissance. L'exercice du pouvoir ne se fera donc pas sur la base d'un contrat, mais à l'inverse d'un lien qui permette aux gouvernés de maintenir la subordination du gouvernement à sa fonction. Ils délèguent leur puissance par un *trust*, qui renvoie plus précisément à l'idée de mission, de charge confiée aux représentants. *C'est donc par un acte d'habilitation que se constitue le pouvoir politique.* Les gouvernants deviennent par cette pensée politique des chargés de mission que le peuple peut renvoyer s'ils faillissent à leur tâche.

En commençant par subordonner la fin politique à la protection de la liberté individuelle, Locke transforme la finalité de la souveraineté et oblige à revenir sur les justifications de son exercice, ainsi que sur la pertinence de ses prétentions. Ce point a deux conséquences différentes quant à la relation que les hommes entretiennent avec le pouvoir politique, que la construction républicaine semble bien avoir intégré. La première est qu'il devra toujours être possible aux hommes de contrôler les exigences du pouvoir avec la fonction pour laquelle ils le constituent, et de pouvoir faire appel à une instance différente s'ils pensent que leurs droits sont violés. Contrairement à la façon dont les révolutionnaires français vont chercher à assurer les droits de l'homme en les faisant finalement disparaître dans leur légicentrisme absolu, puisque comme le montre la *Déclaration...*, c'est toujours la Loi qui sera la mesure de nos droits, les droits subjectifs pour les Américains devront toujours servir de remparts contre la loi. Ils servent « de support à une déclaration judiciaire », ils « tracent une limite à l'action des pouvoirs publics » et « circonscrivent des territoires où l'Etat ne peut entrer, parce qu'ils sont réservés à l'individu ».<sup>342</sup> C'est ainsi que les individus acquièrent le droit de demander des comptes au pouvoir, comme le prouvent les Articles XIII et XVIII de la Déclaration des droits de la Caroline de décembre 1776. Ils signalent en effet

---

<sup>342</sup> Taine, *Les origines de la France contemporaine*, T. 1, Laffont 1986, p. 462. Cité par D. Lacorne, *L'invention de la république*, Hachette, 1991, p. 192

que « tout homme libre qui éprouve un obstacle à l'exercice de sa liberté, a droit d'obtenir réparation, de s'informer de la légitimité de l'obstacle qu'il éprouve, de l'écarter s'il est illégitime (...) » (Article XIII). «Le Peuple a droit de s'assembler pour consulter sur ce qui intéresse le bien commun, pour instruire ses Représentants, pour s'adresser à la Législature, & lui demander le redressement & la réparation des tords & des maux qui peuvent lui être faits » (Article XVIII).<sup>343</sup> *Ces droits donnés aux individus de demander raison des actes du pouvoir souverain institue une relation juridique de devoir entre gouvernés et gouvernants. Le pouvoir devient redevable de ses actions devant ceux qu'il gouverne, et les individus gagnent le droit de dénoncer une mesure gouvernementale semblant contraire à leurs droits individuels. Comme nous le verrons plus loin*<sup>344</sup>, l'innovation institutionnelle majeure des Américains sera leur compréhension de la Constitution, et ce sera à l'aune de ce texte fondateur des devoirs et des moyens disponibles au pouvoir souverain que devront toujours pouvoir être contrôlées les décisions politiques. Dès 1803, suite à l'arrêt du juge Marshall, *Marbury v. Madison*, le contrôle de la constitutionnalité des lois par la Cour suprême devient possible sur simple requête individuelle<sup>345</sup>. Les hommes acquièrent ainsi un droit de recours inaliénable contre un acte souverain qui leur semblerait violer leurs droits individuels.

La deuxième différence essentielle que les Américains instituent entre les individus et l'exercice du pouvoir est aussi une conséquence de la prégnance de l'individu abordé et conservé sous un angle d'être responsable. La spécificité du lien d'obligation politique est qu'il consiste en une délégation d'une partie seulement du pouvoir individuel, comme le pensent Locke et Althusius. Ce sont les individus qui sont propriétaires de la puissance souveraine. Elle réside essentiellement en ce qu'Althusius appelait le *jus majestatis* propre à chaque individu, dont il ne peut se départir sans perdre sa nature d'être humain. Les hommes ne peuvent donc en aucun cas perdre, ni aliéner cette puissance. Elle reste toujours une potentialité dont ils pourront user s'ils le jugent nécessaire. Dans l'état civil, ils en délèguent une partie à l'autorité gouvernementale pour satisfaire les besoins qu'ils ne sont pas capables de remplir seuls, et dans ce cas les personnes agréées pour remplir ces fonctions ne sont que

---

<sup>343</sup> In S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988, p. 510

<sup>344</sup> Voir le 2B du troisième chapitre

<sup>345</sup> Comme l'exprime Tocqueville : « Aux Etats-Unis, la constitution domine les législateurs comme les simples citoyens. Elle est donc la première des lois, et ne saurait être modifiée par une loi. Il est donc juste que les tribunaux obéissent à la constitution, préférablement à toutes les lois. Ceci tient à l'essence même du pouvoir judiciaire : choisir entre les dispositions légales celles qui l'enchaînent le plus étroitement est, en quelques sorte, le droit naturel du magistrat.

En France, la constitution est également la première des lois, et les juges ont un droit égal à la prendre pour base de leurs arrêts ; mais, en exerçant ce droit, ils ne pourraient manquer d'empiéter sur un autre droit plus sacré encore que les leur : celui de la société au nom de laquelle ils agissent. Ici la raison ordinaire doit céder devant la raison d'Etat. », *De la démocratie en Amérique*, éd. Flammarion, T. I, 1<sup>è</sup> partie, chap. 6, p. 170.

des députés chargés d'une tâche bien précise : assurer la sécurité de leurs biens. Le pouvoir dont dispose le gouvernement n'est donc pas un caractère autonome et indépendant qui le soustrairait à toute autre source d'analyse. Si le but pour lequel le peuple a remis ce pouvoir à ses exécutants n'est pas satisfait, le peuple reprend sa puissance et la répartit autrement.

C'est ainsi que la Déclaration des droits du Massachusetts de mars 1780, la plus explicite à ce sujet, bien que le thème soit aussi présent dans celles des autres Etats américains, signale que « le Peuple de cette République a seul & exclusivement le droit de se gouverner comme un Etat libre, souverain & indépendant, & dès à présent, & à tout jamais il exerce & exercera tout pouvoir, toute juridiction, *il jouit & jouira de tous les droits qu'il n'a pas expressément délégués*, ou qu'il ne déléguera pas expressément par la suite aux Etats-Unis de l'Amérique assemblés en Congrès. »<sup>346</sup> Il devient alors évident que le pouvoir politique sera présent, dans l'imaginaire collectif américain, non pas sous la forme d'un pouvoir auquel il faut absolument plier, quelque soit ses exigences, mais comme une protection dont on peut analyser et critiquer les prérogatives. Le pouvoir souverain n'aura qu'une place réduite dans l'horizon d'existence des individus, et partant dans les référentiels dont tous les hommes se servent pour agir ; la conscience d'un pouvoir d'autorisation omniprésent et toujours latent qui devait caractériser la relation au légicentrisme générée par la révolution française est totalement absente dans le monde américain, où le pouvoir n'a que la place que lui accordent les individus.

Le point le plus saillant de la théorisation de l'état politique ouverte par les Américains est que *la souveraineté perd son trait principal d'être l'essence de la République, pour la simple raison qu'elle est pensée comme une puissance propre aux individus qui constitueront eux-mêmes les pouvoirs dont ils ont besoin pour se développer*. En opposition donc à Bodin qui faisait de ce trait la caractéristique propre et exclusive de la possibilité de gouverner, Locke restitue conceptuellement aux hommes la compétence de juger par eux-mêmes de ce qui leur sera profitable, et les Américains en formalisent juridiquement et institutionnellement la possibilité. En ceci, ils ouvrent bien la voie de la démocratie. Mais en différence aussi d'avec Althusius, ce ne sera plus à parler exactement la pensée de la vie collective qui organisera la gestion de ce pouvoir, mais la préservation de ses éléments de base. Ce n'est pas exactement « le peuple » qui possède ce qu'Althusius appelait le *jus majestatis*, mais les individus. Le présupposé politique de Locke, que suivront les Américains, ne sera pas que la vie collective doit être visée en tant que telle pour exister, mais, à l'inverse, qu'en permettant

---

<sup>346</sup> Ibid., p. 514. C'est nous qui soulignons.

aux individus de déployer leurs existences sans entraves, ils coexistent de la façon la plus féconde qui soit en engendrant l'état social. En d'autres termes, *chercher à générer une vie collective saine ne revient pas à se demander comment on peut unir en un même tout l'ensemble des individus, mais à l'inverse à se demander comment préserver l'individu pour l'aider à s'épanouir, et développer ainsi sa propension à tisser des relations avec ses semblables.*

2A2/ *La préexistence du droit sur l'Etat, deuxième borne extérieure au pouvoir :*

La notion de limitation du pouvoir souverain introduite par une réflexion sur son origine et sa finalité, avec sa transformation en un moyen au service des individus, va se trouver accentuée par l'ouverture d'un autre pan de questionnement sur la légitimité du commandement souverain : celui du rapport entre le droit et l'Etat, suscité par le développement que réussit à prendre le droit subjectif dans le contexte américain. Si le pouvoir législatif est un pouvoir conditionnel, qui peut opérer dans la mesure où les individus lui accordent leur confiance en vue de satisfaire certaines fonctions, c'est parce qu'il n'a pas le pouvoir de créer le droit, qui sera toujours la mesure extérieure à laquelle se référeront les individus pour juger de la légitimité de ses actes. Comme le théorisait Locke, sa fonction essentielle n'est pas d'organiser ou de générer des relations sociales, qui se développent à partir et sur la base des droits individuels, mais seulement de garantir la non-perturbation des relations instituées par la loi de la nature entre les hommes. Il est remarquable que si l'on peut retrouver dans la fonction que Locke donne au pouvoir une similitude avec celle que Cicéron donne au droit, à savoir de servir de mesure commune pour restaurer la justice au sein des relations humaines, son approche individualiste lui accorde un rôle qu'il n'aurait pu avoir dans la pensée antique. Chaque individu peut en effet, en usant de sa raison, dévoiler la loi de la nature qu'il devra suivre pour agir justement. En procédant ainsi, il suivra son droit le plus naturel. Il faut alors espérer en une cohérence globale de la loi de la nature assez forte pour que les droits dévoilés par les hommes en suivant la loi de la nature, telle qu'elle se manifeste pour eux, n'interfèrent pas problématiquement les uns avec les autres.

Nous avons ici, dans la pensée de Locke, à la fois une conception 'prémoderne' du droit qui en fait une déduction d'une loi plus ou moins objective puisque c'est une loi divine, la Loi que Dieu a voulu pour sa Création, et un aspect très moderne qu'est cette conception de droits subjectifs que nous révèlent la recherche rationnelle individuelle de la loi de la nature. *Mais dans tous les cas, qu'il renvoie aux droits subjectifs ou à l'ordre spontané (mais*

*raisonné) développé par les hommes, le droit corroboré des devoirs qui s'en déduisent est ontologiquement antérieur à tout commandement qui ne s'y trouve pas compris.* La loi positive posée par le pouvoir souverain devrait donc toujours être comprise comme seconde par rapport à cette source de droits que l'individu peut lui opposer. A l'inverse du cas français où nous avons vu le légalisme s'imposer logiquement avec les conséquences fâcheuses que nous avons montrées, la place de la loi inaugurée par la pensée de Locke, que les Américains suivront, la subordonnera toujours à une étude de ses buts et de sa rectitude d'avec le droit de chaque individu. Selon cette compréhension de la nature du droit et de la loi, le droit n'est pas comme le pensait Hobbes une conséquence de la loi que pose le Souverain, inaugurant par là la tradition du positivisme juridique, mais une déduction de ce que nous donne la loi de la nature préexistante à toute sorte d'organisation ou à tout ordre légal positif. C'est ce qui permettra aux individus de pouvoir garder un œil critique sur l'utilisation que les gouvernants feront de leur pouvoir, puisqu'ils ont toujours la possibilité d'en recourir à leur raison pour juger de la valeur juridique d'une décision prise par le pouvoir législatif.

Par rapport à la pensée politique, cette conception d'une antériorité du droit sur l'Etat entraîne une conséquence de poids, puisque Locke présuppose que les hommes sont spontanément capables de tisser des liens viables entre eux, et qu'ils n'ont donc pas besoin de l'exercice d'un pouvoir souverain pour vivre et s'épanouir de façon cohérente et organisée. C'est naturellement que les hommes cherchent à vivre ensemble, ce qui ne donne pas à la souveraineté la fonction d'engendrer la sphère sociale. La nature de ce pouvoir n'est donc pas comprise ici comme elle le sera en France avec le mouvement de la révolution. Nous avons vu en effet que pour les Français il revenait quasi exclusivement à la Loi d'engendrer un corps social cohérent ; elle avait une fonction essentiellement normative. C'était dire d'une autre manière que l'on ne pouvait faire confiance aux hommes pour savoir générer entre eux des relations autres que de non-respect et d'anarchie ; la Loi se devait de gouverner les comportements humains parce que les hommes n'étaient pas supposés capables de tisser entre eux de liens relationnels. A l'inverse, l'hypothèse formulée par Locke d'une spontanéité de la vie sociale est qu'il s'y produit inévitablement une formation spontanée du droit. La relation entre les parents et leurs enfants, si longuement reprise par Locke dans son *Deuxième Traité du Gouvernement civil*, illustre très bien ce point, puisque spontanément les parents ne se contentent pas de procréer, mais prennent soin de leurs enfants en cherchant à les assurer de ce dont ils ne sont pas encore capables seuls, à fournir les biens dont ils ont besoin, et à pourvoir à leur développement rationnel.

Par cet exemple, Locke montre que les hommes entrent spontanément, à des degrés



divers, dans des relations de droits et de devoirs les uns envers les autres. C'est à partir de ce constat que l'on peut en déduire que les liens qui se développent naturellement entre les hommes engendrent déjà un tissu de relations, sans avoir besoin pour cela d'une instance extérieure. Par contre, là où le rôle du pouvoir se fera sentir sera dans l'aide qu'il doit accorder aux parents pour leur permettre de réaliser l'éducation de leurs enfants. Il ne s'agira pas d'une prise en charge, mais d'une aide subsidiaire palliant les insuffisances ponctuelles et partielles des capacités parentales. De même, la loi sera rendue nécessaire dans une fonction normative et peut aussi être interprétée dans le sens d'un pouvoir subsidiaire puisqu'elle pallie aussi une incapacité du social, inapte à fixer objectivement le juste et l'injuste, l'équitable et l'inique ; en les définissant, la loi les produit comme états sociaux qui n'ont pas la possibilité de se développer spontanément dans le jeu des relations intersubjectives. Mais en aucun cas elle n'a pour fonction de produire le fait social lui-même.

#### 2B/ La limitation interne du pouvoir par une construction institutionnelle dynamique :

Si le souci premier des Américains sera de préserver leur liberté individuelle, ils vont devoir institutionnaliser un pouvoir souverain qui n'aura pas les moyens d'outrepasser les fonctions qui lui sont dévolues. C'est la nature et la fonction de la souveraineté qui vont devoir changer, puisque le but de l'existence du pouvoir politique n'est plus de faire tenir ensemble une multitude anthropologique disparate et d'assurer la cohésion du tout, mais d'assurer la sécurité et le bonheur des individus ; et si le tout ne prévaut plus sur les parties, ces parties sont maintenant capables d'émettre un jugement sur la validité de l'exercice du pouvoir, puisqu'ils peuvent savoir si le but du pouvoir est atteint ou s'il mésuse des droits qu'on lui a donné. A une science du politique réservé à un ou à certains qui sauraient mieux que les autres ce qu'il faut faire, et auraient pour cela tous les pouvoirs, on en vient donc à une conception du pouvoir dont la finalité justifie qu'il soit contrôlable et influençable par les individus. Pour ce faire, ils vont s'assurer de moyens institutionnels pour garder la puissance souveraine sous contrôle : cette métamorphose va devoir s'incarner au niveau des procédures du pouvoir lui-même. Comment faire prévaloir cette représentation de la société civile face à l'usage de la puissance politique ? Autrement dit, comment les Américains ont-ils construit leur république pour associer les deux versants antagonistes de la liberté individuelle et du pouvoir souverain ?

## *2B1/ La création d'un pouvoir de représentation réelle :*

Nous venons de voir que le pouvoir gouvernemental pouvait être limité à sa source, puisqu'il se contente des pouvoirs que le peuple a bien voulu lui déléguer, et qu'il se trouve limité dans son extension par les droits individuels assez étendus. Mais rien n'assure pragmatiquement les individus, si l'on s'arrête à ces considérations, que le pouvoir ne va pas quand même devenir exacerbé. De simples bornes théoriques n'ont pas assez de puissance pour parvenir pratiquement à ceinturer l'exercice du pouvoir. C'est donc au sein même des instances gouvernementales que doivent être pensés des moyens pour assurer l'absence de monopole du pouvoir de décision par un seul corps. En s'attachant à trouver ce qui peut limiter le pouvoir dans son mode de fonctionnement, les Américains vont avancer vers la formation des règles républicaines que nous avons encore aujourd'hui.

Si la finalité de l'exercice de la souveraineté réside dans la préservation des biens individuels au sens large, la sphère gouvernementale doit commencer par incorporer, comme première condition indépassable de sa raison d'être, les intérêts des individus. La première façon de garder l'exercice du pouvoir sous contrôle démocratique sera donc d'incorporer un organe de représentation au sein de l'instance gouvernementale. Et ce pouvoir ne devra pas avoir une place secondaire, mais première. En outre, comme le but du pouvoir politique est la préservation des biens individuels, les gouvernants ne sauraient être différents des gouvernés puisqu'ils doivent savoir quels sont ces biens à défendre. *La première révolution institutionnelle sera donc de mettre sur pied un gouvernement de représentation réelle.*

La différence essentielle entre la constitution de la république française et la république américaine en ce qui regarde l'instauration d'un pouvoir démocratique ressort de façon aiguë dans la façon dont le pouvoir législatif représentatif va se constituer et agir des deux côtés de l'Atlantique. La situation française très particulière rend problématique l'institution représentative parce qu'il n'y a pas encore en France d'unité nationale que le pouvoir législatif pourrait se proposer de représenter. La France de l'après-révolution est structurée socialement par les inégalités construites depuis plus de six siècles sur le territoire français, ce qui rend la notion de « bien commun » assez difficile à concevoir. Les divergences structurelles de la population française ne permettent pas de parler de la « nation » en terme de « bien collectif », comme s'il pouvait y avoir un intérêt commun à tous les intérêts particuliers si clivés depuis tant de siècles. *D'où il ressort que la fonction première du pouvoir représentatif sera en France de créer une unité de volonté pour la nation.* Ce pouvoir ne pourra donc pas être représentatif au sens propre du terme, soit de représentation des intérêts multiples de la population, ce qui reviendrait à réintroduire au sein du

gouvernement les inégalités sociales qu'il faut balayer. Les députés ne devaient donc pas *stricto sensu* représenter les intérêts particuliers de ceux qui les commettaient, et ils ne devaient non plus être liés par un mandat impératif. A l'inverse, le pouvoir législatif devait user de son pouvoir pour dépasser tout le fractionnement d'intérêts de la société d'ordres structurant la France, pour prétendre à représenter l'intérêt collectif, sur un mode de représentation qui ne pouvait être de similitude, mais à l'inverse de différence. Le parlement s'est en conséquence constitué en pouvoir représentatif capable d'extraire des divergences d'intérêts concrets de la population Le bien commun. Il s'agissait, en France, de « créer un régime représentatif »<sup>347</sup>, de mettre sur pied un pouvoir qui ne représenterait pas des intérêts particuliers, mais serait purgé des volontés des factions présentes dans la population française. *Le pouvoir représentatif devait créer l'intérêt commun, ou le découvrir, sur le modèle de la représentation virtuelle du Parlement anglais.*

En ce sens en effet, la fonction du pouvoir représentatif qui en découle se trouve être très proche de celle inscrite dans la tradition anglaise. Le Parlement anglais avait en effet pour fonction essentielle, non pas de défendre les intérêts de telle ou telle faction du corps social, mais de dégager l'intérêt de la nation, de garder comme ligne de mire l'intérêt commun. C'est en ce sens que l'on peut parler de *représentation virtuelle*, puisque la représentation parlementaire ne représente à proprement parler rien de concret. Certaines villes anglaises avec une population nombreuse pouvaient ainsi ne pas avoir de représentants au Parlement et rester soumises à son pouvoir sans contradiction. C'est d'ailleurs sur ce point que se cristallisera la critique américaine devant conduire à l'acte révolutionnaire, puisque les Américains vont refuser de payer des impôts sans être représentés. Mais ce qui caractérise la puissance du Parlement anglais, et que l'Assemblée nationale française fera aussi sienne, est qu'il a pour charge de déterminer la visée de la collectivité, d'avoir une vue sur la finalité et la direction globale à faire prendre à la collectivité, et qu'en cette qualité il a droit à toutes les prises de décision lui semblant judicieuses pour le bien commun. Il ne saurait donc être soumis à des mandats impératifs puisqu'étant chargé de saisir l'intérêt collectif à long terme, il doit avoir une totale liberté d'action pour entreprendre les opérations ressortant comme conformes à ses jugements. Cette compréhension du mode opératoire du pouvoir parlementaire lui permet de pouvoir exercer un pouvoir central et efficient en étant exclu du devoir de rendre comptes de ses initiatives. Par nature, il existerait donc un ordre de pouvoirs dont l'essence oblige à ne pas lui demander de se justifier. Ce qui justifiera par la suite

---

<sup>347</sup> P. Raynaud, *Révolution française et Révolution américaine*, in *L'héritage français de la Révolution française*, F. Furet (dir), Hachette, 1989, p. 39

l'appellation de « raison d'Etat » fonctionne sur la même logique et avec les mêmes présupposés d'un ordre de réalité où seuls les dépositaires du pouvoir peuvent juger.

L'instance parlementaire française se constitue donc comme un centre de pouvoir devant être compris comme plus lucide et plus valable que les regards critiques exercés par les citoyens. Le pouvoir de l'Assemblée nationale est légitime et la souveraineté sera parlementaire, sur le présupposé latent dans l'imaginaire collectif français que les députés savent mieux juger que le peuple ; il est en conséquence logique que le pouvoir de faire la Loi leur appartienne. Sa légitimité n'a pas besoin d'autres assurances que de s'appliquer à tous, sur le postulat que les représentants du peuple manifestent la volonté générale. Nulle réclamation n'est donc valide, puisque la nation doit pouvoir juger comme l'Assemblée nationale, norme du juste. La forme du pouvoir souverain déplacé vers le parlement donne corps à un pouvoir autonome et libre, sans devoirs, fonctionnant sur la simple hypothèse qu'il exprime l'intérêt commun, et que pour ce faire il doit échapper à tout type de pression, dont celui des mandats impératifs. *Le pouvoir de décision est intégralement et absolument entre ses mains, ce qui a justifié l'appellation descriptive de « souveraineté parlementaire ».*

C'est ce trait d'autonomie et d'indépendance que les Américains vont commencer par contester, puisque s'ils débutent leur mouvement révolutionnaire en reprochant au Parlement anglais de ne pas représenter leurs intérêts. Ils introduisent une critique sur l'institution gouvernementale britannique elle-même, puisque le Parlement anglais n'avait pas, de par sa finalité, à être représentatif. Demander au corps parlementaire d'être réellement représentatif revient à exiger une métamorphose de ce pouvoir : à l'intérêt commun accessible seulement à certains et justifiant les pleins pouvoirs, il faut substituer une représentation des intérêts particuliers qui nécessite qu'ils le soient effectivement, et que dans ce cas, le travail parlementaire soit un travail de négociation entre les différents intérêts représentés. *En demandant au pouvoir parlementaire d'être réellement, et non plus virtuellement, représentatif, les Américains inaugurent donc une rupture avec la tradition politique, qui n'échappera pas à Burke lorsqu'il réfléchira sur cet aspect du mouvement révolutionnaire américain. Le Parlement était en effet chargé de tracer une ligne d'horizon pour la nation, d'avoir une vue globale sur la collectivité, pour pouvoir prendre des décisions visant à la préserver ; si l'on introduit en son sein les différences présentes dans la population, on ne peut que perdre la vue d'ensemble pour rester collé aux antagonismes présents dans le corps social. Comme il le dit, le Parlement n'est pas « un congrès d'ambassadeurs représentant des intérêts différents et hostiles, intérêts que chacun doit défendre, en tant que mandataire ou avocat, contre d'autres mandataires et d'autres avocats ; il est l'assemblée délibérative d'une seule*

nation, mue par *un seul* intérêt, celui du Tout, un organe dans lequel ce ne sont ni les objectifs locaux, ni les préjugés locaux qui doivent servir de guide, mais le bien général, produit de la raison générale du Tout<sup>348</sup> ». Il reviendrait donc au pouvoir législatif de garder en vue le bien général, et pour ce faire de ne pas s'arrêter aux biens particuliers des individus ou de groupes d'individus. Ce serait donc en rapport au supposé intérêt commun unique que les lois doivent être posées. Mais dans ce cas, on peut ne pas bien comprendre en quoi ce corps peut encore être appelé « assemblée délibérative ». Comme le signalait en effet Aristote, « nous ne délibérons que sur les questions qui sont manifestement susceptibles de recevoir deux solutions opposées »<sup>349</sup>. Peut-on réellement délibérer du bien général, et est-ce le point le plus sensible à résoudre pour parvenir à prendre une décision ? Il peut sembler à l'inverse que le bien général, la fin, n'est pas réellement un sujet problématique, parce qu'il sera toujours souhaitable sans beaucoup d'ambiguïté que la nation se porte bien. Par contre, ce qui fera intervenir des regards plurivoques, ce peuvent être les conséquences des décisions pour les différents secteurs d'intérêts qui ont en charge l'activité sociale. On peut par exemple vouloir augmenter la richesse intérieure de tel ou tel Etat, et miser pour cela sur le développement industriel. En conséquence, des lois favorisant le commerce des matières premières vont être prises pour permettre l'augmentation de la production de certains produits industriels, au détriment du secteur agricole qui ne sera plus alors le premier objet d'attention. Mais si l'on ne tient pas compte aussi de ce secteur d'activité, c'est tout un pan de la production qui sera touché. La délibération devra donc mettre en présence deux voies argumentatives, la première défendant les intérêts d'une entrée de l'industrie dans la logique productive, la seconde signalant l'équilibre et la part irremplaçable qu'assure la production des denrées alimentaires. Peut-on alors dire avec Burke que la représentation réelle va mettre en présence des « préjugés locaux », et que « le Tout » ne peut tenir que si l'on ne porte pas son regard sur les dynamiques particulières qui s'y développent ? Il semble à l'inverse que le bien général ne peut se réaliser que dans la conciliation des différentes options de développement choisies par les individus.

La différence politique soulignée par Burke, lorsqu'il critique le développement de *la représentation réelle*, consiste dans le revirement de la finalité première d'une communauté politique. En souhaitant voir représentés sur le plan politique leurs intérêts sociaux, les Américains introduisent une réorientation de la visée de la vie politique, puisque l'axe de jugement décisionnel politique ne devra plus prendre pour objet la grandeur ou la force de la

---

<sup>348</sup> Déclaration de E. Burke à ses électeurs de Bristol en 1774, cité par G. Wood, in *La création de la République américaine*, Belin, 1991, p. 214

<sup>349</sup> *La Rhétorique*, Les Belles Lettres, 1990, T. 1, p. 79

nation, mais les conditions d'existence des hommes qui la constituent. La société américaine n'est pas organisée hiérarchiquement, mais constituée d'hommes égaux en droit. Ce sont les secteurs particuliers d'activité salariale qui diversifient la population et multiplient les perspectives d'intérêt. Il n'est donc pas concevable de passer sous silence une inégalité législative de traitement vis à vis d'un domaine sous prétexte d'intérêt général. Vouloir être réellement représenté revient à vouloir que les façons particulières de vivre choisies par des individus libres rentrent dans le débat politique, et qu'elles en forment l'élément central, puisqu'elle doivent se retrouver dans le corps législatif. *C'est la disparition de la justification de la vie commune en vue d'une finalité partagée, d'un au-delà transcendant justifiant le sacrifice des fins particulières, qui se manifeste dans ce mouvement historique. La nature de la vie commune se trouve dans une finalité immédiate censée réaliser par-après la dimension d'ouverture que recherchait le souci du bien commun.*

Le pouvoir représentatif va donc devoir mettre en présence les intérêts concrets et divers de la population entière, et non plus chercher à dégager un intérêt supposé commun à tout le corps social. Le parlement devient l'instrument par lequel le peuple fait représenter ses intérêts. Ce passage de la représentation virtuelle à la représentation réelle ne pouvait cependant s'opérer que sur la base égalitaire<sup>350</sup> régnant en Amérique. C'est en effet parce que tous les hommes sont potentiellement égaux que nul intérêt particulier n'a plus de droit à prévaloir sur un autre, mais aussi du coup que chaque intérêt particulier est digne d'être pris en compte. Le pouvoir représentatif va donc devoir manifester ou mettre en présence les intérêts divers de la population, pour après juger de la part de possible et de conciliation à faire pour poser une loi.

Une autre question sera de savoir si le parlement doit, en conséquence de la représentation réelle qu'il doit offrir, être comme la nation, mais en miniature. S'il est en effet rapidement acquis que le parlement doit mettre en présence les divers intérêts présents dans la société américaine, encore faut-il savoir comment sélectionner les représentants pour qu'ils expriment ces voix. C'est alors à un réel problème que se heurte le peuple américain, divisé entre une aspiration démocratique radicale dominante exprimée par les anti-fédéralistes, et la « voix de la sagesse » qu'essaient de faire entendre les fédéralistes. Deux conceptions du pouvoir représentatif se font face, qui recèlent un enjeu crucial puisque c'est la légitimité, et donc l'obéissance au pouvoir législatif, qui se joue ici. Si l'assemblée n'arrive pas à gagner la

---

<sup>350</sup> Une conception de l'égalité humaine assez particulière cependant, puisque si les femmes sont rapidement reconnues comme égales, juridiquement, aux hommes, les noirs resteront des 'sujets sans droits' pendant encore plus d'un siècle, avant d'être reconnus comme « *egals, but separates* », dans tous les lieux publics.

confiance des citoyens, son pouvoir sera sans effet. Pour les anti-fédéralistes, il est évident que la seule façon de court-circuiter la tendance naturelle de tout pouvoir à se séparer de l'intérêt des individus pour travailler au sien propre est de mettre sur pied une représentation exacte du peuple lui-même. John Adams exprime cette thèse en usant de la métaphore implicite du miroir rétrécissant que serait la chambre parlementaire : « (l'assemblée) devrait être en miniature le portrait exact du peuple entier. Elle devrait penser, sentir, raisonner et agir comme lui »<sup>351</sup>. Seulement, si les représentants doivent être identiques sur tous les points de vue à leurs commettants, comment ne pas redouter que ce corps soit aussi soumis que les parties sociales aux discordes et aux mouvements passionnels engendrant justement le besoin d'un gouvernement ? Si le parlement doit représenter exactement la population, on retrouvera nécessairement en son sein les noyaux de discorde et de violence qui justifiaient le recours à une autorité supérieure. Vouloir reproduire à l'identique, mais en réduit, la multitude ne reviendrait donc pas à résoudre le problème de la conciliation d'intérêts divers, puisqu'il n'y a pas de raison pour que leur représentation au sein d'une assemblée les amène plus à délibérer que dans leur situation sociale réelle.

Le pouvoir représentatif ne doit donc pas, logiquement, reproduire à l'identique la société, sous peine d'en reproduire aussi les antagonismes inconciliables. Comment dans ce cas sélectionner les individus que l'on chargera de représenter la nation dans sa diversité ? Ce sera par l'invention de *l'élection directe 'universelle'* que les Américains vont résoudre ce problème. Le problème épineux auquel ils se heurtent est en effet l'antagonisme entre la nécessité de construire un corps représentatif des intérêts divers présents dans la nation sans en être l'exact reflet qualitatif, tout en devant être reconnu comme pouvoir légitime. Comment acquérir la confiance des citoyens pour donner au corps législatif la force dont il a besoin pour pouvoir exercer son pouvoir sans être sans arrêt remis en question ? La solution que développeront les fédéralistes sera l'avantage majeur de l'élection, par laquelle les citoyens ont le moyen de désigner exactement ceux à qui ils confient le soin de défendre leurs intérêts. Par le développement d'un élargissement des conditions d'éligibilité, le champ des citoyens pouvant se présenter aux élections s'ouvre, et le large choix laissé aux citoyens leur permet de construire une autorité légitime, puisqu'ils l'ont entièrement choisie.

Cette introduction d'un vaste pouvoir d'élection des représentants par les citoyens solutionne le conflit entre fédéralistes et anti-fédéralistes quant à la nature du gouvernement, en court-circuitant toute prétention à une dérive aristocratique de ce corps, sans tomber dans la dérive licencieuse de la démocratie pure. Si on laisse aux citoyens le choix de désigner

---

<sup>351</sup> Cité par G. Wood, op. cité, p. 204

leurs représentants, les anti-fédéraux ne peuvent plus prétendre que le corps législatif sera séparé des intérêts du peuple, puisque ce sera lui qui l'aura constitué. Il a donc toute latitude pour le constituer comme il le souhaite, avec les représentants qu'il désire. Ce pouvoir ne mettra donc en présence que les hommes souhaités officiellement comme gouvernants. Ayant entre les mains les rênes du pouvoir, puisque « le choix est libre, et la représentation égale, c'est la faute du peuple s'il n'est pas heureux ».<sup>352</sup> Quant à la hantise de la constitution d'un corps en décalage par rapport à la population du fait de cet octroi de pouvoir, il est trouvé un remède imparable : la rotation très fréquente aux différents postes de commandement des délégués. En n'accordant des assignations que de un à deux ans pour les parlementaires, de quatre pour le sénateur et le gouverneur, les forces gouvernementales restaient sous contrôle puisqu'elles n'avaient pas le temps de se constituer en corps privilégié susceptible de prendre ses libertés par rapport au souci collectif.

Les fédéralistes, quant à eux, voient dans la procédure élective le meilleur moyen de concilier la liberté et l'ordre social, puisque l'instance législative sera, comme le dit Madison, épurée des passions versatiles et partiales des mouvements populaires. La première différence qu'il fait entre la république et la démocratie est en effet que la première est « la délégation du gouvernement, à un petit nombre de citoyens élus par le peuple (...) », laquelle a pour effet « d'épurer et d'élargir l'esprit public, en le faisant passer par un corps choisi de citoyens, dont la sagesse saura distinguer le véritable intérêt de leur patrie, et qui, par leur patriotisme et leur amour de la justice, seront moins disposés à sacrifier cet intérêt à des considérations momentanées ou partiales ».<sup>353</sup> L'élection permettrait<sup>354</sup> donc au peuple de sélectionner un ensemble de citoyens choisis pour leurs qualités individuelles, ce qui permettra de mettre légitimement le pouvoir législatif entre les mains d'un corps plus lucide et moins soumis aux faussetés de jugement que la population. Comme un médium chimique dont la fonction est de révéler la présence d'un corps particulier dans une substance, l'élection permet de sélectionner dans la masse des citoyens les individus les plus aptes à prendre en charge le soin des intérêts de toute une population.

La constitution du pouvoir représentatif par les Américains souligne le remodelage politique qu'ils opèrent par rapport à la tradition européenne. Il est déjà remarquable qu'en

---

<sup>352</sup> G. Wood, op. cité, p. 211

<sup>353</sup> Hamilton, Jay, Madison, *Le Fédéraliste*, Economica, 1988, L. 10, p. 73

<sup>354</sup> C'est une supposition, parce que Tocqueville observe en 1835 le processus contraire : il remarque qu'à l'inverse de ce que prévoyaient les fédéralistes, les citoyens n'élisent pas les meilleurs d'entre eux mais ceux qui leur ressemblent : « Aux États-Unis, le peuple n'a point de haine pour les classes élevées de la société ; mais il se sent peu de bienveillance pour elles et les tient avec soin en dehors du pouvoir ; il ne craint pas les grands talents, mais il les goûte peut. », *De la démocratie en Amérique*, T. I, 2<sup>e</sup> partie, chap. V, Flammarion, p. 286



utilisant la procédure du vote direct, ils rompent avec la tradition d'un pouvoir incarné, puisque le pouvoir ne réside plus à présent ni entre les mains des représentants, ni entre les mains du peuple ; c'est une des voies permettant à G. Wood de parler d'une désincorporation du gouvernement. Ensuite, aux intérêts du tout dont seuls certains pourraient décider se substitue l'émergence incontournable d'une nécessaire voix au chapitre des différents constituants structurels de la société, et donc d'une représentation significative des différents corps sociaux, qui doit cependant rester subordonnée à sa fonction première de résoudre les différents antagonismes engendrés par cette situation de fait, et par là diverger sensiblement du corps des électeurs. *C'est ce point qui reste similaire à la logique de la représentation virtuelle dans l'invention du mode de représentation réelle que permet l'élection.* En refusant l'abstraction du bien commun pour demander à être représenté concrètement, en n'accordant sa confiance aux délégués que s'il peut les choisir, le peuple américain transforme radicalement la nature du pouvoir représentatif en le faisant s'accorder avec la compréhension qu'il introduit de la souveraineté : ce pouvoir est réduit à ce que le peuple lui a délégué, puisqu'il reste la source de l'autorité ; le droit de vote devient le moyen de déterminer la forme du pouvoir puisqu'il permet une sélection des ouvriers de ce pouvoir. La procédure d'élection directe et 'universelle' satisfait l'exigence démocratique du peuple américain, seule façon de concilier la puissance émergente des individus avec la nécessité du respect d'une procédure institutionnelle chargée d'introduire de l'ordre là où ne règne par nature que de l'informe. *Le pouvoir législatif que les Américains construisent allie donc un mixte de représentation réelle et virtuelle, restant subordonné à ceux qui le constituent par la procédure d'un mode électoral élargi.*

La révolution américaine introduit donc ce que l'on peut appeler avec G. Wood *une « désincorporation du gouvernement »*, puisque le lieu du pouvoir ne se laisse plus condenser en un seul point, pour devenir à l'inverse un tissu de relations et de dépendance entre plusieurs corps sociaux et politiques hétérogènes. La relation de gouvernants à gouvernés s'inverse, puisque comme les gouvernés conservent un pouvoir de maîtrise sur le corps des délégués, ils acquièrent une position de surplomb par rapport à ceux qui exercent l'autorité souveraine. La subordination du politique s'accompagne d'une disparition d'un centre effectif du pouvoir, identifiable et clair, pour se développer au sein de dynamiques socio-politiques complexes. L'autorité souveraine n'a plus de lieu de résidence qui pourrait lui permettre de prendre corps et par là d'outrepasser ses limites. Elle reste par son mode de formation contrôlable parce qu'elle n'est qu'un point de pouvoir parmi d'autres, constitué en vue d'une fin précise, et donc nécessairement seulement en rapport avec d'autres sphères de pouvoir, sans

pouvoir se les rallier.

## *2B2/ Comment institutionnaliser le pouvoir pour qu'il s'auto-limite ?*

En construisant un pouvoir de représentation réelle, les Américains ont ouvert la voie vers la démocratie. Cependant, cette évolution institutionnelle transforme aussi la nature des problèmes auxquels ce mode de gouvernement va se heurter. Le transfert de souveraineté par lequel ils révolutionnent l'univers politique porte en lui un danger qui n'échappera pas aux différents observateurs de ces développements historiques : si le corps principal du gouvernement, le pouvoir législatif, est laissé au choix du peuple, sa puissance risque d'engendrer des déséquilibres non maîtrisables tant au sein des instances gouvernementales que dans la nature des commandements qui devront s'exercer sur toute la population. Si le pouvoir législatif se démocratise en soumettant les députés aux volontés particulières de leurs électeurs, le danger dont il doit se prémunir est l'arbitraire pouvant toujours dominer les volontés partielles d'un peuple, reproduites de façon peut-être plus atténuées au niveau de leurs représentants, mais quand même efficaces. Si les délégués ne sont pas soumis aux mandats impératifs, leur rotation fréquente les subordonne cependant aux volontés de leurs commettants, et ils auront en conséquence le devoir de manifester les voix majoritaires. Dans ce schéma de construction institutionnelle, il ne faut en effet pas sous-estimer les leçons que nous enseignent les exemples passés de démocratie, dont se sert Hamilton pour montrer la fragilité à laquelle reste soumise une démocratie non contrebalancée : le peuple peut être sujet à des mouvements de passion qui altèrent son jugement et transforment sa puissance en une force oppressive injuste. Même si les représentants sont élus, comment ne pas redouter que certaines parties de la population ne soient écrasées par la majorité des opinions ? Comment ne pas craindre que la tendance majoritaire ne supprime la possibilité pour les minorités de trouver un moyen de se faire reconnaître ? A cela s'ajoute le doute sur la capacité de discernement des électeurs : ne doit-on pas toujours redouter les mouvements de passion temporaires, les désirs et volontés arbitraires ? Les mouvements de foule ne sont pas réputés pour la justesse de leur jugement ; doit-on prendre le risque de subordonner le gouvernement à ces tornades, sur le présupposé que toute puissance de nature différente serait non républicaine ?

C'est la nécessité de trouver un tempérament à ce pouvoir qui doit alors être discutée. Mais le débat se heurte à un schème classique de la politique, celui des cadres anciens des formes mixtes de gouvernement, selon lequel il revenait à l'aristocratie de modérer la puissance démocratique. La question relative à la constitution des instances républicaines met

encore une fois les anti-fédéralistes aux prises avec les fédéralistes, les anti-fédéralistes hissant à nouveau le fantoche d'une main-mise aristocratique sur le peuple, les fédéralistes arguant d'une nécessaire pondération des choix populaires par une élite plus éclairée. Le tour de force par lequel ces deux thèses opposées vont trouver un terme d'accord sera la transformation d'une conception classique de la logique des pouvoirs : *à la mixtion gouvernementale devant reproduire l'opposition de deux grandes catégories sociales va se substituer la constitution effective et strictement politique d'un balancement des pouvoirs*. La crainte des anti-fédéralistes était en effet de voir se constituer en Amérique ce qui avait en Europe assuré le développement du corps aristocratique : si l'on introduisait dans le régime parlementaire un corps temporisateur choisi sur des critères élitistes, il aurait tôt fait de gagner en puissance et de finir par devenir plus puissant que le corps des délégués nationaux. L'Amérique en viendrait ainsi à constituer dans son corps politique, et en décalque dans son corps social, une élite aristocratique, alors que son atout majeur par rapport aux sociétés européennes réside dans la condition d'égalité naturelle qui fait sa force et son originalité. Son corps social n'avait pas la structure hiérarchique caractérisant les nations européennes. Ce que les anti-fédéralistes redoutent est qu'en introduisant dans le gouvernement la référence à la sélection, en donnant un poids à ce corps dans le jeu des pouvoirs parlementaires, on en vienne à créer sur le plan social une catégorie d'hommes qui n'existent pas en Amérique, les aristocrates.

Pour contrer cette objection, la finesse d'analyse des fédéralistes va se situer au niveau de la fonction à remplir par ce pouvoir modérateur. La catégorie politique disponible pour ce type d'argumentation sur laquelle les anti-fédéralistes ont pris appui était, logiquement, la mixtion du gouvernement, soit la représentation au sein du gouvernement des trois principes actifs dans la réalité sociale que sont le prince, la classe aristocratique et le peuple. Dans la logique politique développée par ce concept, c'est en faisant jouer au sein du gouvernement les forces sociales antagonistes que le pouvoir était compris comme le plus apte, pour Machiavel par exemple, à garder une capacité d'action. Seul un gouvernement représentant les antagonismes sociaux peut être regardé comme légitime et peut agir, puisque le corps social obéit à un pouvoir au sein duquel il a sa part à jouer. Pour Machiavel, la république romaine forme un exemple illustre de cette capacité à faire tenir ensemble les aspirations antagonistes des tribuns et des aristocrates, dont les décisions sur le plan gouvernementale vont s'appliquer au niveau social sans heurts, puisque s'y appliqueront les conciliations qui auront pu être trouvées. La référence au gouvernement mixte fait donc appel à une logique politique particulière, le fait de jouer une classe sociale contre une autre, et d'appliquer sur le tout le

résultat de cette confrontation. Elle ne se contente donc pas d'être une pratique purement institutionnelle, puisque ce mode gouvernemental ne peut agir et fonctionner qu'avec le présumé d'un équivalent social. Le politique marchait grâce, sur et avec les divisions sociales. Dans cette conception du jeu gouvernemental, on allie les antagonismes sociaux et les antagonismes politiques, le jeu du pouvoir devant mettre en présence le social lui-même.

D'où la critique des anti-constitutionnalistes envers l'introduction d'un corps de contre-poids aux pouvoirs du parlement : cette institution voudrait signifier qu'il faut encore prétendre que le peuple ne peut s'auto-gouverner et qu'il a besoin des lumières d'hommes plus éclairés, que la voix populaire doit être « guidée », comme le prétendent toutes théories aristocratiques dominantes depuis tant de siècles... Il n'est donc pas question que l'Amérique, ouvrant par sa Déclaration d'indépendance la voie à la République, copie des formes gouvernementales dont l'Europe fournit le parfait repoussoir. Et c'est justement en se servant de cet imaginaire que les constitutionnalistes vont prouver à leurs adversaires qu'ils confondent la notion de contre-poids à un pouvoir avec celle d'une mixtion des pouvoirs. Le peuple américain n'a en effet pas besoin de jouer une classe sociale, une 'aristocratie' inexistante par ailleurs sur son territoire, sur une autre, puisqu'il a trouvé un autre moyen de légitimer le pouvoir : en passant par l'élection, il choisit déjà ceux à qui il souhaite confier la fonction gouvernementale, et qui ont donc acquis par là sa confiance. Le pouvoir gagne sa légitimité du fait de dépendre, de son origine à sa finalité, de ceux qui lui accordent cette prérogative. Recourir à la logique du gouvernement mixte pour traduire ce qui est recherché pour temporiser le pouvoir des représentants est donc inadéquat et faux, puisque l'élection opère le processus de légitimation du commandement que doit produire sa mixtion. Les Américains n'ont donc pas à jouer au sein du corps délibératif une classe sociale sur une autre, et donc à réintroduire la référence à une nécessité intrinsèque au pouvoir d'un contrôle aristocratique.

Par contre, s'il est faux d'utiliser une catégorie politique rendue impertinente par la création d'un nouvel outil politique, c'est en mettant les anti-constitutionnalistes en contradiction avec eux-mêmes que se fera jour la nécessité d'un corps modérateur. Leur argument contre l'idée de l'introduction d'un corps en balance au corps des représentants était en effet que cette thèse rejoignait la constitution anglaise d'une chambre des Lords, et qu'à son exemple ils redoutaient l'extension des pouvoirs de ce corps, qui sans freins allait nécessairement devenir despotique. Mais gagneront-ils la certitude que cette tendance sera écartée s'ils ne donnent le pouvoir qu'au seul corps des représentants ? La peur d'une omnipotence de la souveraineté est-elle certainement conjurée si on ne la remet qu'entre les mains des représentants du peuple? Comme le dénonce Madison, « Cent soixante-treize

despotes seraient sûrement aussi oppressifs qu'un seul »<sup>355</sup>. La concentration d'un pouvoir, entre quelques mains qu'il soit mis, tend toujours à s'accroître ; la faiblesse essentielle de la constitution de 1776 tenait essentiellement à l'absence de prise en compte de cette loi politique incontournable, puisqu'elle confie « toute l'autorité législative à un seul corps, sans aucun contrôle »<sup>356</sup>. Les anti-constituants sont donc contradictoires, puisqu'ils ne veulent pas d'un corps modérateur par peur de son hypertrophie dégénérant en pouvoir tyrannique, alors qu'ils donnent tout le pouvoir à une seule instance sans possibilité ni moyen de contrôles. C'est donc eux qui construisent les prémisses d'un pouvoir despotique.

A partir de la mise en lumière de cette contradiction, il va devenir envisageable d'institutionnaliser un pouvoir servant de balance au pouvoir des représentants, dans une logique non pas élitiste - ce qui est quand même la ligne de mire des fédéralistes, mais qu'ils défendent autrement - , mais de contrôle. La constitution d'un sénat va se trouver justifiée dans le but de servir de lieu de contrôle de la légitimité des pouvoirs utilisés par la chambre des représentants. En procédant à une division du pouvoir législatif, on se prémunissait contre des décisions souveraines partiales et faussées, en divisant « la responsabilité entre deux corps, qui pourraient se surveiller et se freiner mutuellement »<sup>357</sup>. L'instauration d'une deuxième chambre au sein de la branche législative assure donc de la rectitude du pouvoir confié à ce corps, en évitant la dérive inévitable. La division du pouvoir législatif est donc un frein démocratique à la souveraineté. Son rôle sera, non d'introduire dans la logique gouvernementale une distinction sociale opérante, mais d'être un outil strictement politique de contrôle du pouvoir. Cette constitution institutionnelle introduit au sein du gouvernement une limitation efficace de la souveraineté : « Assurément, l'Assemblée et le Conseil, se contrôlant mutuellement, s'avèrent moins dangereux et ressemblent moins à une aristocratie despotique, qu'une seule assemblée sans contrôle constitutionnel »<sup>358</sup>. Cette exigence d'une borne nécessaire au pouvoir législatif - que ne pensent pas les Français - évite au pouvoir d'acquiescer trop d'envergure, et de tuer la liberté qu'il est censé défendre et permettre.

Il est d'ailleurs significatif que les Français aient vu dans l'instauration d'un sénat le signe de la dépendance américaine envers la couronne anglaise, puisqu'ils en gardaient apparemment un principe gouvernemental. Cette mesure a été prise comme une inconséquence des Américains qui n'auraient pas été conformes à leurs aspirations radicales premières. Turgot, entre autres, se demande, dans sa lettre au Dr Price de mars 1778, pourquoi

---

<sup>355</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. 48, p. 412

<sup>356</sup> James Wilson, cité par G. Wood, op. cité, p. 294

<sup>357</sup> Madison, cité par G. Wood, op. cité, p. 639

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 295

la sphère politique devrait introduire la notion de balances et de contre-poids au pouvoir, puisque dans une optique républicaine il manifeste la volonté générale. Il n'y a donc pas besoin de mettre un frein, comme c'était le cas pour la Constitution anglaise, à la puissance législative ; en construisant un bicamérisme, les Américains n'auraient donc pas été conséquents avec leurs principes, « comme si cet équilibre des forces qu'on a pu croire nécessaire pour balancer l'énorme prépondérance de la Royauté, pouvait être de quelque usage dans des Républiques fondées sur l'égalité de tous les citoyens ».

On voit que la critique de Turgot se situe dans la sphère de dépendance du pouvoir d'avec ceux sur lesquels il s'exerce. C'est parce que le pouvoir était essentiellement détenu par le Roi et le Parlement qu'il fallait introduire le bicamérisme en Angleterre ; mais à partir du moment où le peuple peut intervenir à part égale dans le pouvoir, il n'est plus besoin de cette institution. C'est une lecture en termes de mixtion des gouvernements, et donc de divisions sociales qui apparaît dans cette critique. Ce que les constituants français n'ont pas vu, c'est l'analyse proprement politique du pouvoir qui sous-tend la nécessité du bicamérisme : protéger la finalité de l'institution gouvernementale, c'est prévenir les travers internes au jeu des instances de décisions, et donc veiller à en éviter le dérapage. Les Américains instituent un pouvoir en vue de le protéger des dérives que l'Histoire leur a appris, et non en vue du respect de principes idéaux. Leur souci est donc avant tout de se protéger de toute forme possible de dérive tyrannique dont sont susceptibles les constructions gouvernementales, et ils inventent des moyens institutionnels aptes à contrer ces dangers.

### *2B3/ Une séparation non étanche des pouvoirs :*

C'est ensuite à un autre type d'équilibrage du pouvoir qu'il faut pourvoir, puisqu'au pouvoir législatif constitué de façon républicaine, il faut adjoindre le pouvoir d'en appliquer les décisions et celui de punir ou de rendre justice aux individus sur la base de ces lois. Mais dans la lignée républicaine inventée par les Américains, il était d'ores et déjà inconcevable de ne pas séparer ces trois pouvoirs. Quelle plus assurée certitude de construire un régime tyrannique que de laisser les législateurs appliquer leurs lois, ou de donner au gouverneur le pouvoir de légiférer et de rendre justice ? La partialité inévitable de n'importe quelle branche interdit de penser qu'il puisse avoir un avis et un agir neutres dans un autre secteur d'activité. La séparation des pouvoirs, classiquement reprise depuis les analyses faites par Montesquieu, semble constituer la solution institutionnelle la mieux adaptée pour éviter la concentration du pouvoir en un seul lieu, ainsi que pour assurer l'impartialité des actes gouvernementaux, protégeant la césure nécessaire entre le vote des décisions, leurs applications et la réparation

des fautes commises.

Comme pour la discussion précédente sur les moyens par lesquels on peut institutionnaliser des bornes à l'exercice du pouvoir, le problème de l'exercice de la souveraineté fait intervenir la différenciation de nature des différentes procédures gouvernementales. Un désaccord va à nouveau s'élever entre les constitutionnalistes et les anti-constitutionnalistes, parce que si les deux courants convergent sur l'idée d'une nécessaire séparation des trois pouvoirs constitutifs de la souveraineté, leurs envergures respectives ne sont pas envisagées de la même façon par les deux bords. Les constitutionnalistes souhaitent renforcer les pouvoirs exécutifs, pour ne pas les mettre en défaut de puissance, comme l'illustre la confédération de 1776 : dans celle-ci, l'exécutif n'ayant pas la force suffisante pour exercer ses pouvoirs était mis en défaut, puisqu'il n'avait pas les moyens de faire respecter la législation. C'est d'ailleurs cette impuissance qui avait amené en premier lieu les Etats américains à souhaiter une union plus forte. Mais c'est encore un fantôme européen qu'agitent leurs adversaires, qui lisent dans cette mesure de renforcement de l'exécutif la renaissance du principe monarchique, caractérisé outre-Atlantique par son omnipotence finissant par instaurer un pouvoir despotique.

L'éclaircissement de la validité de cette thèse reposant sur la hantise d'une main-mise du pouvoir exécutif sur l'ensemble des autres pouvoirs doit commencer par une précision des pouvoirs réels des différents organes gouvernementaux. Si la tradition politique européenne a appris à redouter la force de l'exécutif, c'était dans une structure gouvernementale où l'arbitraire des décisions souveraines prévalaient : le monarque était seul juge de ses actes, et ne devant de compte à personne il usait de son pouvoir comme il l'entendait. Le pouvoir souverain se manifestait donc sous la forme essentielle d'un pouvoir exécutif, au sens où il n'y avait aucune distance envisageable entre sa volonté et son agir. Toute autre est la forme républicaine de gouvernement, puisqu'elle use du vocabulaire de la loi pour exercer son pouvoir. Ce sont les lois qui forment la mesure et l'essence du commandement ; aucun acte souverain ne peut s'exercer, et donc être exécuté, s'il ne dérive de la loi. Le danger de despotisme qui plane toujours sur l'édification du pouvoir se déplace donc logiquement vers le lieu de reconnaissance réel du pouvoir. Et là où l'exécutif domine dans une forme monarchique, c'est le pouvoir législatif qui devient central dans une forme républicaine. Comme le souligne Tocqueville, le réel pouvoir de la démocratie réside dans l'activité législative. Et malgré la modération de ce principe par l'introduction du bicamérisme, son nécessaire contre-balancement ne peut être réel qu'avec l'institution d'un exécutif fort. Pour permettre au pouvoir de garder une emprise sur la réalité, il convenait d'accorder une marge

de manoeuvre assez étendue à l'exécutif.

Dans une république, le pouvoir exécutif ne doit donc pas être lu à travers les catégories d'autres formes politiques ; il devient légitime de lui accorder suffisamment de puissance pour pouvoir exercer sa fonction. Il nécessite le recours à un pouvoir de contrainte, et donc l'utilisation de la force pour obliger, si les commandements souverains ne sont pas respectés. Il a aussi besoin d'une large part de liberté d'initiative, puisque la loi fixe un but en restant muette sur les moyens. Il doit donc disposer d'une large marge de manoeuvre et de la liberté d'user comme il l'entend des moyens pour satisfaire cette fin (sous réserve de leur constitutionnalité). Le pouvoir exécutif a donc aussi une très forte incidence sur les libertés des individus, puisqu'il peut se voir obligé de les restreindre en vue de faire appliquer la loi. Comment alors éviter un dérapage de ce pouvoir ayant toujours le recours d'en appeler à la nécessité pour justifier ses actes ?

C'est encore une fois par l'élection du gouverneur au suffrage universel que ce problème va se résoudre. En ayant la possibilité de changer à une fréquence de quatre ans le magistrat suprême, les citoyens conservent la maîtrise des moyens utilisés par ce pouvoir pour appliquer la loi. En outre, la rotation fréquente évite à ce pouvoir de mettre en place les ressorts nécessaires à une utilisation invasive du pouvoir. Les dispositifs nécessaires pour qu'un pouvoir étende sa main sur un secteur inviolable, ou pour qu'il transforme la violence d'un acte en habitude pour légitimer son activité requièrent du temps ; or, en institutionnalisant l'élection au niveau du poste de gouverneur pour un laps de temps aussi réduit, le peuple peut contrôler les activités exécutives et les sanctionner régulièrement si elles ne correspondent pas à leur finalité.

C'est ensuite en construisant un pouvoir judiciaire strictement autonome que les individus réussissent à garder la possibilité de faire contrôler les actes souverains à la forme originale de légitimité du pouvoir qu'est la Constitution. Mais la plus grande originalité de cette division des pouvoirs vient de l'aspect pragmatique, encore une fois, qu'elle réussit à concilier avec la théorie politique. S'il est en effet théoriquement plus sûr de se prémunir contre un développement omnipotent d'une des branches du pouvoir en les divisant, l'expérience enseigne qu'une division par trop étanche ne saurait remplir la fonction escomptée. On ne voit en effet pas comment un pouvoir pourrait en contrebalancer un autre si ses prérogatives en étaient radicalement hétérogènes. On aurait simplement dans ce cas différents pouvoirs mis les uns à côté des autres, mais sans possibilité d'interaction, et donc sans moyens de contrôle pour préserver la liberté que cette séparation est censée produire.



S'il faut une séparation des branches du pouvoir, elle ne doit donc pas être étanche et totale. En extrapolant la pensée de Montesquieu, Madison réussit à mettre en évidence le paradoxe inhérent à la thèse de la séparation des pouvoirs. En reprenant la constitution anglaise pour en souligner la vertu, Montesquieu n'aurait « point entendu proscrire toute *action partielle*, tout *contrôle* réciproque des différents pouvoirs l'un sur l'autre ; ce qu'il a voulu dire, comme le montrent ses propres expressions, et plus évidemment encore les exemples qu'il avait sous les yeux, c'est que, lorsque la totalité du pouvoir d'un département est exercée par les mêmes mains qui possèdent la totalité du pouvoir d'un autre département, les principes fondamentaux d'une Constitution libre sont renversés. Tel aurait été le cas pour la Constitution qu'il examinait, si le roi, qui est le seul magistrat exécutif, avait possédé en outre le pouvoir législatif complet, ou l'administration suprême de la justice ; ou si le corps législatif tout entier avait possédé l'autorité judiciaire suprême ou l'autorité exécutive suprême »<sup>359</sup>. S'il est judicieux d'instituer différemment les pouvoirs essentiels au gouvernement et d'en séparer les actes, c'est pour éviter la dérive totalitaire de tout pouvoir exercé de façon univoque. Mais pour permettre un réel contrôle interne des pouvoirs les uns sur les autres, il est encore plus judicieux de permettre une certaine part d'interaction des pouvoirs les uns dans le champ des autres. On pourrait ainsi les contre-balancer sans les départir de leur spécificité. C'est ainsi de l'intérieur d'eux-mêmes que les différents pouvoirs se trouveraient contrôlés, par leur interaction nécessaire avec un principe n'obéissant pas forcément à leur logique propre. L'intervention partielle des trois branches du pouvoir les unes dans les autres produit alors la mesure la plus sûre d'un contrôle des instances les unes par les autres, sans les bloquer puisque les droits de regard n'ont pas le monopole de la force. Ainsi, « le magistrat en qui réside la totalité du pouvoir exécutif ne peut faire lui-même de loi, quoiqu'il puisse apposer un veto sur toute loi ; il ne peut administrer la justice en personne, quoiqu'il ait la nomination de ceux par qui elle est rendue. (...) De même, la législature entière ne peut exercer aucune fonction exécutive, quoique l'une de ses branches constitue la magistrature exécutive suprême, et qu'un autre branche, sur l'*impeachment* d'une troisième, puisse juger et condamner tous les agents subordonnés du département exécutif »<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. 47, p. 400

<sup>360</sup> *Ibid.*

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Après cette étude du passage à la forme républicaine de la France et de l'Amérique, nous voyons que deux chemins pouvaient être empruntés pour instituer la démocratie. Si les Français et les Américains convergent dans l'invention de la forme politique de la république, qui se caractérise par le règne du pouvoir de la Loi et la reconnaissance du peuple comme principe de la vie politique, leurs traductions gouvernementales respectives de cette métamorphose du concept de souveraineté signalent des divergences majeures concernant leur compréhension du fait politique. Nous avons en effet vu que le problème crucial à résoudre par les Français consistait à unifier une société modelée par une tradition hiérarchique rendant problématique la référence à un bien commun partagé par tous les membres de la collectivité. C'est donc en usant d'une souveraineté manifestée sous la forme de la Loi et comprise comme volonté générale qu'ils vont chercher à créer l'une des premières conditions à la démocratie qu'est l'égalité. En se voulant représentative de la nation, l'Assemblée nationale décide souverainement au nom du peuple, et transforme la référence à la liberté individuelle en liberté civile référée au cadre exclusif de la Loi. *Les Français conservent donc la forme archétypale (bodinienne) du concept de souveraineté, conduisant à instituer une structure gouvernementale unitaire, détenant un pouvoir absolu, centralisé et indivisible.* L'ordre a été préféré à la liberté dans la visée que devait se donner ce pouvoir, et l'exigence moderne d'un respect de la liberté individuelle n'arrive pas à prendre de contenu institutionnel. Cette place qu'il fallait préserver à l'individu n'arrive pas à se faire dans le jeu institutionnel qui se construit. L'exigence démocratique de participation du peuple au pouvoir politique donne naissance aux droits politiques reconnus aux hommes, mais ils restent pour la grande majorité citoyens passifs. La hantise de voir ressurgir la loi des Ordres pousse les Français à nier tout pouvoir aux collectivités, et à construire un lien descendant absolutiste entre le pouvoir et ses applications. La république est représentative, mais la représentation n'admet pas la diversité. *On peut donc en conclure que la conservation du schème bodinien de souveraineté induit une occultation du respect de la différence et de la liberté individuelle, et une représentation en conséquence de la finalité du pouvoir souverain : le souci de préserver l'unité de la volonté nationale.* L'institution républicaine qu'ils cherchent à asseoir dans les premiers temps consécutifs à l'événement révolutionnaire est gouvernée par cette représentation unitaire du pouvoir, qui ne parviendra pas à satisfaire les attentes des individus, puisqu'elle ne se stabilisera pas, oscillant entre les coups d'Etat et les tentatives de recommencement.

Tout autre va être la solution américaine, qui se construit à partir de la thèse de la suprématie de l'individu. Les Américains n'ont pas la situation initiale française d'une population hiérarchisée, puisque le peuple américain est dès son origine sur un même plan d'égalité. Face à la difficile conciliation de l'ordre et de la liberté, ce ne sera donc pas l'ordre qui fixera la mesure des décisions institutionnelles à prendre, comme dans le cas français, mais à l'inverse la liberté. Il leur faudra donc trouver le moyen institutionnel de limiter le pouvoir pour s'en protéger, tout en conservant un pouvoir actif d'intervention sur le plan politique. Ils révolutionnent donc la finalité de la politique en la pensant à leur usage, en introduisant une césure entre la société civile et l'Etat. Mais 'séparation' ne signifie pas hétérogénéité, puisque le peuple va garder la maîtrise des prérogatives souveraines qu'il a confiées aux gouvernants en les élisant. En jouant le pouvoir contre lui-même au sein des branches gouvernementales, il s'assure en outre du danger de despotisme dont est potentiellement porteuse toute institution politique. D'autre part, les Américains ont pensé leurs institutions politiques à partir d'une autonomie première qui s'était développée du fait de leur existence coloniale ; la liberté et l'auto-organisation des collectivités est antérieure à leur forme institutionnelle. Ils ont donc déduit leurs structures souveraines d'un état social de liberté ; le pouvoir trouve alors sa place dans sa fonction d'institution d'un ordre sur fond de liberté individuelle.

La forme fédérale américaine permet de conjuguer l'ordre et la liberté, parce qu'en accordant une large part de liberté aux individus, elle leur abandonne aussi en grande partie le souci de leur prise en charge, ce qui les oblige à devoir composer ensemble leurs libertés pour parvenir à satisfaire leurs besoins. En gouvernant selon deux directives différentes, les fins fédérale et nationale, elle contourne l'obstacle d'une réduction de la politique à une intégration de la société, puisque n'étant pas centralisée, elle ne peut non plus se matérialiser en un pôle de référence objectif. Ce modèle républicain stimule donc chez les individus le souci de la prise en charge autonome tout en conservant un pouvoir d'organisation générale des relations inter-individuelles et inter-étatiques. On peut donc trouver au niveau fédéral une relation verticale de souveraineté, où le pouvoir exécutif choisit, avec l'accord du sénat, ses intervenants. Mais le lieu des décisions d'organisation légales est dupliqué, et s'il y a deux lieux de promulgation d'actes souverains, la mise en forme légale de la société civile est unifiée par l'interdépendance des deux origines. Ce qui pourrait alors faire redouter le règne de l'anarchie ne se produit pas parce que s'il n'y a pas de pôle centralisateur matérialisable (Washington n'est pas, dans l'imaginaire collectif, identique à Paris), l'unité du gouvernement

a cependant lieu : les procédures gouvernementales se prennent à deux niveaux différents, mais elles n'empiètent pas sur leurs secteurs respectifs. A cela s'ajoute que la désincarnation gouvernementale oblige à repenser le mode d'application des décisions souveraines, qui va suivre la voie ouverte par l'égalitarisme d'une structure administrative, bureaucratique. Il n'y a donc pas de lieux concurrents des pouvoirs, ce qui permet de parler d'une centralisation du pouvoir, même s'il est partagé. *'Centralisation' signifie non concurrence sur la légitimité législative d'un pouvoir*, à l'opposé d'une situation dans laquelle plusieurs centres revendiqueraient un droit à faire acte de souveraineté, à promulguer des lois ou des commandements. Dans ce cas, il y aurait en effet multiplication du pouvoir, et anarchie.

Si la forme républicaine fédérale instituée par les Américains traduit une différence de compréhension du fait politique, ne devant pas viser à préserver l'unité de la nation, comme le maintiennent les Français dans la tradition bodinienne, mais à unir les individus dans certaines parties de leur existence seulement, elle se heurte cependant à un paradoxe, celui de l'alliance entre démocratie et libéralisme : l'exigence de démocratie manifeste la volonté pour les hommes d'être reconnus comme auteurs, s'ils ne peuvent en être les acteurs, de leur vie politique. Le mouvement révolutionnaire entend faire des hommes les maîtres de leur existence politique, ce qui s'institutionnalisera par une forme constitutionnelle du pouvoir et par l'ouverture progressive de la citoyenneté active à toute la population. C'est donc la volonté de s'inscrire dans la logique de leur vie collective qui est signalée ici, puisque l'on ne peut vouloir agir politiquement qu'en prenant en considération l'ensemble de la collectivité. La forme de la démocratie, qui entend reconnaître les hommes comme maîtres de leur existence politique, exige de prendre comme objet de considération l'existence partagée d'une collectivité. Cette exigence implique donc d'abord que l'on puisse se penser en tant que nation, comme une collectivité, puis que les hommes soient à l'origine du pouvoir politique. Le droit de vote sera la première voie légale d'action politiquement reconnue.

Cependant, ils formulent aussi une exigence qui ne semble pas lui être conciliable, celle d'avoir une parcelle de leur existence protégée de toute immixtion d'un quelconque pouvoir en elle. La limitation de la souveraineté prônée par la pensée libérale avait pour visée de protéger les hommes contre l'absolutisme, la tyrannie ou le despotisme. Mais elle entendait aussi, par là, mettre l'accent sur une nécessaire autonomie de l'individu, qu'il convenait d'assurer en droit. Ce second versant du mouvement révolutionnaire entre en conflit, par sa logique de fonctionnement, avec le premier, dans la mesure où il repose, pour l'individu, sur une conscience de son hétérogénéité par rapport au tout. La part d'autonomie qu'il convient de

laisser aux hommes repose sur une compréhension d'une parcelle de l'existence humaine qui pourrait se penser indépendamment des autres hommes, indépendamment de la vie collective dans laquelle il vit. C'est donc dans une logique opposée au mouvement démocratique qu'émerge et se construit l'exigence d'un respect de la liberté individuelle.

La forme de la république démocratique moderne que le mouvement révolutionnaire nous amène à concevoir devrait donc parvenir à concilier l'exigence d'un respect de la liberté individuelle fonctionnant sur une logique individualiste et soustraite de son inclusion dans la logique globalisante du tout, avec la préservation d'une visée globale concrétisée par un peuple reconnu comme maître du pouvoir souverain. Il s'agit donc pour l'homme à la fois de rester auteur, si ce ne peut être acteur, de sa vie politique, tout en pouvant aussi exister comme individu autonome. Deux dangers menacent de déséquilibrer cette ambivalence moderne de la forme républicaine démocratique. Comme le souligne Tocqueville, la démocratie fait primer la loi de la majorité, du plus grand nombre, sur la totalité de la nation. Il remarque en effet que l'invention de la forme démocratique n'a été possible que grâce à l'égalité juridique de tous les citoyens américains. Mais cette égalité est d'ordre quantitatif, c'est-à-dire que tous les hommes ont un droit égal à ce que leur avis soit pris en compte, et celui-ci est placé sur le même plan que les autres. C'est donc une égalité des points de vue qui est supposée. Or évidemment, sur le plan qualitatif, tous les points de vue ne se valent pas, et le règne de la majorité ne permet pas aux mouvements minoritaires de pouvoir se développer. Le respect de la liberté est donc conditionné par la force du nombre, au détriment des formes moins présentes, et donc moins puissantes. La norme souveraine sera en effet fixée par le nombre de voix en accord sur un même principe. C'est alors la « force irrésistible » de la majorité qui est à craindre, puisque dans cette logique souveraine le seul point de vue quantitatif va dominer, et que selon les prédictions tocquevilliennes la démocratie se caractérise par la tendance à l'uniformisation des points de vue.

Cette première loi du nombre tendra donc à occulter la diversité de la population et à agir à contre-courant de ce qui était visé par le mouvement révolutionnaire, à savoir le respect de la diversité et le respect de l'autonomie des individus. Si la forme de la république démocratique américaine proposait une voie de résolution de l'antagonisme entre l'ordre et la liberté, elle risque d'engendrer un autre type d'aliénation, celui du conformisme. Quelle liberté restera-t-il donc à la différence si l'ordre engendré est l'ordre voulu par la majorité ? L'instauration d'un 'ordre' n'est jamais neutre, il se développe sur la base de certaines exigences et d'attentes qui en constitueront la norme. De quel respect de la construction individuelle cette institution est-elle alors capable ? En d'autres termes, comment éviter le

piège de cette forme politique, susceptible de se retourner contre ses principes, en générant une population égalisée et uniforme ?

L'autre danger souligné par Tocqueville de cette libération en l'homme d'une partie autonome serait qu'elle prenne la place essentielle de la réalité humaine. Il est à craindre que l'autonomisation de la liberté individuelle ne conduise cet individu à se replier sur son existence individuelle, au risque de ne plus parvenir à s'envisager comme membre d'une collectivité. On courrait alors le risque de générer un individu égoïste incapable de concilier ses intérêts avec ceux des autres membres de la collectivité, ou même de se représenter comme participant à une vie commune. La parcelle d'autonomie laissée à l'individu court le risque de se matérialiser en repli sur soi, voire à induire chez l'individu une incapacité progressive à se penser dans la logique d'une vie en collectivité, qui est pourtant son cadre premier et naturel d'existence.

Il s'agit à présent de reprendre le mouvement d'institutionnalisation de la République américaine, pour suivre les étapes par lesquelles il est passé, afin de parvenir à une forme fédérale de la souveraineté<sup>361</sup>. Comment a pu s'opérer institutionnellement l'exigence d'une protection de l'individu ? Comment préserver la part d'initiative et de vie politique active, la diversité des vies humaines, le respect de la différence, avec le nécessaire devoir d'obéissance au pouvoir souverain ? Comment va se penser et se construire ce pouvoir souverain pour intégrer à la fois l'exigence démocratique et libérale ?

---

<sup>361</sup> Nous ne tiendrons compte, dans ces développements, que des formes premières, au 18<sup>e</sup> siècle, de la république américaine, et non du mouvement qu'elle a suivi, caractérisé non pas comme le redoutait Tocqueville par un éclatement de l'Union lié à la supériorité des Etats sur le pouvoir central, mais à l'inverse par un renforcement du pouvoir central au détriment des Etats fédérés, ce qui semble caractériser, d'après les analyses de Ch. Durand et S. Rials, tous les Etats fédéraux contemporains.

## **TROISIÈME PARTIE**

# **LA FORME FÉDÉRALE DU CONCEPT DE SOUVERAINETÉ : AVANTAGES ET FRAGILITÉS**

Si l'on peut constater que la limitation de la souveraineté est consécutive à une transformation qualitative de l'action politique, il n'en reste pas moins qu'elle se voit, par ce mouvement, comme entrer en contradiction avec elle-même. La pierre de touche de cette métamorphose est en effet l'individu et les droits subjectifs qu'il peut revendiquer à l'encontre de l'acte souverain ; c'est lui qui devient la finalité de l'outil politique. Cependant, si la démocratie est la forme gouvernementale incarnant la métamorphose du concept de souveraineté suite à l'introduction du cadre individualiste, on réinsuffle dans la logique politique un principe englobant, le 'peuple', dont on peut se demander s'il est capable de préserver la voix individuelle et le point de vue particulier que le libéralisme veut défendre. Comme le signale en effet Tocqueville, la démocratie laisse peu de place à la divergence, puisque la voix dominante sera la voix du plus grand nombre. Libéralisme et démocratie sont donc dans une relation ambiguë, puisque l'un désire préserver et protéger ce qui est du ressort des droits subjectifs, alors que l'autre va tendre à faire dominer la volonté du plus grand nombre. Comment ne pas redouter que la force du nombre finisse par rétrécir, voire occulter la dimension proprement individuelle de toute existence ? La question qui se pose donc aux Américains, consécutivement à leur information républicaine, est de savoir comment la démocratie peut échapper à la transformation de la souveraineté en pouvoir de la majorité. Autrement dit, comment l'individu peut-il préserver sa particularité si la voix souveraine est la voix du plus grand nombre ?

Plusieurs outils politiques sont déjà disponibles conceptuellement pour comprendre comment limiter le pouvoir, et partant l'incidence du poids de la majorité. La distinction des pouvoirs permet d'éviter le développement hypertrophié d'une compétence gouvernementale, et de protéger ainsi les individus d'un pouvoir omnipotent. Mais le danger de la force

majoritaire auquel conduit la république démocratique n'en est pas pour autant écarté, puisque les actes du pouvoir peuvent être moins prégnants, mais aller tous dans le même sens. La représentation est aussi un outil institutionnel permettant d'exprimer, sur le plan politique, les tendances de la société. Mais là encore, seules les aspirations les plus nombreuses et les plus puissantes parviendront à être représentées ; la diversité sociale et anthropologique ne peut être exprimée à ce niveau. Comment alors trouver un contrepoids à cette puissance ? Est-ce au sein même des institutions politiques qu'il faut chercher le moyen de contrebalancer le pouvoir démocratique ? N'est-ce pas plutôt dans une nouvelle interprétation de la nature sociale et de ses développements que l'on pourrait espérer éviter d'exacerber les tensions entre l'aspiration libérale et le gouvernement démocratique ?

C'est en vue d'associer conjointement la forte tendance à la liberté et le respect de la diversité que les Américains vont parvenir à la conclusion que le pouvoir souverain ne doit pas seulement être limité, mais divisé. Cette conséquence d'un débat très vif et argumenté, qui va des premières déclarations d'indépendance à l'adhésion de la constitution fédérale, de 1776 à 1788<sup>362</sup>, inaugure une traduction tout à fait révolutionnaire de la souveraineté, parce que la Constitution des Etats-Unis d'Amérique reconnaît deux pôles distincts de pouvoir souverain : *les Etats d'Amérique conserveront une partie de leur indépendance gouvernementale, et donc de leur souveraineté, mais ils délèguent à un nouveau pouvoir, le pouvoir fédéral, les compétences qu'ils partagent en commun avec les autres Etats*. Autrement dit, un organe autonome gèrera les objets que tous les Etats ont en commun, et il aura le droit d'user pour ce faire d'un pouvoir souverain. Cette simple description fait apparaître la métamorphose introduite dans l'essence même du concept de souveraineté : il ne pouvait être qu'en restant indivisible ; or, si deux corps sont souverains au sein d'une même collectivité, suivant les prédictions de Bodin, aucun des deux ne l'est réellement, et la souveraineté disparaît. Et pourtant, le système fédéral parvient à s'institutionnaliser, en conservant le rapport souverain. Comment arrivent alors à se combiner la volonté pour les Etats de rester autonomes, le souci de préserver les individus de la tendance démocratique à étouffer les minorités sous le poids de la majorité, le respect de la liberté individuelle, et la nécessaire relation d'obéissance au commandement souverain sans laquelle la vie républicaine ne serait pas possible ?

C'est alors une structure institutionnelle en équilibre qui s'instaure, où les lieux de pouvoir ne sont plus matérialisables, et où la société devient l'instigatrice directe des tendances gouvernementales. La caractéristique propre de la république fédérale est cette structure dynamique, qui ne peut être figée parce qu'elle repose, par définition, sur plusieurs

---

<sup>362</sup> Il faudra attendre 1791 pour l'adoption du *Bill of Rights*



piliers. Mais cet équilibre, qui peut faire douter de la capacité de l'édifice à résister aux épreuves, est le prix à payer pour préserver la liberté individuelle au sein d'une collectivité politiquement instituée.

Cette seconde métamorphose réussie de la souveraineté peut alors nous conduire à formuler une hypothèse : s'il est possible de contredire l'un des trois attributs essentiels de ce concept sans le dissoudre, sans le perdre – puisqu'il y a toujours dans la république fédérale américaine l'obligation inconditionnée d'obéir et la maîtrise du pouvoir de faire la loi par l'autorité politique, marques suprêmes du pouvoir souverain -, *peut-on aller plus loin encore que sa division, et penser que l'on pourrait se passer d'un pôle central intégrateur ?* Si les Américains parviennent à instituer une vie politique en conservant les marques de la souveraineté, tout en niant une condition supposée primordiale, est-il possible d'aller encore plus loin dans cette voie politique, et de passer outre le point de rassemblement qu'ils conservent en instituant le pouvoir central ? La liberté individuelle peut-elle être à la base de structures sociales comme les fédérations, par exemple, qui parviendraient à composer entre elles les conditions de leur coexistence, sous réserve du respect d'un pouvoir commun dont les prérogatives devraient être pensées en conséquence de cette dynamique particulière ? Peut-on suivre la thèse fédérale jusqu'à supprimer la nécessité de reconnaître un point de recoupement de toutes les puissances politiques en présence ? C'est avec l'exemple du Saint Empire Romain germanique que nous suivrons, dans le dernier temps de notre réflexion sur la souveraineté, cette hypothèse limite allant le plus loin possible dans la transformation de ce concept.

## **Chapitre 1 – L'invention de la « République composite », fédérale et étatique, par où l' « on fit plier les règles de la logique »<sup>363</sup> :**

Le mouvement américain de bouleversement des institutions politiques perturbe fortement la théorie politique dont ils ont hérité. La construction républicaine américaine se trouve aux antipodes de la théorie ouverte par Hobbes d'un Léviathan nécessaire au règne de la paix : si l'Etat reste l'instrument principal de pacification des relations humaines, il ne saurait fonctionner que par l'entremise des hommes qu'il gouverne, et sa fonction ne saurait être étendue au-delà des prérogatives que lui accorde le peuple. Le pouvoir est entre les mains des individus et à leur service. « Dès lors que, dans un gouvernement libre, le bien public est identique au bien-être du peuple, qu'il est l'« affaire du SENTIMENT COMMUN », et qu'il est fondé sur le « CONSENTEMENT COMMUN » du peuple, le meilleur moyen de l'obtenir, dans l'esprit whig, consiste à permettre au peuple de s'exprimer au maximum dans le gouvernement »<sup>364</sup>. Partant, l'essence du pouvoir se simplifie puisqu'on lui soustrait la part de métaphysique holiste ou les discours substantialistes qui s'y rattachaient. Ce sont les individus qui deviennent le point de mire de la réflexion politique, et la structure, ainsi que la nature du pouvoir politique, s'en trouvent d'autant amoindris.

Le problème crucial auquel les Américains vont devoir répondre, dans la voie qu'ils viennent d'ouvrir, sera donc entièrement nouveau et lié à l'originalité des institutions qu'ils construisent. La théorie politique ne peut rester exclusivement fixée sur la sphère du pouvoir et sur ses attributs, puisqu'*elle doit s'ouvrir maintenant à un objet qui, à première vue, ne la concerne pas : la réflexion anthropologique qui doit être développée consécutivement à cette métamorphose du concept de souveraineté, puisque la théorie du gouvernement doit à présent composer avec la part citoyenne et la partie indépendante de l'existence humaine*. Le problème qui se pose alors va être de savoir distribuer, allouer et légitimer les compétences politiques dans un univers anthropologique où la liberté prime sur la soumission. Quelles fonctions doivent être confiées au pouvoir politique ? Quelles sont ses compétences ? Le terme de 'gouvernement' est-il encore adéquat pour traduire la compréhension rendue par les Américains de la fonction politique ? Pensent-ils encore que les Hommes doivent être gouvernés, et en quel sens ?

---

<sup>363</sup> Tocqueville, *De la démocratie de Amérique*

<sup>364</sup> G. Wood, *La création de la République américaine*, Belin, 1991, p. 91

## **1 - Peut-on gouverner si l'on divise le pouvoir souverain ?**

On peut en effet se demander dans quelle mesure le terme de 'gouvernement' peut être conservé pour traduire le mode institutionnel américain, puisque le pouvoir n'a plus une fonction informatrice, mais simplement régulatrice. Il devient le moyen dont usent les individus pour assurer leur bien-être et protéger leur liberté. Le point principal à assurer sera la stabilité juridique de la forme politique. Il leur faut en effet d'abord s'assurer contre l'omnipotence et l'usurpation de la souveraineté par le corps gouvernemental, ce qui peut être assuré par la participation des individus aux affaires publiques. Mais la forme politique démocratique ne protège pas contre le gouvernement despotique. Il est alors nécessaire de séparer inéluctablement les deux sphères des gouvernants et des gouvernés, tout en faisant du pouvoir politique une concession du peuple.

C'est en faisant reposer le poids juridique suprême sur la Constitution que l'antagonisme entre la forme gouvernementale démocratique et la limitation des compétences souveraines sera résolu. On ne peut concevoir la Constitution comme la délimitation écrite du pouvoir, concédé par le peuple au gouvernement, qu'en opérant « la distinction importante, si généralement reçue en Amérique, entre une Constitution établie par le peuple, à laquelle le gouvernement ne peut faire subir aucun changement, et une loi faite par le gouvernement, et que ce dernier peut modifier (...) »<sup>365</sup>. Pour accepter de reconnaître le peuple comme détenteur de la souveraineté, il fallait être capable de reconnaître une source d'autorité suprême extérieure susceptible d'assurer la structure institutionnelle des pouvoirs.

Le pouvoir fondateur reconnu à cette norme suprême sera rendu d'autant plus nécessaire que les Américains sont confrontés à une autre difficulté. Une fois leur indépendance acquise, les Etats d'Amérique se heurtent en effet au problème des relations qu'ils entretiendront les uns envers les autres. Ils étaient déjà reliés par une confédération, qui est la forme classique de relation inter-étatique. Elle est plus forte qu'un simple traité puisque, comme l'illustrent les ligues antiques, elle comprend une cellule de réunion des membres des différents groupes associés. Cependant, la situation des Etats d'Amérique ne permet pas la reproduction de ce type ancien d'alliance, pour une raison simple que ne manqueront pas de souligner les fédéralistes. Cette raison sera signalée par Madison lorsqu'il cherchera à persuader de l'impuissance réelle de ce mode de liaison entre puissances, en reprenant les leçons de l'Histoire<sup>366</sup>. Cette dernière montre en effet aisément qu'aucune ligue n'a jamais

<sup>365</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. VIII, Hamilton ou Madison, p. 444

<sup>366</sup> Les faiblesses fondamentales des formes simples de confédérations sont exposées aux Lettres XVIII, XIX et XX du *Fédéraliste*.

réussi à rester unie face au danger : constituées en vue de renforcer la puissance des Etats ou cités indépendantes, elles ont toutes fini par imploser, suite aux rapports de puissance qu'elles contenaient, sans avoir su les concilier. La confédération est donc un type d'union entre Etats, trop lâche pour éviter les dangers justifiant sa mise sur pied.

La constitution d'un gouvernement centralisé reste cependant aussi une solution exclue, puisque la situation initiale des Etats d'Amérique les a fait indépendants, et que leur souci premier reste la protection maximale de leur autonomie. Toute forme centralisée de pouvoir renvoie donc pour eux au spectre illustré par l'Europe du despotisme. Il n'est donc pas question, dans cet ordre d'idée, de voir les individus ou les Etats surplombés par une puissance dont la seule résultante serait de les réinscrire dans le passé européen.

Ils doivent cependant aussi se défier du danger nouveau qu'ils ont engendré en instituant la forme démocratique de gouvernement, laissant la voie libre à la suprématie numérique, au détriment des options divergentes dont est toujours susceptible une diversité humaine. Ces deux exigences d'une nécessaire alliance entre Etats préservant la pluralité et la liberté individuelles sont éminemment contradictoires : ou bien en effet on institue un centre gouvernemental, mais les Etats perdent l'indépendance de leurs initiatives et les individus perdent d'autant le contrôle de leur liberté, ou bien l'on privilégie le respect de la diversité, mais au risque d'une implosion du continent tirailé par des mesures disparates déstructurant l'unité du continent. *Comment, dans ce cas, préserver le divers sans risquer l'anarchie, ou constituer une unité sans détruire le multiple ?*

1A/ Diviser la souveraineté : un contre-sens théorique dont l'efficacité pratique valide la possibilité :

C'est avant tout en violant la règle première de la logique du concept de souveraineté que les Américains vont réussir à conjurer l'antagonisme entre la nécessité d'un gouvernement commun aux treize Etats fondateurs et l'exigence moderne d'un respect de la pluralité humaine et de la liberté individuelle. On se souvient que la première condition donnée par Bodin pour qu'il y ait République était que la souveraineté soit indivisible, concentrée donc en un seul point. La souveraineté devait être aussi indivisible que « le point en géométrie »<sup>367</sup>. De cette condition première d'indivisibilité dépendait le trait d'absoluité fondamentale à l'acte souverain, qui seul pouvait assurer sa transcendance, sa position hors contestation, hors de toute critique ou de tout jugement : la décision souveraine ne peut être comparée ou mise en

<sup>367</sup> Cardin le Bret, cité par D. Lacorne, op. cit., p. 143

liaison avec rien, elle se situe dans un ordre de réalité qui l'exclut de toute appréciation extérieure. Si elle est, par nature, non relative, c'est parce qu'il est de son essence de ne pouvoir être comprise par rien d'autre qu'elle-même. La conséquence de ces deux traits essentiels d'absoluité et d'indivisibilité était que le principe souverain doit être unique, et que ses commandements excluent le droit de recours et de contestation : ils se posent comme ce à quoi l'on doit obéir. Comme nous l'avons vu, cette unicité du pôle de la décision souveraine avait été conservée par Rousseau lorsqu'il l'avait attribué à la volonté générale, et lorsque Locke élabore les prémisses d'un gouvernement limité, il n'en conserve pas moins la forme archétypale de la souveraineté indivisible, puisque si le peuple ne délègue que certains pouvoirs au gouvernement, celui-ci garde la main haute sur ses compétences en les conservant de façon centralisée<sup>368</sup>.

La nécessité d'un pôle unique de décision semble donc être un présupposé incontournable de gouvernabilité, la condition *sine qua non* d'exercice de la puissance souveraine. Même si l'on en limite les compétences ou qu'on en change l'origine, la conservation du cadre de son indivisibilité perpétue ce que Bodin considérait comme essentiel à la souveraineté, cette unicité de la compétence politique. On peut en effet, certes, avoir une République libérale, soit une limitation des compétences politiques, mais l'origine de commandement conservera son unicité ; et l'on peut avoir un gouvernement démocratique conservant l'unidirectionnalité du commandement monarchique. En d'autres termes, *même en instituant une démocratie libérale, on ne change pas fondamentalement la nature de la souveraineté, même si l'on en change le mode opératoire ou la finalité* ; les deux traits essentiels d'indivisibilité et d'absoluité étant conservés, l'essence de ce concept est maintenue, qui fera du commandement un acte toujours univoque et unidirectionnel, émis par un pouvoir centralisé. Dans ce cas, même si la liberté individuelle est protégée, ou même si la souveraineté est l'expression de la volonté du peuple, il n'y aura jamais rien d'autre de pertinent politiquement que la volonté souveraine. Démocratie et libéralisme peuvent donc entrer en conflit, puisque la forme de République démocratique n'assure pas la protection de la liberté individuelle, et la forme de République libérale n'assure pas de la maîtrise démocratique du pouvoir.

Ce problème incontournable de la modernité va trouver une solution inédite en Amérique puisque, pour le résoudre, ils vont inventer la forme républicaine -et non

---

<sup>368</sup> « *There can be but one supreme power, which is the legislative, to which all the rest are and must be subordinate. (...) the legislative must needs be supreme and all other powers in any members or parts of the society derived from and subordinate to it.* », Locke, *Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, chap. 13, sect. 149, 150, p. 366-368.

gouvernementale seulement, nous reviendrons sur ce point plus loin- du fédéralisme. C'est en effet en construisant une institution gouvernementale violant cette condition première de l'indivisibilité de la souveraineté, que la République américaine évolue vers un modèle politique dont le concept est absent au XVIII<sup>e</sup> siècle. Qu'est-ce qui est, en effet, visé par les fédéralistes ? Pour comprendre ce qui est en train de s'instituer, il faut revenir sur la finalité de cette invention, et sur les moyens qu'elle a sollicités.

Les origines de la recherche d'une forme gouvernementale commune aux treize Etats américains sont, de l'expérience même des Américains, pendant les dix années suivant leur Déclaration d'indépendance, de supprimer les sources de conflit entre eux, dont l'issue ne pouvait être qu'une guerre incessante et auto-destructrice sur le continent, alors qu'ils avaient commencé par engager un mouvement d'émancipation politique. Ils étaient pourtant déjà liés, du temps de leur appartenance à la Couronne anglaise, par une confédération, dont les faiblesses avaient cependant montré qu'ils devaient s'unir par des liens plus forts. Le terme de 'fédération' pouvait malgré tout déjà s'appliquer à la forme confédérale puisque, comme le signale l'étymologie de ce terme, une fédération ne se distingue pas originairement d'une confédération : le terme latin *foedus* signifie en effet 'contrat, pacte, accord', et l'on pactise avec ; il ne renvoie donc pas à autre chose qu'à un accord entre deux termes en présence sur quelque chose. Il ne contient pas l'idée plus déterminée d'engendrement d'un commun qui se détacherait des termes en présence. Et c'est pourtant de cela dont il va être question, puisque le problème auquel se trouvent confrontés les Américains réside dans l'insécurité engendrée par la présence de différents Etats sur un même continent. Leur simple alliance ne certifie en effet pas l'état de paix, puisque l'histoire des pays européens suffit à montrer qu'aucun accord n'a évité les guerres. S'il n'existe qu'un pacte entre les nations, sans autorité supérieure susceptible d'en faire respecter les termes par les différentes parties, il est très facile de le briser. On ne peut en effet certifier qu'il primera face à d'autres considérations circonstancielles.

Il fallait donc inventer un type d'alliance dont on ne puisse se retirer aussi facilement que sur simple rupture d'un contrat, une alliance dont le simple calcul d'intérêt ponctuel et égoïste ne suffirait pas à violer la structure. *Comment, dans ce cas, lier de façon inabrogeable différents gouvernements sans nier leur autonomie ? Comment unir indéfectiblement différents Etats sans relativiser leurs compétences ?* Comme le remarque S. Rials, « l'affirmation de la suprématie de la puissance étatique implique que l'entité nommée Etat ne

puisse être hétérolimitée par aucun autre Etat ou groupe d'Etats »<sup>369</sup>. Si on unit plusieurs Etats en en dégageant un autre niveau de pouvoir, on court le risque de rendre hétéronomes et les Etats unis, et l'organe ainsi constitué.

La solution finissant par dresser les grandes lignes de la Constitution fédérale américaine sera la réponse à ce problème livré par l'expérience aux Américains. C'est à partir des sources historiques dont ils disposent et de raisonnements empiriques qu'ils vont résoudre cette antinomie, et non à partir de théorisations politiques. Comme ils ne veulent ni d'un gouvernement central, ni d'une indépendance trop grande des Etats, ni de leur trop grande dépendance, ils vont instituer un partage des compétences souveraines entre les différents Etats et l'Etat central, en distinguant deux niveaux gouvernementaux au sein de la République. Ils distinguent d'abord *le premier niveau de l'organisation gouvernementale propre à chaque Etat, chargée de la gestion de ses objets particuliers*. Ses compétences s'étendent à tout ce qui ne concerne que cette entité gouvernementale. *Par contre, tout ce qui est susceptible de faire entrer en jeu la compétence de plusieurs Etats doit être pris en charge par le gouvernement central*. Il détient donc les compétences relatives aux secteurs intéressant plusieurs Etats. Pour ne pas introduire de conflits de souveraineté, les Etats abandonnent leurs compétences lorsqu'ils se rencontrent sur un même objet.

Il n'y a donc pas d'hétérolimitation des pouvoirs nationaux et du pouvoir fédéral puisqu'ils ont toute autonomie sur les objets qui leur sont impartis. C'est donc en précisant les compétences des différents niveaux de pouvoir que l'on peut diviser la souveraineté sans engendrer de situation anarchique. Les Américains parviennent ainsi à trouver une solution à la coexistence des treize Etats, en mettant sur pied un type de liaison interne dont ils ne pourront se détacher selon leurs seules volontés. Cette liaison se structure d'abord à partir d'une distinction entre deux domaines distincts d'usage de la souveraineté, le gouvernement interne au continent américain et les relations des Etats d'Amérique entre eux et avec les puissances européennes. Il devient alors envisageable que l'Union prenne en charge le gouvernement inter-étatique et extérieur, alors que les Etats conserveront la maîtrise de leur gouvernement local. La souveraineté au sens d'autonomie de la décision était donc conservée pour chaque Etat, l'ingérence du gouvernement central évitée, et les Etats réussissaient à s'unir intrinsèquement face aux dangers extérieurs.

Mais les fonctions de cette nouvelle unité gouvernementale avait une autre prérogative, puisqu'elle devait aussi pouvoir servir de moyen de défense pour les individus contre les prétentions étatiques jugées abusives. Elle devait donc gagner une autorité

---

<sup>369</sup> S. Rials, *Destin du fédéralisme*, L. G. D. J., 1986, p. 8

supérieure à celle des Etats, pour pouvoir se placer dans la position de juge indépendant. Il fallait dans ce cas que les Etats transfèrent au gouvernement central la capacité de les juger, et dans ce cas on portait inévitablement atteinte à leur attribut principal, leur souveraineté. Comment imaginer que la perte du critère essentiel d'un Etat - son autonomie - puisse ne pas coïncider avec sa négation ?

Toute la puissance de cette révolution institutionnelle, si justement appelée « révolution politique » par H. Arendt, sera de subordonner les pouvoirs des deux strates étatique et centrale à l'autorité de la Constitution. *La Constitution est l'autorité juridique suprême chargée de fixer les différents droits des organes politiques, et de faire respecter leurs prérogatives. Toute initiative non validée par la Constitution sera jugée illégale, et donc nulle.* La normativité introduite par la Constitution permettait d'embrasser la prétention à régir de manière globale et unique le pouvoir politique dans sa formation et ses modes d'exercice, par une loi supérieure à toutes les autres normes. Dans la mesure où les compétences du pouvoir central restent constitutionnelles, même si ses actes peuvent sembler nier l'autonomie des Etats -comme c'est le cas s'il peut les juger sur simple requête individuelle-, il n'est pas possible de prétendre que leur suprématie est entravée, puisque la compétence du pouvoir central est fixée par la Constitution.

Mais c'est la nature du pouvoir central qui va irréductiblement séparer le modèle institutionnel américain de la tradition politique. Pour conjurer la menace d'une implosion de l'union américaine et pour protéger les individus des tendances invasives du pouvoir, il fallait concevoir une instance gouvernementale essentiellement différente de ce que la tradition du gouvernement mixte avait légué. *Il ne s'agissait pas de composer le gouvernement à partir des différentes forces sociales, mais d'en faire un élément d'une nature distincte de celle des gouvernements étatiques américains. C'est ici la nature de ce pouvoir qui doit être pensée différemment.* Comme le développe Madison lorsqu'il s'attache à montrer que les Etats d'Amérique doivent construire une instance gouvernementale commune forte, si l'on pense cet organe commun comme une simple réunion représentative des différents Etats, on risque de retrouver à ce niveau les mêmes antagonismes que dans les relations inter-étatiques, et de recréer les déséquilibres qui ont valu la faillite de ces modèles dans l'antiquité. D'où la thèse des fédéralistes, arguant de la nécessité d'un pôle gouvernemental central qui ne soit pas un duplicata des gouvernements nationaux, mais une réelle structure autonome. La forme confédérale était trop faible pour certifier la paix et la sécurité au sein du territoire américain parce qu'elle serait restée un instrument de nature inter-gouvernementale, c'est-à-dire sans



dépassement des différents Etats assemblés. On aurait donc constitué un corps représentant en miniature les treize Etats, et l'on ne voit pas comment dans ce cas ils auraient réussi à dépasser leurs antagonismes mieux que dans leurs proportions naturelles ; on retrouverait dans tous les cas les raisonnements et conflits inter-étatiques, simplement reproduits à une autre échelle. Il fallait donc que cette instance gouvernementale soit supra-nationale et non représentative des Etats déjà constitués.

C'est à partir de cette constatation que l'on peut préciser la nature de ce corps, qui retrouve l'une des fonctions essentielles que Burke donnait au Parlement anglais, lorsqu'il en défendait la nature nécessairement non représentative. Le Parlement n'avait en effet pas pour lui la fonction de représenter *réellement* la population anglaise, *mais de la représenter virtuellement*. Par la pensée de la représentation virtuelle, il s'agissait pour lui de réussir à penser le pouvoir sans l'instrumentaliser, d'en générer les compétences sans y introduire d'inflexions particulières. Et si le gouvernement central ne doit pas entrer sous la coupe des logiques nationales, c'est parce qu'il ne doit pas avoir comme nature la représentation des Etats ; comme sa fonction est de veiller à l'harmonie de l'ensemble des relations nationales, il retrouve la finalité que Burke attribuait au gouvernement parlementaire, à savoir non pas de représenter les différents intérêts en présence sur un même territoire, mais le développement de la cohérence à long terme de la vie nationale, sous l'angle des individus américains. La puissance du Parlement virtuel anglais venait en effet, selon Burke, de ce qu'il était capable de se dégager des querelles et intérêts particuliers, pour développer et tracer une vue d'ensemble sur les directives à prendre pour l'ensemble de la nation. *En se dégageant des conflits en présence, il était capable d'assurer la protection des individus laissés en marge de ces mouvements de pression, puisqu'il abordait la logique sociale indépendamment des courants constitués*. La conciliation des différents intérêts devait se faire dans une logique globale, et non dans un marchandage ponctuel des antagonismes. Le gouvernement central américain devant prendre en charge l'harmonie entre les différents Etats, et veiller au respect des droits individuels, répond à la même logique : dépasser les intérêts particuliers pour aborder la vie entre les Etats sous l'angle d'un ensemble, d'une communauté d'Etats indépendants. *C'est donc essentiellement l'approche et la finalité politique qui distinguent ces deux strates gouvernementales, nationale et centrale*. Alors que la première conserve une fonction de conciliation entre les différentes options développées par la dynamique sociale et veille à préserver la diversité des entreprises humaines, la deuxième adopte une attitude finalisée par une vue d'ensemble à plus long terme et dénuée d'orientation particulière. Elle doit préserver l'unité gouvernementale sur l'ensemble du continent américain, et en dégager la pertinence de

fond.

Mais comment instituer un corps ayant cette nature, alors que les Etats lui préexistent ? Comment s'assurer que des alliances d'intérêts ne vont pas fausser cette ligne théorique, et mettre sur pied un gouvernement au service d'une des parties dominantes du continent ? Pour répondre à cette objection, il fallait trouver le moyen de dépasser institutionnellement la forme classique de constitution de la confédération, pour réellement instituer un pouvoir supra-national. *Et ce sera essentiellement par les modes d'éligibilité des différents membres gouvernementaux que cette condition pourra être satisfaite.* En effet, ce qu'il faut contourner est la reproduction, au sein du gouvernement, des groupes d'intérêts présents dans le corps social. Il fallait donc trouver le moyen de faire parvenir au gouvernement des élus qui ne pourraient pas se réunir autour d'un projet commun particulier, au détriment de l'ensemble de la société américaine. Et cependant, pour que ce pouvoir soit légitime, il devait émaner, directement ou indirectement, du peuple américain. Il n'était donc possible d'élire ce gouvernement ni de façon directe, ni de façon complètement indirecte. *C'est donc à un mixte de ces deux modes d'éligibilité qu'il fallait procéder.*

Cette mixité sera rendue possible par une distinction des modes d'élection à l'intérieur des instances gouvernementales. Comme le souligne Hamilton, « La chambre des Représentants devant être immédiatement élue par le peuple ; le Sénat par les Législatures des Etats ; le Président par des électeurs choisis à cet effet par le peuple, il sera peu vraisemblable qu'un intérêt commun unisse ces différentes branches de gouvernement pour favoriser un certaine classe d'électeurs »<sup>370</sup>. Si l'on procède à la mixité de l'élection directe et indirecte, le pouvoir législatif peut intégrer un principe de légitimité directe, puisque le Parlement est élu par les citoyens nationaux, mais sa force 'communautariste' ou sa tendance à faire prédominer des intérêts partiels se trouve contrebalancée par l'adjonction d'un Sénat élu indirectement, et donc par une force dont la nature devrait être détachée des passions fractionnelles internes à la population américaine. Le pouvoir exécutif, qui est aussi très important puisqu'il formera le bras de la force de l'Union, doit aussi être le plus indépendant possible des conflits d'intérêts de chaque groupe composant une collectivité, puisqu'il ne doit pas pouvoir être mis au service d'un intérêt au détriment d'un autre. Il était donc nécessaire qu'il soit élu sur le mode indirect dont la procédure par des présentations de chaque Etat est la plus sûre.

La force législative ainsi constituée devait avoir la capacité de mieux juger et décider pour le tout, impartialement, de façon plus détachée des passions populaires. La force de

---

<sup>370</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. LX, p. 500

l'assemblée 'nationale' (fédérale) est donc qu'elle conjugue l'élection directe et indirecte, ce qui préserve à la fois sa légitimité et sa qualité, puisqu'elle peut avoir en vue les problèmes particuliers nationaux pour les intégrer et les penser dans les intérêts de l'union. En faisant élire les sénateurs par un corps déjà sélectionné, il s'agissait de détacher une partie du corps législatif de l'union des avis partiels de chaque citoyen national. L'élection directe a en effet le désavantage de représenter un point de vue partiel, propre à une situation précise, particulière ; en distinguant un corps d'électeurs chargé d'élire les sénateurs, on introduit déjà une distance entre ce regard singulier et un point de vue plus dépersonnalisé ; et en constituant cette législature par des individus déjà distingués pour leurs qualités personnelles, on pouvait espérer avoir d'autant élargi l'angle de vision de ces élus. *Ce corps législatif, dont la force du sénat équivalait la force des représentants, pouvait donc prétendre à la supra-nationalité*<sup>371</sup>.

On voit donc que la forme prise par l'institution de la République américaine révolutionne fondamentalement le postulat de l'indivisibilité de la souveraineté. Si l'on se sert de la distinction opérée par Bodin entre la forme de la République et la forme du gouvernement pour séparer conceptuellement la forme institutionnelle de la République de la façon dont le pouvoir va œuvrer, on comprend que les Américains sont allés beaucoup plus loin qu'un simple changement politique gouvernemental. *Le pivot de la République souveraine n'a plus besoin d'être absolument indivisible puisqu'il n'est plus auto-normé, mais fondé sur la Constitution. Les Américains opèrent une seconde métamorphose du concept de souveraineté, puisqu'après y avoir intégré la requête démocratique d'en faire un instrument du peuple, par et pour le peuple, il le divise pour mieux l'adapter à leurs attentes politiques.* Non seulement la finalité politique s'inverse - puisque ce n'est plus l'harmonie ordonnée du tout qui est visée, mais le bien-être et la sécurité des individus -, mais l'opérateur du pouvoir contredit ce qui ressort alors comme un postulat de la souveraineté : son indivisibilité. Le déplacement de la puissance normative de la souveraineté à l'acte constituant la souveraineté - la Constitution - permet d'en modeler les caractéristiques, jusqu'à en nier l'une des caractéristiques centrales.

Les Américains ne se contentent pas d'une simple distinction au niveau du mode de gouvernement, donc d'application des normes souveraines, ce que l'on aurait pu traduire par un souci de décentralisation. Ce qu'ils introduisent avec la division entre deux instances de souveraineté est une division de la forme même de la République. La radicalité de leur

---

<sup>371</sup> Entendons 'pouvant prétendre être en dehors des logiques inter-gouvernementales'.

invention remonte jusqu'à l'essence même du pouvoir politique, dont elle change la structure, et, partant, la nature. Il est remarquable que le fait de la souveraineté, dans son mode opératoire, reste le même : un commandement souverain conserve l'obligation d'être obéi sans condition. Mais la transformation de l'opérateur souverain bouleverse la qualité de l'obéissance absolue. Cette double source de souveraineté permet une souplesse accrue de l'acte de commandement, puisque les citoyens peuvent en appeler au pouvoir fédéral s'ils veulent contester une décision souveraine nationale, et qu'inversement, les gouvernements nationaux peuvent contester une décision fédérale. *L'absoluité essentielle au commandement souverain - son inconditionnalité -, peut donc perdre de sa rigidité, sans cependant perdre son être puisqu'il oblige absolument - mais chacune de ses contestations doit se justifier devant le droit.* L'anarchie supposée en cas d'abandon de ce trait est contrebalancée par un ordre hiérarchique nouveau : la puissance normative de la Constitution.

#### 1B/ Le pouvoir central peut-il avoir une légitimité ?

Un autre problème émerge cependant, suite à cette invention institutionnelle : si les différents gouvernements étatiques prennent en charge les citoyens qui en dépendent, que va représenter le gouvernement central ? Qui va-t-il gouverner ? Les individus sont déjà dépendants de la souveraineté de l'Etat dont ils sont les citoyens. On ne saurait leur ajouter une seconde dépendance gouvernementale, puisqu'ils sont déjà soumis à la législation de leur Etat de résidence. Les relations inter-étatiques se développent sur le plan des relations d'Etat à Etat ; leurs accords se passent donc sur le plan de leurs relations extérieures, des liens qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Or ce n'est pas de cela dont il s'agit ici, puisque si les Etats doivent se lier, ce n'est pas en leur qualité d'Etat, mais en vue d'un commun qui les dépasse. Mais si le pouvoir central a comme objet les pans des relations extérieures et inter-étatiques, en vue de faire primer le bien commun, et non l'intérêt d'un des Etats, il ne gouverne pas les individus, qu'il n'a pas directement à considérer. Si le pouvoir des Etats est l'expression des citoyens qui les constituent, quelle sera alors la légitimité de cette instance gouvernementale ? Elle ne représente rien, et n'a donc pas de légitimité démocratique. Elle l'a d'autant moins que le peuple n'élit pas directement le chef du pouvoir exécutif, ni une partie du pouvoir législatif (le Sénat).

A cela s'ajoute le modèle auquel elle semble se rattacher : l'Empire. L'Europe continentale connaît en effet déjà la forme de l'instance supra-communautaire, supra-nationale, qui caractérise la forme de l'empire. La tentation d'un pouvoir rassemblant sous un

pouvoir unique toutes les communautés humaines, toute *l'orbis terrarum*, n'est pas encore morte en Europe puisque le Saint Empire romain germanique ne sera aboli officiellement qu'en 1806. Si la fonction du pouvoir central est d'unir la communauté américaine au-delà de ses clivages nationaux, ne risque-t-il pas de tendre vers les techniques dont use l'Empereur pour y parvenir, engendrant dans ce cas l'inverse du gouvernement libéral visé par les Américains ? L'idée d'empire contient en effet deux versants. Le premier dirige le second, puisqu'il renvoie à une unité humaine fondamentale, à une universalité de la nature humaine, à un rassemblement de tous les Hommes dans ce qui pourrait être compris comme leur archétype. L'Empereur incarne l'unité fondamentale du genre humain. Le deuxième versant a trait à l'autorité suprême reconnue à l'Empereur pour réaliser cette unité ; sa réalité essentielle sera, en conséquence, l'extension de ses prérogatives. *En instituant un pouvoir central fort, dont la fonction essentielle est de gouverner l'Union, on tend à justifier ce pouvoir sur la base du premier versant de l'empire, soit sur la volonté de dépasser les contingences anthropologiques pour les réunir dans ce qui les transcende toutes, à savoir leur humanité.* On ouvre ainsi la voie au développement du versant négatif de ce type de pouvoir, à savoir sa nature expansionniste, invasive. Chercher à instaurer un gouvernement qui ne corresponde pas à une parcelle identifiable d'exercice du pouvoir - les Etats gèrent les situations relatives à leur territoire, mais que gère le pouvoir supra-national ? Sur qui s'exerce-t-il ? - semble donc renvoyer à la logique de l'empire, et, partant, rendre ses dangers et ses dérives prévisibles.

Cet argument possédait une puissance imaginaire très forte. Il était inévitable de le parer pour continuer l'institution du gouvernement fédéral. *Et c'est en précisant la nature des actes souverains que les fédéralistes vont répondre à ces deux objections.* C'est en jouant sur le tableau de l'avantage à gagner à ce type d'organisation institutionnelle qu'ils vont développer leurs arguments, avant de chercher à faire comprendre qu'une telle structure est peut-être contre-intuitive, tout simplement parce que l'on n'était pas habitué aux types de distinction qu'elle obligeait à faire. C'est d'abord en soulignant que le continent américain ne permet pas aux volontés impérialistes de gagner un sens, que l'objection de l'institution d'une structure impériale est à moitié tranchée : la forme de l'impérialisme se caractérise par la mise au service de sa volonté expansionniste des forces militaires, et le continent américain ne peut se dépasser lui-même ; on ne voit donc pas ce que sa puissance pourrait envahir ou convoiter. Le gouvernement fédéral n'a, de plus, pas de force armée à son service, ce qui causera d'ailleurs sa grande fragilité. On ne voit donc pas comment il pourrait manifester la caractéristique essentielle de l'empire, de chercher à s'étendre par la force armée. D'autre part, le pouvoir central est constitutionnel, c'est-à-dire qu'il se sépare en un pouvoir exécutif,

législatif et judiciaire, fondés sur la Constitution. Il n'y a donc pas, dans sa nature, l'unicité dangereuse d'un pôle unique détenteur de toute la puissance souveraine, mais une répartition constitutionnelle des pouvoirs, excluant la possibilité d'une monopolisation exclusive des compétences souveraines. Quant à la formule reprise ici de Spinoza d'un « empire dans un empire » que créerait cette situation d'une souveraineté centralisée coexistante aux souverainetés nationales, elle n'est pas pertinente aux yeux des fédéralistes *puisqu'ils n'entendent pas créer une hydre à deux têtes, soit un corps gouverné par deux principes concurrents, mais deux instances gouvernementales complémentaires qui ne prendront pas en charge les mêmes objets*. L'individu ne sera ainsi pas tiraillé entre deux puissances concurrentes, mais à l'inverse protégé par la complémentarité de ces deux pôles gouvernementaux.

Les fédéralistes vont en effet réussir à montrer que ce mode de gouvernement, suivant deux optiques et donc deux logiques différentes, est plus apte à préserver l'individu que son contraire. Loin de distordre la fonction gouvernementale dont est chargé le pouvoir politique, la distinction, au sein de la forme de la République, de deux centres de pouvoir aurait en effet l'avantage de pouvoir mieux s'adapter aux exigences modernes de préservation de la liberté humaine et de l'intégrité individuelle. C'est d'abord en distinguant les différentes sources gouvernementales que la lettre VI du *Fédéraliste* (Hamilton ou Madison) essaie de montrer que l'on ne peut se préserver de la dérive monarchique, et, partant, despotique, du pouvoir, qu'en « aménageant la structure extérieure du gouvernement de telle sorte que ses diverses parties constituantes puissent, par leur rapport réciproque, servir à maintenir chacune des autres dans sa place légitime »<sup>372</sup>. *Cette lettre reprend l'instrument majeur de l'institution républicaine, puisqu'elle souligne que l'on ne peut se protéger contre la logique inhérente au pouvoir qu'en le faisant jouer contre lui-même, à l'intérieur de sa dynamique*. Les deux formes de pouvoir étatique et centralisé auront donc pour vertu de préserver les expansions de l'une ou de l'autre : « La garantie sérieuse contre une concentration progressive des différents pouvoirs dans le même département, c'est de donner à ceux qui administrent chaque département les moyens constitutionnels nécessaires et un intérêt personnel pour résister aux empiètements des autres ».

Mais pour se préserver à un degré supplémentaire d'une dérive toujours possible du pouvoir, il faut, en outre, inscrire ses limites en lui-même, puisqu'on ne peut s'appuyer sur la seule conscience ou bonne volonté de celui qui en use. « Le remède à cet inconvénient est de diviser la législature en plusieurs branches ; et de les rendre, par la différence du mode

---

<sup>372</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. LI, p. 419.

d'élection et de leurs principes d'action, aussi étrangères l'une à l'autre que le permettent des fonctions communes et leur dépendance commune envers la nation »<sup>373</sup>. *L'avantage du partage de la souveraineté proposé par les fédéralistes est qu'il protège les individus de la dérive monocratique par deux moyens* : le premier est la séparation des pouvoirs, qui est un frein interne au mouvement autocratique du pouvoir. Mais à elle seule, elle n'assure pas réellement d'une hypertrophie toujours possible d'un des trois pouvoirs sur les deux autres, même si elle la rend plus difficile. Par contre, si l'on divise la structure même de la souveraineté, elle perd d'autant sa propension à l'excroissance. Le deuxième moyen pour se protéger d'une hypertrophie de la puissance politique est donc de la diviser. En distinguant la « *république unitaire* » de la « *république composée d'Amérique* », les Américains auraient donc trouvé le moyen, inconnu en Europe, de borner les compétences souveraines :

« Dans la république composée d'Amérique, le pouvoir délégué par le peuple est tout d'abord partagé entre les deux gouvernements distincts; et ensuite la portion assignée à chacun d'eux est subdivisée entre des départements distincts et séparés. **De là résulte une double sécurité pour les droits du peuple.** Les différents gouvernements se contrôleront les uns les autres, en même temps que chacun se contrôlera lui-même ».<sup>374</sup>

Autrement dit, le pouvoir ne sera pas uniquement séparé en fonction des compétences gouvernementales, mais aussi, dès son origine, vers les deux branches du national et du fédéral. L'argument décisif en faveur de l'instauration d'un gouvernement central sera donc donné en vue de la sécurité supplémentaire qu'elle assure aux citoyens de les préserver d'une dérive vers la souveraineté monocratique, puisqu'une telle institution gouvernementale divise une fois supplémentaire les pouvoirs souverains.

La deuxième ligne argumentative des fédéralistes sera de distinguer les différents actes gouvernementaux. On ne peut prendre la mesure de leur diversité tant que l'on reste dans une compréhension globale, centrale, du pouvoir, dans le cadre imprécis des décisions indivisibles et absolues ; mais dès que l'on essaie de préciser les fonctions gouvernementales, on s'aperçoit

---

<sup>373</sup> Il est remarquable que Jefferson propose le même outil dans ses *Notes sur la Virginie*, en signalant que transférer toute la souveraineté au corps législatif revient à concentrer le pouvoir dans les mains en un seul point, et que « *173 despots would surely be as oppressive as one* ». Ce pour quoi il était absolument nécessaire de fonder une République « qui ne soit pas simplement fondée sur des principes libres, mais dans laquelle les pouvoirs du gouvernement seraient si divisés et balancés par les différents corps de la Magistrature, qu'aucun ne puisse transcender ses limites légales, sans être effectivement repris et restreint par les autres. », Jefferson, *Political Writings*, Cambridge University Press, 2007, p. 326. Les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire devaient donc être conçus séparément, et disposés de sorte à pouvoir « s'inter-contrôler ».

<sup>374</sup> Ibid., p. 432

qu'elles ne sollicitent pas les mêmes compétences et ne requièrent pas les mêmes conditions. La substantialisation de la souveraineté laisse en effet penser qu'il y aurait une certaine homogénéité dans les actes gouvernementaux, que ceux-ci ne se distingueraient pas essentiellement les uns des autres, et que le droit de légiférer, de battre monnaie ou de déclarer la guerre ne seraient pas fondamentalement différents. C'est, à l'inverse, en signalant que battre monnaie, lever des impôts ou conclure une paix sont des actions d'une importance cruciale justifiant le recours à la puissance souveraine, *mais faisant appel à des jugements d'appréciation et à des compétences très différentes, que l'on va pouvoir commencer à prendre la mesure de ce qui est nécessaire à la promulgation d'actes souverains*. La conclusion d'une paix avec un ennemi extérieur, par exemple, intéresse tout le territoire américain, et doit donc être décidée par l'ensemble de la nation. Il est de même nécessaire que l'ensemble du territoire commerce sur la base d'un même étalon pour que des échanges commerciaux équitables soient possibles. L'instauration d'une même unité monétaire et sa préservation sont donc des propriétés qui intéressent encore tout le territoire. En revanche, la levée des impôts ne peut obéir à une logique globale, puisqu'il serait injuste de pressurer dans des proportions semblables des populations dont les revenus sont inégaux. S'il convient donc à chaque Etat de participer, dans une mesure donnée, à la levée d'impôts, leurs modes de perception doivent leur rester propres. Il appartient aux Etats de savoir, en fonction du type de revenus dont ils peuvent disposer, qui, quoi et comment taxer. *On voit, par ces distinctions, ce qui se profile : tout le territoire américain n'est pas homogène, et l'on ne peut y appliquer en tout un poids, une mesure*. L'intelligence des fédéralistes sera d'en tirer les conséquences sur le plan gouvernemental : si l'on ne peut gouverner de façon uniforme des situations aussi différentes, *il faut que le mode gouvernemental s'y adapte en se dupliquant suivant deux directives : celle des objets qui concernent l'ensemble du territoire ou qui doivent le regarder pour préserver la paix et l'équité en son sein, et celle des objets dont un gouvernement central ne pourrait que falsifier la justesse, et qui donc doit rester du seul soin des Etats*.

La légitimité du gouvernement central devient alors plus claire, puisque si les Etats représentent et gouvernent les individus sur le plan des activités dont le mode étatique de gouvernement sera le plus juste, ces mêmes individus seront représentés au niveau central pour les secteurs de la vie commune qui intéressent tout le territoire américain. Le gouvernement central se charge donc de commander souverainement dans certains secteurs de la vie collective américaine, tandis que les gouvernements locaux, fédérés, conservent le primat de l'acte souverain dans les proportions d'activité ne relevant que de leur compétence. *Les individus se trouvent donc représentés à deux niveaux, ou suivant deux logiques*



*d'appartenance : leur existence particulière et plus ou moins contingente, relative, au sein d'un Etat, et leur existence individuelle, inscrite dans le mouvement général d'une nation, transcendant toutes leurs particularités, et dont le gouvernement central est le représentant.*

Cette construction institutionnelle modifie essentiellement la relation que les individus peuvent entretenir avec le pouvoir. C'est avant tout dans la volonté de dépasser la structure unitaire du pouvoir politique que le projet institutionnel fédéraliste entend faire valoir sa supériorité. Il pointe l'avantage pour les individus de pouvoir en appeler à cette structure supranationale en cas de désaccord avec une volonté législative étatique ; mais en plus, en dépassant la simple dimension étatique, le pouvoir cesse de devoir se rapporter à un centre unique. La centralisation gouvernementale, avec l'unicité du principe de souveraineté que nous trouvons dans la tradition continentale, ne peut s'opérer puisque les Etats ne sont pas maîtres absolus du pouvoir qui s'exerce sur leur territoire. En Amérique, l'exercice du pouvoir souverain avait commencé à se forger dans une logique de limitation et de contrôle de son usage. Il se trouve maintenant dépossédé d'un de ses attributs majeurs, puisque son gouvernement ne sera pas l'unique source de commandement, l'unique référant de ce qu'il convient de faire pour la population américaine. Il devra accepter de partager ses prérogatives avec une autre instance de décision. La spécificité de cette cohabitation est qu'elle ne joue pas en aval de la décision, par un processus de négociation par exemple, où les deux strates devraient concilier leurs points de vue pour forger une décision. Il existe à l'inverse des secteurs dans lesquels le pouvoir étatique (local) n'aura pas son mot à dire, et vice versa pour le pouvoir central. Ni conciliation ni interférence, il s'agit bien plutôt de deux origines différentes du commandement. Comment dans ce cas ne pas redouter que les prérogatives de l'un empiète sur celles de l'autre ? Comment gouverner si le gouvernement ne doit pas intégrer toutes les dimensions d'un problème, mais seulement celle pour laquelle il est compétent ? Comment peuvent être prises des décisions politiques si l'on ne tient pas ensemble les différents aspects d'une question, avec toute la marge de manoeuvre que donne une liberté totale de choix ? Si par exemple un Etat doit baisser son taux d'imposition pour relancer sa croissance, ses produits deviennent moins chers que ceux d'un autres Etats, et le gouvernement fédéral ne pourra accepter cette mesure. Les Etats n'ont donc plus les moyens de relancer comme ils pouvaient le faire leur politique économique, par exemple. Comment, dans ce cas, sérier les compétences de ces deux strates de pouvoir, sans invalider l'autonomie dont ils ont besoin pour remplir leur fonction ?

Cette question épineuse renvoie à la difficile précision des objets des gouvernements

central et étatique. A ce stade d'évolution de la pensée constitutionnelle, *il convient de distinguer, à la suite de Tocqueville, trois sphères de compétence politique : celle qui appartient évidemment aux Etats, celle qui est exclusive du gouvernement central, et les cas mixtes qui ne sont caractéristiques ni de la première, ni de la seconde.* Ce sont ces objets qui introduisent les principales tensions au sein de l'Union, puisque l'on ne peut simplement décider, sur des bases analytiques, à qui ils reviennent. Ils vont donc devenir les sujets de revendications, et seront les principales sources de conflits entre les deux strates de pouvoir. C'est cependant à ce prix que la liberté et la sécurité des Américains peuvent être certifiées. On voit donc que la forme politique induite par l'institution de la République fédérale est très paradoxale, puisque les bornes des compétences de ces deux pouvoirs ne sauraient être indubitablement fixées. *Ce modèle institutionnel se caractérise donc par une instabilité essentielle, structurelle, par un équilibre toujours remis en cause, par une dynamique fondatrice dont l'invulnérabilité ne saurait jamais être acquise.* C'est ce trait caractéristique du mode gouvernemental américain qui permettra à Tocqueville de voir dans les causes possibles d'éclatement de l'Union, la faiblesse du pouvoir fédéral, trop en déséquilibre de puissance par rapport aux Etats. Le renforcement de ce pouvoir lui semblait essentiel pour éviter l'implosion de ce délicat équilibre. Il était en effet régulièrement disqualifié lorsqu'il essayait de prendre en charge des objets dont les Etats lui revendiquaient le privilège, et n'ayant pas de force militaire à son service, il ne pouvait obliger les Etats à respecter le champ de ses compétences. Il ne s'agit cependant que d'un obstacle conjoncturel au gouvernement fédéral, puisque l'histoire institutionnelle des Etats-Unis montrera qu'il n'était pas insoluble ; *mais cette tension entre les deux instances reste essentiellement et nécessairement présente, dans la mesure où la forme politique fédérale ne se caractérise pas par la stabilité de son statut, mais par l'équilibre entre deux sphères de compétence.*

## **2 - Compétences politiques et gestion administrative : les autonomisations nécessaires :**

La voie institutionnelle ouverte par les Américains ne se contente pas de contredire la logique inhérente à la souveraineté sans en avoir les effets prédits par les théoriciens de la souveraineté absolue. Elle a été possible parce que produite par une forme de société où le commandement inconditionné n'aurait pas pu se légitimer. Comme le souligne Tocqueville, les Américains ont été libres avant de construire entre eux des liens politiques plus déterminés. Leur *éthos* essentiel consistait en une culture de l'autonomie. Ils avaient vécu en prenant eux-mêmes en charge leur vie commune immédiate, et avaient déjà dessiné la trame des relations sociales nécessaire au développement autonome de l'existence pratique quotidienne. Ce fait devait avoir des conséquences majeures sur la nouvelle interaction entre une société dynamique et entreprenante et le pouvoir politique.

En commençant par diviser la compétence souveraine, on peut déjà constater que cette contradiction du postulat d'une souveraineté indivisible ne produit pas l'état d'anarchie généralisée que prédisait Bodin. En modifiant la caractéristique essentielle de ce concept pour le rendre plus adéquat à sa fonction gouvernementale, on conserve cependant le maintien d'une forme politique, caractérisée par sa complémentarité et non par son dualisme. L'état anarchique que redoutait Bodin en cas de division de la souveraineté devait être la conséquence d'une absence de reconnaissance du pouvoir souverain, entraînant consécutivement la disparition de toute soumission à l'autorité politique. On voit que ça n'a pas été le cas dans la république fédérale, qui ne se contente pas de diviser les sources de l'autorité souveraine, mais qui distingue, *constitutionnellement*, les objets auxquels vont s'attacher ces pouvoirs. Le pouvoir n'est plus, à lui-même, son propre fondement -ce qui le fragilise puisqu'il ne peut s'appuyer que sur sa seule vertu pour se légitimer-, il est fondé et justifié par le pouvoir constituant de la Constitution. D'autre part, en distinguant les tâches du pouvoir politique, il est possible de préserver la légitimité du pouvoir particulier qui s'y rattache. *C'est donc en conséquence de la métamorphose de la pensée politique, d'une compréhension exclusivement tournée vers le bien commun incarné par le corps politique subsumant la collectivité humaine, vers une réflexion sur l'utilité et les fonctions du pouvoir politique, que cette nouveauté de la République fédérale a pu émerger. La forme républicaine fédérale traduit donc, au-delà de l'invention institutionnelle qu'elle instaure, une révolution conceptuelle de la pensée politique.* Elle n'aurait pas pu émerger si l'on n'avait pas cherché à préciser les fonctions gouvernementales, rendant alors possible la distinction de champs

d'activité différents du pouvoir, et donc la possibilité de les confier à des instances gouvernementales différentes.

En procédant à ces distinctions, on court-circuite l'origine première d'un état d'anarchie, puisqu'il n'y a pas lieu de contester le fait de la souveraineté ; elle s'exerce absolument, mais sur les secteurs qui lui sont impartis. Les conflits en cas de mixité de l'objet ne pouvaient aller jusqu'à une situation d'éclatement de l'autorité, puisqu'au sein des Etats, la souveraineté était déjà bien installée et légitimée. Il n'y avait donc pas le risque que l'on pouvait redouter en France au sortir de la révolution, où aucune autorité républicaine ne s'était encore légitimement constituée, où l'autonomie individuelle n'avait pas encore de réalité, et où l'on pouvait en conséquence redouter un démembrement total du corps politique avec contestation radicale de toute obéissance à un quelconque pouvoir s'il n'était pas renvoyé à un référant unique.

Mais l'innovation américaine ne s'arrête pas à la division de la forme de la République en deux niveaux de souveraineté ; elle ne se contente pas de remettre en cause l'unicité politique qui était jusqu'à présent la seule forme politique reçue, pensée dans le but de mettre sous forme légale la société civile. Elle se conjugue à une autre des caractéristiques américaines dont la portée générale, sur toute la vie politique et sur la nature de la vie sociale des Américains, est cruciale. *A la division gouvernementale de la souveraineté qu'ils institutionnalisent, se trouvent conjointes une décentralisation exécutive des actes souverains étatiques et une autonomie administrative des communes très large.* Autrement dit, les processus d'application des décisions souveraines se trouvent aussi distingués du pôle de la souveraineté, du lieu où déjà la souveraineté ne pouvait plus intégralement se matérialiser. Cette désincarnation du pouvoir, comme distillé à présent dans un tissu où l'on ne peut jamais totalement le saisir, modifie intégralement les rapports générés par la tradition centralisatrice. Essayons à présent de distinguer les différentes voies ouvertes pour la pensée politique par ce type d'institutionnalisation du pouvoir politique.

## 2A/ L'émergence de la distinction entre gouvernement fédéral et décentralisation administrative :

On se souvient que Bodin distinguait déjà la structure du commandement de son application, qui relevait de son administration, et qu'il admettait plus de souplesses dans le cadre de l'application du commandement souverain que dans sa formulation : les hommes chargés d'appliquer le commandement pouvaient être des nobles ou des gens du peuple, et il

pouvait leur être laissé une marge d'initiatives dans l'appréciation des meilleures conditions d'application du commandement, sous réserve que le Souverain ait toujours le dernier mot. Cependant, la caractéristique essentielle de cette relation entre commandement et application est que l'on retrouve un axe vertical descendant de l'un vers l'autre, une séparation d'essence entre l'acte souverain et son exécution, ce qui inscrit la puissance exécutive dans un rapport de dépendance et donc de soumission et d'observance absolues des directives centrales<sup>375</sup>. Nulle autonomie n'est envisageable, pour l'essentiel, dans cette procédure exécutive toujours pensée dans la relation du Tout substantivé à ses parties -par là d'essence accidentelle. Le principe souverain conservait dans tous les cas le pouvoir de contester une application lui semblant peu conforme à sa volonté ; il était le droit politique, et seul compétent pour savoir comment user de sa puissance.

C'est dans l'abandon de ce type de relation hétérogène et descendante du pouvoir vers son mode d'application que les Américains vont instituer leur vie politique et sociale. Ce n'est plus la simple forme de la Loi qui fixera la légitimité des pouvoirs accordés ou exercés, mais la forme constitutionnelle de la République. La Constitution n'est pas un acte du gouvernement, mais ce qui l'institue. « La répartition constitutionnelle des compétences est la raison d'être des Etats fédéraux »<sup>376</sup>. Dans un *Etat unitaire* dont la forme constitutionnelle ne reconnaît d'un centre autonome de pouvoirs, le mode gouvernemental peut être centralisé ou décentralisé ; mais la décentralisation n'est pas une autonomie reconnue à d'autres organes gouvernementaux, parce que les pouvoirs décentralisés restent accordés légalement par l'Etat central. *Les droits des pouvoirs décentralisés sont concédés par le pouvoir central ; ces pouvoirs ne sont donc pas reconnus comme des autonomies juridiques détentrices de capacités puisqu'elles ont besoin de la reconnaissance centrale pour agir.* Le pouvoir central reste donc seul maître et souverain des pouvoirs délégués. Ce rapport de dépendance est bien souligné par le fait que « dans l'Etat unitaire décentralisé, la loi ordinaire suffit pour fixer et modifier le régime juridique des collectivités internes ». *A l'inverse, les entités fédérées d'une fédération sont reconnues comme autonomes juridiquement, et leurs capacités juridiques sont définies par la Constitution. La délivrance des capacités et statuts juridiques n'est donc pas entre les main du pouvoir constitué ;* « dans l'Etat fédéral, ce rôle incombe non à une loi ordinaire, mais à une constitution rigide, c'est-à-dire non pas intangible mais plus difficile à modifier que la loi ordinaire »<sup>377</sup>. Les Etat membres disposent du droit à l'auto-organisation,

---

<sup>375</sup> On notera la différence, soulignée par O. Beaud, entre les actes entièrement dépendants et ceux qui confèrent au magistrat une part d'initiative.

<sup>376</sup> Ch. Durand, *L'Etat fédéral en droit positif*, p. 190, in *Le Fédéraliste*, G. Durand (al), Paris, PUF, 1956

<sup>377</sup> Ch. Durand, *Ibid.*, p. 181

utilisant les droits et pouvoirs nécessaires pour la satisfaire, en accord avec les compétences que lui reconnaît la Constitution.

Cette avancée institutionnelle américaine n'est pas séparable du contexte historique qui la fait émerger. La reconnaissance juridique du statut des corps constitués, le souci de la diversité sociale et anthropologique primant sur la visée d'ordonnement de l'espace américain, la validation des capacités juridiques des Etats, la décentralisation communale très avancée... sont autant de signes d'un respect juridique des autonomies locales et collectives dessinées avant la constitution d'un gouvernement des Etats-Unis. *En Amérique, l'indépendance des Etats et, plus fondamentalement, des individus, est antérieure chronologiquement et ontologiquement à l'instauration d'un pouvoir rassembleur* ; la constitution du pouvoir fédéral est donc postérieur à l'état de liberté sociale. Ce fait est quasiment exclusif de la situation américaine, mais il a des conséquences majeures, parce que la société américaine a existé avant l'utilisation des ressources politiques. Elle s'est développée avant l'épreuve de la nécessité d'une union plus forte entre les Etats. Si le pouvoir est antérieur à l'institution des linéaments sociaux, il exerce sur la société humaine une action d'information rendant quasi impossible sa conception en dehors de ses opérations. La forme sociale devient inséparable des effets générés par le pouvoir. A l'inverse, si l'on peut la saisir quasiment pour elle-même, et qu'elle peut gagner un sens sans être rapportée à l'œuvre du pouvoir, elle acquiert la conscience de ses capacités, elle sait ce dont elle est capable. Elle sera donc d'autant plus attentive à la place que revendiquera le pouvoir et à celle qu'il aura effectivement à prendre.

Si le pouvoir se contente de laisser une place à la puissance sociale en desserrant ses maillons, mais qu'il est toujours la référence à l'octroi des capacités juridiques, la société sera toujours considérée comme un moindre-être, puisque son existence dépendra encore de la reconnaissance étatique. Comment peut-elle être si elle doit toujours se mesurer à l'aune du pouvoir ? Comment prendre conscience de ses potentialités si l'on doit toujours être mesuré à un principe extérieur ? *Si les capacités juridiques sont des concessions étatiques, on continue à faire de l'Etat le détenteur omniscient du droit. Et c'est autant que l'on retranche au développement des formes de la vie sociale.* « Car en droit ce sont les nécessités sociales qui font surgir les institutions ; celles-ci se créent et se développent en vue des résultats pratiques qu'on attend d'elles, sans que l'on songe, à ce point initial, à demander compte à la théorie de leur légitimation et de leur justification »<sup>378</sup>. Mais si le pouvoir central s'octroie la compétence

---

<sup>378</sup> R. Saleilles, *De la Personnalité juridique*, La Mémoire du Droit, 2003, p. 45

de concéder un statut juridique aux regroupements humains organisés, la dynamique première stimulée par les nécessités communes est coupée à la racine. La médiation obligée du pouvoir d'Etat inhibe les mouvements associatifs spontanés.

Le paradoxe de l'interférence entre le pouvoir et la société est qu'il ne doit pas en devenir le principe, sans que son action ne soit confondue avec les capacités sociales. C'est l'alliance d'un mixte dont aucune des branches de l'alternative ne doit être niée. Penser la société à partir du pouvoir revient à en occulter la spécificité. Si l'on fait un usage hypertrophié de la compétence politique, on diminue d'autant la densité sociale, jusqu'à la faire disparaître. Ne pas savoir la penser sans se référer au pouvoir revient à en nier l'existence. L'orchestration gouvernementale prend alors le pas sur l'autonomie individuelle. D'un autre côté, si les groupements anthropologiques peuvent avoir acquis une certaine compétence administrative, ils ne doivent pas nier l'opération nécessaire du pouvoir politique. Une autonomie locale ne confère pas de statut politique à une collectivité. Les communes, villes ou districts américains, ayant déjà établi par eux-mêmes une forme d'autonomie locale, doivent accepter de se réinscrire dans un cadre de pertinence plus vaste. A cet effet, il est nécessaire qu'elles se subordonnent aux prérogatives souveraines. Cependant, suite à cette situation première, il ne sera pas envisageable que le pouvoir leur reprenne la capacité à l'autonomie collective dont elles ont fait preuve. Le pouvoir étatique n'aura donc pas pour fonction d'administrer les vies individuelles, mais de prendre en charge ce dont les localités ne sont pas capables. Et ce sera essentiellement à ce niveau, dans la gestion des puissances des différentes associations, que se manifesterà la compétence politique<sup>379</sup>.

L'organisation des pouvoirs au sein du territoire américain va donc être très originale et difficile, puisque dans tous les cas la solution d'un pouvoir qui gouverne uniformément et de façon omnicompetente, solution la plus facile, n'est pas envisageable. Il n'est plus possible d'identifier le lieu du pouvoir, du droit et du savoir. *Le pouvoir est devenu une réalité immanente, et dans ce passage de l'extériorité à l'intériorisation par les sociétés humaines, il s'est diffracté de telle sorte qu'il ne peut plus, légitimement, être l'attribut d'un quelconque particulier.* Comme le souligne Tocqueville, parlant des Américains, le point fort de leur construction républicaine sera alors de réussir à conjuguer une bi-centralisation gouvernementale avec ce qu'il appellera une décentralisation administrative. Pour lui, la condition première de la démocratie est une centralisation gouvernementale, ce qu'il faut

---

<sup>379</sup> Nous reprendrons ce point très important au deuxième chapitre de cette partie, en 2C, p. 467.

comprendre comme un pôle légitime du pouvoir souverain gouvernant légalement -que nous modulerons puisqu'il y a deux centres gouvernementaux dont aucun n'a le primat sur l'autre- avec une décentralisation administrative intra-étatique. *Entendons par là qu'à la division du pouvoir en deux pôles gouvernementaux distincts - le gouvernement fédéral et le gouvernement national -, doit s'ajouter une reconnaissance des compétences administratives d'intermédiaires gouvernementaux.* Si le gouvernement fédéral doit garder la main forte sur son pouvoir exécutif, les Etats, à l'inverse, peuvent laisser à la fonction administrative une large part d'initiative pour appliquer les décisions souveraines. D'où la caractéristique essentielle du mode gouvernemental américain, dont Tocqueville sera si admiratif, puisqu'il laissera une large part d'autonomie à la résolution des problèmes particuliers soulevés par les situations si différentes des contrées américaines.

On distinguera donc, à ce niveau, deux nouveautés distinctes, comprises par Tocqueville sous un même terme. Le pouvoir administratif, dans la terminologie moderne, désigne en effet les voies par lesquelles les décisions souveraines vont réussir à se matérialiser. Au sens large, l'administration du gouvernement désigne toutes les fonctions du corps politique, soit le pouvoir législatif, exécutif ou judiciaire. Dans un sens plus précis, elle désigne les mesures exécutives. Une fois les décisions souveraines adoptées par le pouvoir législatif, elles doivent être transformées en décrets d'application pour pouvoir se concrétiser. Cette mesure peut être remplie par le pouvoir exécutif, ou gouvernement *stricto sensu*, ou par les centres de pouvoir de circonscriptions plus restreintes reconnus légalement. Les décrets peuvent donc être pris soit par l'un des deux pôles gouvernementaux -celui de l'Union ou celui des Etats-, soit par les autorités reconnues, comme les communes. La république américaine conjugue donc une centralisation politique à deux niveaux différents, avec deux pôles gouvernementaux ou administratifs différents : le gouvernement fédéral et les gouvernements fédérés. On entendra alors par '**centralisation gouvernementale**' un mode d'organisation politique contenant un seul pôle exécutif et par '**fédéralisme gouvernemental**' la pratique politique qui consiste à reconnaître deux pôles de compétences exécutive, législative et judiciaire. Il convient de *distinguer ces deux formes de République - l'Etat unitaire et l'Etat fédéral -*, des moyens par lesquels ils agissent (ou formes de gouvernement), qui peuvent aussi prendre deux figures distinctes. On peut en effet distinguer la '*centralisation administrative*', qui caractérise le mode opératoire d'un gouvernement par lequel toutes les procédures administratives sont concentrées en un seul centre qui reçoit et renvoie tout, qui orchestre tout, de telle sorte que chaque parcelle de l'existence commune se trouve traitable et appréhendable par le pouvoir central. C'est le modèle que fournira l'organisation politique



française au terme de son mouvement révolutionnaire lorsque, en 1795, elle adoptera un mode centralisé de gouvernement administratif, en élisant des préfets chargés de surveiller les cantons, plus divisés et donc moins dangereux que les départements, devant appliquer et faire remonter au pouvoir exécutif central toutes les mesures prises, et en attendant l'aval pour continuer à agir. Ce mode gouvernemental s'oppose à la '*décentralisation administrative*', qui consiste à reconnaître plusieurs degrés de résolution et de traitement des exigences émises par le pouvoir souverain. Dans ce modèle administratif, chacun des nœuds par lesquels passe le pouvoir doit orienter comme il le peut, le doit ou le veut, la décision, sans avoir à rendre de compte ou à faire dépendre ses décisions d'une instance supérieure. Selon ce schéma opératoire, 'Le' pouvoir n'est plus identifiable à aucun des chaînons exécutifs ; il n'y a plus de pouvoir originaire validant les compétences du bras exécutant en dernier ressort l'ordre supérieur. Les intermédiaires utilisés pour exécuter une décision souveraine sont donc libres de choisir le biais par lequel satisfaire l'impératif ; et l'on conserve ainsi une indépendance de résolution à chacun des niveaux où des problèmes soulevés par la vie collective peuvent apparaître. De même, les besoins qui se font sentir ou les problèmes qui peuvent émerger au fil du développement de la vie collective immédiate sont résolus par les instances administratives locales si elles en ont la compétence, plutôt que d'être soumises au pouvoir central. *Il n'y a donc plus, dans ce modèle de gestion administrative de la souveraineté, de pôle identifiable, de référent objectif, dans lequel pourrait s'incarner l'image d'un pouvoir souverain.*

La république américaine désincorpore le pouvoir conjointement sur ces deux plans différents. Sur le premier, d'abord, puisqu'il y a deux pôles gouvernementaux, le pôle étatique et le pôle fédéral, ce qui détruit la référence à un centre unique chargé de prendre en charge exclusivement toutes les mesures exécutives nécessaires pour faire appliquer le commandement souverain. Sur le deuxième, ensuite, puisque l'incorporation du pouvoir revient à le renier à tout ce qui n'est pas reconnu comme politique. Et comme l'autonomie locale est reconnue à part entière, les citoyens possèdent un pouvoir de décision local concernant l'aménagement de leur vie collective, dans les secteurs qui ne regardent que leur vie communale. La vie communale dans ses aspects concrets et ses besoins de tous les jours n'est donc pas administrée par une autorité supérieure, mais prise en charge directement par la population locale. Les décisions non décidables au niveau communal sont alors prises en charge par le niveau d'organisation proprement politique des Etats, mais là encore il n'en sera pas directement référé au gouvernement central étatique ; si l'un des intermédiaires gouvernementaux peut résoudre la difficulté, il lui est reconnu la compétence légale de le

faire. La référence à un centre gouvernemental et administratif unique, auquel remonterait toutes les requêtes et duquel descendrait toutes les dispositions, a disparu. Commençons par préciser le premier versant de cette distinction, le fédéralisme gouvernemental.

## 2B/ De l'incidence des situations sociales sur l'institution politique :

La différence entre l'Etat unitaire et l'Etat fédéral comme formes de la République ne recouvre pas une simple distinction pratique ; elle est sous-tendue par une compréhension très différente de la place de la politique dans les deux cas, qui n'en sont que la traduction institutionnelle. Autrement dit, ces deux formes d'organisation du pouvoir souverain sont la conséquence de deux compréhensions différentes du rapport entre le pouvoir et la vie collective. Il est en effet très significatif que le premier souci américain ait été de préserver l'individu de l'hypertrophie latente du pouvoir politique, alors que la première visée française sera de supprimer l'hétérogénéité statutaire du corps social. En partant du même principe -la liberté et l'égalité fondamentales des hommes-, les deux mouvements révolutionnaires devaient faire face à deux obstacles différents. Ce qui permet à H. Arendt de décrire la Révolution américaine comme 'politique' et la Révolution française comme 'sociale', est que, dans le premier cas, les Américains avaient à inventer une forme institutionnelle leur permettant d'en passer maîtres, alors que les Français devaient transformer la nature sociale pour la rendre apte à incarner une République démocratique.

Ces deux présupposés différents rendent compte de la divergence entre le constitutionnalisme américain et le légicentrisme français. Pour faire émaner le pouvoir du peuple, l'en faire passer maître et le conserver à son service, les Américains commencent par en assurer juridiquement les bases. A partir du moment où le pouvoir n'est pas auto-référentiel, mais peut être mesuré à l'aune de ce qui lui accorde ses droits et compétences, les individus n'ont pas à le redouter<sup>380</sup>. Mais si le peuple n'est pas qualitativement apte à se laisser appréhender unitairement, s'il ne renvoie pas à une catégorie mais à un corps

---

<sup>380</sup> C'est la raison pour laquelle il n'a pas été jugé nécessaire, au début, d'ajouter une déclaration des droits ; puisque « Le Congrès doit recevoir son pouvoir (...) de la concession formelle énoncée dans l'instrument de l'union », tous les pouvoirs non expressément délégués au gouvernement étaient conservés entre les mains du peuple. « Etant donnée l'interprétation de Wilson, pour qui le gouvernement fédéral résulte de la délégation partielle du pouvoir suprême du peuple, une déclaration réservant des droits spécifiques appartenant au peuple était à la fois superflue et absurde », G. Wood, op. cité, p. 620. Ce à quoi Jefferson oppose que « Pour dire, comme Mr Wilson, qu'une déclaration des droits n'était pas nécessaire puisque tout ce qui n'est pas donné au gouvernement général est réservé, a du être avancé pour l'audience à qui il s'adressait, mais est assurément un *gratis dictum* (...). Car une déclaration des droits est ce envers quoi le peuple est habilité à s'opposer à tous les gouvernements, généraux ou particuliers, et non simplement ce que le gouvernement doit refuser, ou ce qu'il reste de ses inférences. », Jefferson, op. cité, Lettre à Madison du 20/12/1787, p. 361

hiérarchisé, on ne peut le reconnaître comme origine du pouvoir, puisque le pouvoir traduirait les inégalités statutaires du corps social, et non l'égalité de droit des individus. Avant de penser les conditions de la République démocratique, les Français devaient donc parvenir à rompre la hiérarchisation de la population française. Ce au regard de quoi la nature législative du pouvoir était la mieux adaptée.

Mais elle n'était pas encore suffisante ; car « La liberté ne naît pas de l'égalité devant la loi, de l'unité du droit. Elle naît essentiellement du particularisme, de la différenciation par rapport aux autres et pour tout dire, du privilège. Une liberté, c'est d'abord un privilège que l'on possède et que d'autres ne possèdent pas »<sup>381</sup>. Lorsque la tradition inscrit une société dans la culture de la « liberté aristocratique, c'est-à-dire de la liberté fondée sur les privilèges et les distinctions »<sup>382</sup>, c'est à un remodelage complet des croyances humaines qu'il faut parvenir. Remplacer le rapport hiérarchique à autrui, l'approche statutaire de l'autre, par l'approche égalitaire : telle était la première tâche des révolutionnaires français. *Et si la liberté n'est pas une affaire purement individuelle mais qu'elle prend forme dans un certain type de relations sociales, chercher à instituer la liberté revenait à lui donner un milieu social favorable à son développement.*

Il n'est donc pas surprenant que les révolutionnaires français aient eu recours à la puissance informatrice de la loi. L'une des premières conséquences du régime post-révolutionnaire français a en effet été une prolifération magistrale de lois, dont on ne réussissait même plus à croiser les déjà-dits et les antagonismes. Pour pouvoir œuvrer, le pouvoir utilise la voie administrative au sens strict, soit d'abord celle du pouvoir exécutif dont les ministres prendront les décrets d'application, puis celle des fonctionnaires chargés de les mettre en pratique. Mais dans le cadre français, puisque c'était l'homogénéité de traitement qui devait vaincre, moins on laissait d'aléatoire ou de négociable, et plus on parvenait à absolutiser l'impact du commandement. L'absoluité était en conséquence, ici, synonyme de non-négociable. Il était donc présumé que le pouvoir pourrait, seul, transformer l'inégalité sociale en faisant régner un poids, une mesure sur tous les individus. C'est encore une fois la métaphore d'une longue chaîne amarrée à un anneau inabrogeable qui permet de se représenter le mode d'être de ce pouvoir. Toutes les décisions politiques doivent être concentrées spatialement et ontologiquement en un point, duquel dépendront exclusivement tous les fonctionnaires chargés de les appliquer concrètement. La hantise contenue dans l'imaginaire français des acteurs de la révolution française reste celle de la situation de la

---

<sup>381</sup> G. Vedel, *Les grands courants de la pensée politique et le fédéralisme*, in *Le Fédéralisme*, B. Berger, J.-J. Chevallier, c. Durand (dir), PUF, 1956, p. 35

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 48

France de l'Ancien Régime, où le pouvoir serait accaparé par des parcelles de la population française qui ne respecteraient pas la souveraineté du nouveau gouvernement. La conséquence de cette puissante représentation imaginaire - dont la réalité pouvait être contestée, puisque le corps de la noblesse n'avait plus la qualité pouvant l'amener à œuvrer en ce sens - fut le développement d'une dépendance extrême de chaque fonctionnaire envers le pouvoir central, pour prévenir toute initiative ou autonomisation des acteurs du pouvoir souverain.

L'effet de cette fonction cruciale dévolue au pouvoir fut qu'il devenait le médiateur obligé du règne de l'égalité. La société française ne pouvait rompre ses anciennes chaînes sans passer par l'institution politique. La médiation de la souveraineté par chaque relation intersubjective était le gage du respect de l'égalité de droit de tous les individus. Cette nouvelle interdépendance entre l'individu et le pouvoir prit la place de l'ancienne distinction entre les corps sociaux et le pouvoir. Ce n'était plus à l'individu en tant que membre d'une société, que s'adressait le pouvoir, mais à l'individu égal en droit à tout autre. Tocqueville voit dans cette nouvelle organisation du pouvoir sur la société, la cause d'une dislocation radicale des anciennes relations entretenues par les individus, reconstituées à présent par le pouvoir suivant la voie de la légalité. Le tableau final qu'il en trace laisse songeur, parce qu'il semble indiquer qu'un même instrument ne peut agir suivant deux logiques différentes. On aurait, en effet, pu penser que la Révolution avait transformé qualitativement la nature du pouvoir politique pour libérer la société,

« Mais écartez ces débris : vous apercevrez un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influence qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires, d'ordres, de classes, de professions, de familles et d'individus, et comme éparpillées dans le corps social ».<sup>383</sup>

En brisant les états sociaux, les révolutionnaires auraient supprimé les bornes naturelles du pouvoir. En devenant maître des droits individuels, il retire à la société ce qui avait été mis en avant en 1789, à savoir que les individus s'associent pour défendre leurs droits. La vision qui triomphe en 1793 est, à l'inverse, que c'est à l'Etat que revient la fonction de protéger la liberté et la propriété. C'est donc à lui de recomposer la société, et non plus aux individus à générer leurs capacités juridiques. Le rapport inductif entre le pouvoir et la société s'est inversé. S'il revient au pouvoir d'engendrer les conditions de l'égalité, Il ne doit trouver sur son chemin aucun obstacle. Il ne se contente plus d'être un outil entre les

---

<sup>383</sup> Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, Gallimard, 1988, p. 104

mais des individus, mais retrouve la fonction ordonnatrice qu'il avait chez Bodin : il doit ordonner la société pour la rendre apte à exister sur le mode de ses nouveaux principes. *D'un même mouvement, les individus sont reconnus libres et égaux en droits, mais pour laisser un espace à ces droits subjectifs, il faut en reconnaître la source dans le pouvoir souverain.*

L'extension de l'envergure du pouvoir ne sera que la conséquence de la difficulté de sa tâche, puisque la diversité des cas en présence l'oblige à prévoir beaucoup de situations n'ayant pas de pertinence dans toutes les parties du territoire. C'est ainsi que le gouvernement français est obligé de produire un nombre considérable de lois sur la période consécutive à l'acte révolutionnaire, en vue de solutionner tous les cas de figure présentés par la population française. La prolifération des lois s'ensuit d'un effet très dommageable, puisque toutes les dimensions individuelles se trouvent cernées par une dimension légale, ne laissant plus d'espace entre le permis et l'interdit, enserrant entre les mailles du pouvoir légal toutes les dimensions de l'existence humaine.

La première conséquence d'une institutionnalisation du pouvoir pensé comme devant déjouer une potentielle contestation de sa souveraineté sera donc de concentrer tout le personnel administratif entre les mains d'un pôle dont tous les organes sont exclusivement dépendants. On retrouve, à ce niveau, la métaphore dont use Hobbes pour décrire le fonctionnement du Léviathan, dont les nerfs - ou fonctionnaires - répondent au commandement de la tête - ou Prince (ou président)<sup>384</sup>. Et c'est en effet la forme descriptive et ontologique organiciste, comme nous le reprendrons plus loin<sup>385</sup>, qui sous-tend cette pensée de l'organisation politique.

## 2C/ La liberté d'entreprendre posée comme norme des compétences gouvernementales :

Cette compréhension de la fonction politique et de son mode opératoire s'accompagne d'une inflexion majeure de la nature sociale. Le maintien de la centralisation administrative assortie d'une prolifération des lois dispose en effet un corps social dont toutes les trames sont prédessinées : la loi a déjà tracé les voies que doivent emprunter les individus. Dans la situation d'Ancien Régime, un des obstacles au pouvoir royal était la différence qualitative des portions de la population : les nobles avaient le pouvoir de concurrencer la volonté royale, le clergé avait aussi une autorité qui lui permettait de pouvoir revendiquer des droits relatifs aux

<sup>384</sup> Voir la citation mise p. 246.

<sup>385</sup> Voir le deuxième chapitre, en 1A, p. 402.

biens terrestres, ce qui engendrait une grande variation dans l'application des ordonnances souveraines. Consécutivement, la loi n'avait pas le pouvoir de disposer uniformément la matière qu'elle devait ordonner. La Révolution abolissant tous les privilèges, elle instaure une stricte égalité de traitement entre tous les individus, et les dispose à se comporter comme elle l'avait escompté. Il n'y a donc plus de contraintes sociales pouvant faire obstacle à la forme du commandement, qui va en conséquence pouvoir se distiller dans toute sa structure. Cependant, comme la forme archétypale de la souveraineté, la forme du pouvoir n'a pas été métamorphosée par la Révolution qui a conservé le cadre du pouvoir unitaire centralisé ; toutes les dimensions de l'existence humaine vont à présent devoir être représentées et modelées par lui :

« Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'administration publique était déjà (...) très centralisée, très puissante, prodigieusement active. On la voyait sans cesse aider, empêcher, permettre. Elle avait beaucoup à promettre, beaucoup à donner. Elle influait déjà de mille manières, non seulement sur la conduite générale des affaires, mais sur le sort des familles et sur la vie privée de chaque homme. De plus, elle était sans publicité, ce qui faisait qu'on ne craignait pas de venir exposer à ses yeux jusqu'aux infirmités les plus secrètes ».<sup>386</sup>

La nature sociale se trouve donc enserrée et maintenue dans les bornes de la loi, et elle ne peut plus qu'attendre de ce pouvoir qu'il lui indique le chemin à suivre, et qu'il s'occupe d'elle. La loi modèle donc la réalité sociale par le biais du pouvoir exécutif unitaire, en orchestrant ses mouvements de façon unidirectionnelle sur tout le territoire. La société conserve la nature d'une matière à laquelle il faudrait donner forme pour qu'elle puisse exister. Dans ce cas de figure, la société civile n'est pas reconnue comme détentrice d'existence propre, elle n'a de réalité que consécutivement à l'opération créatrice du pouvoir. *Elle n'est que par le pouvoir*. Les hommes ne sont, alors, plus envisageables qu'à partir de l'aliénation de leur capacité d'initiative, médiatisée par l'autorité politique pour parvenir à produire des effets. Le gouvernement se charge de disposer les existence comme il est pour le mieux ; les hommes n'auraient alors plus qu'à savourer leur bien-être.

Suivant cette ligne de raisonnement, on voit que la réalité anthropologique se déshumanise, puisque l'on retire aux hommes l'essentiel de leur principe d'existence : leur capacité à l'autonomie. C'est essentiellement ce point qui formera l'angle de comparaison entre la France et l'Amérique chez Tocqueville, puisque si la France dispose son cadre

---

<sup>386</sup> Ibid., p. 89

gouvernemental en lui adjoignant un pouvoir administratif centralisé, on aboutit consécutivement à un processus de déshumanisation - entendue au sens d'un retrait de l'existence humaine du pouvoir d'initiative. On ne gouverne plus alors des hommes, on bouge des marionnettes. *Les conséquences de ce monopole des instruments du pouvoir par la puissance publique seront une dépolitisation et une anémie progressive de la société civile, dont on aura étouffé tout ferment vital et dynamique, toute dimension d'initiative, toute attitude entreprenante.* On lui enlève ainsi son principe d'être.

C'est la procédure inverse que suivent les Américains. Il faut distinguer à ce niveau la charge des fonctions fédérales et des gouvernements étatiques, qui ne fonctionnent pas selon la même logique administrative en conséquence de la différence de leurs missions. La fonction du gouvernement central est en effet relative aux objets qui concernent l'ensemble de la nation américaine dans ses rapports avec les puissances étrangères ou dans les rapports entre les différents Etats américains. Sa caractéristique essentielle est de valoir surtout par le trait de son pouvoir exécutif ; en conséquence, pour conjurer le risque d'une dérive monarchique, il devra pouvoir œuvrer dans un nombre de cas bien particuliers et très ciblés. Il est légitime au pouvoir exécutif de « conduire les négociations étrangères, de préparer les plans de finances, de diriger l'emploi et la distribution des deniers publics conformément aux crédits généraux votés par la législature, l'entretien de l'armée et de la marine, la direction des opérations de guerre »<sup>387</sup>. Les traités avec les nations étrangères, le maintien et l'entretien d'une force militaire ainsi que les déclarations de guerre regardent exclusivement, et sous une dépendance expresse, le gouvernement central. Dans les domaines de l'administration interne de ce pouvoir, il propose les besoins financiers que nécessiteront certains travaux relatifs à l'Union et exécutera les lois relatives à ce sujets, mais il « ne peut édicter aucune règle relative au commerce ou au cours des monnaies de la nation » ; il n'aura donc pas le pouvoir de détenir la bourse de l'Union. Par contre, il aura une influence sur les personnes chargées d'appartenir à la fonction publique puisqu'il pourra proposer les personnes qui lui semblent capables de les exercer, et qui seront nommées avec l'accord du Sénat.

Comme le signale Hamilton, le pouvoir de l'exécutif, donc du gouvernement de l'Union, doit être assez fort pour jouer à jeu égal avec les gouvernements nationaux. Il possède un droit de veto qu'il peut opposer aux décisions de l'instance souveraine de l'Union, le Parlement, si deux tiers de l'ensemble de l'assemblée le suivent, ce qui est un trait très paradoxal, puisque si le caractère essentiel de la souveraineté est de pouvoir décider absolument en dernier recours, ici l'instance souveraine (législative) peut se voir contester son

---

<sup>387</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, Hamilton, L. LXXII, p. 601

attribut essentiel. Mais ses objets, c'est-à-dire les secteurs dans lesquels il doit œuvrer avec puissance souveraine, sont, somme toute, assez restreints. L'envergure de ce pouvoir administratif central est donc limité, puisque s'il s'agit d'un secteur de la vie publique américaine centralisé et sous contrôle exclusif d'un seul pouvoir ; ses prérogatives ne sont pas déterminantes au quotidien - dans l'organisation quotidienne de la vie publique - ; ne pas pouvoir disposer du budget, par exemple, ne permet pas d'avoir une marge de manœuvre opératoire très grande. D'autre part, tout ce qui n'est pas reconnu comme appartenant au pouvoir central appartient exclusivement au pouvoir des Etats. Ils ont donc quasiment l'intégralité du souci de leur vie nationale, dans leurs proportions particulières, indépendantes. Les compétences dans lesquelles ils n'auront plus une totale liberté seront relatives à la force publique, au commerce et à la taxation, secteurs dans lesquels l'Union doit être harmonieuse, et qui doivent donc être pris en charge par la législation fédérale. Mais sur les secteurs non définis explicitement par la Constitution comme relevant du pouvoir central, ils resteront libres de parvenir par leurs moyens à satisfaire aux commandements du gouvernement fédéral.

Mais ce qui distingue le plus le gouvernement unitaire du gouvernement d'un Etat fédéré, ce sera les relations entre ce pouvoir 'local' (un Etat à la taille de la France, en gros) et les individus vivant sur cette portion du territoire. La façon dont les Etats exercent leur pouvoir est tout à fait remarquable, puisqu'ils ne peuvent se placer dans la position de pôles cruciaux et incontournables de gouvernement. Ils n'ont déjà pas l'exclusivité du pouvoir souverain puisqu'il y a deux pôles officiels de pouvoir. Ensuite, les Américains n'entendent pas laisser leur échapper la liberté administrative dont ils disposaient avant l'institution de la République fédérale. Les pouvoirs gouvernementaux ne peuvent donc s'insérer largement dans les secteurs d'activité et de vie sociales, puisqu'ils y auraient rencontré l'hostilité de la liberté individuelle. A cela s'ajoute que ce ne sont plus réellement des individus qui réagiraient à une extension de la gestion souveraine de leurs existences, mais des groupes sociétaux, constitués au fil des besoins de la vie commune immédiate. Un groupe ayant plus de puissance et de possibilités qu'un individu isolé pour protester, les modes opératoires administratifs du pouvoir s'en trouvent d'autant bornés.

Ce sont donc des relations de pouvoir très particulières qui se tissent à ce niveau, où les individus continuent à se prendre en charge pour ce qui regarde leur vie immédiate, et où les pouvoirs locaux résolvent, à différents niveaux, les problèmes que cette vie collective peut soulever. Les procédures d'application des actes souverains que le gouvernement étatique doit appliquer ne sont pas prises à partir d'un organe central dont elles découleraient, mais laissées



dans une large proportion à l'initiative des communes, cantons ou villes. En d'autres termes, on ne retrouve pas le canevas d'un pouvoir dont les fils n'auraient plus qu'à suivre le plan pré-dessiné par le gouvernement. C'est, à l'inverse, un double mouvement qui se fait à ce niveau : les sphères de la vie commune immédiate sont directement prises en charge par les individus et les actes souverains se décentralisent. Le pouvoir ne descend donc pas directement d'un extrême à son pôle d'application, mais utilise des intermédiaires pour avoir un effet local plus particularisé, et les citoyens de leur côté ont une part active et réelle à jouer dans la prise en charge des objets nécessaires à leur vie commune.

Plusieurs conditions essentielles étaient nécessaires à la création de ce type de rapport entre pouvoir et individus. La première condition déterminante sera soulignée par Tocqueville lorsqu'il décrira la situation paradoxale de la France suite à la disparition progressive des corps de la société française. Il comprend le passage de la forme monarchique à la soumission au pouvoir centralisé comme une conséquence de l'absence de relais, cette fois-ci constitué par le Tiers, qui auraient pu former une masse unie capable de contrebalancer le pouvoir centralisé plutôt que de s'y soumettre. La noblesse avait disparu dans son rôle de protection et de soutien des classes faibles, et les individus sont restés trop isolés pour pouvoir se souder en une classe autonome indépendante. Toujours éparpillés entre plusieurs pouvoirs, sans réussir à former leur propre force, le Tiers s'est donné au pouvoir central parce qu'il ne voulait pas retourner dans les modèles anciens de la dépendance aristocratique. La France n'a pas réussi à faire prendre corps à la population toujours enserrée dans des mailles de pouvoir ; les individus sont restés solitaires sans réussir à prendre en eux et dans la vie associative la force qui leur aurait permis de construire leur propre forme de pouvoir<sup>388</sup>.

La situation américaine est inverse, puisque les individus américains originellement égaux n'ont pas en leur sein les trames d'un pouvoir donnant comme a priori les axes inabrogeables des relations de fidélité. Les hommes prennent rapidement conscience qu'ils n'arriveront à rien s'ils ne s'entraident pas, et la vie de proximité va rapidement se trouver charpentée par les citoyens eux-mêmes. Lorsqu'il esquisse le processus généalogique de la société américaine, Tocqueville souligne que les Américains se sont d'abord réunis par similitude d'activités ou de préoccupation, pour faciliter la réalisation de leurs occupations. Une fois que leur vie commune a pris de l'ampleur, ce sont des objets communs transversaux

---

<sup>388</sup> « Chez les nations aristocratiques, les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent les abus du pouvoir. Dans les pays où de telles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement ou momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois plus de digue à aucune sorte de tyrannie, et un grand peuple peut être opprimé impunément par une poignée de factieux ou par un homme. », Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T.1, 2<sup>e</sup> partie, chap. IV, p. 278.

qui les ont réunis : prendre l'initiative de construire une école pour leurs enfants, une route pour faciliter une liaison, une église ; savoir comment contourner un obstacle, ou que penser d'une mesure gouvernementale. Ce sont donc d'abord des similitudes d'existence qui les ont liées, avant que ce soient les projets relevant de leur vie commune dépassant leur simple similitude phénoménale. Ce type de relation à l'Autre a ainsi engendré une conscience commune, puisque les besoins quotidiens passaient par la médiatisation des autres membres de la communauté. La production de leurs conditions d'existence apparaît comme la conséquence directe des initiatives prises dans l'intérêt commun. La construction ou la prise en charge d'un projet commun a l'irremplaçable avantage de signaler aux individus l'importance de leur avis et du travail effectué en commun pour adapter une situation à un besoin.

Seule l'indépendance relative sur ce domaine de leur vie de proximité a pu avoir l'effet de faire prendre conscience à ces individus de leur capacité productive, du pouvoir qu'ils avaient dès lors qu'ils associaient leurs compétences respectives. Elle a permis la constitution d'une conscience collective en tant que ville, commune ou canton. Les Américains ont, par là, acquis la conviction et la force de ce qu'ils étaient, de ce qu'ils pouvaient, ce qui les rendaient hermétiques à un rapport d'assistantat au pouvoir. C'est ainsi une population active et entreprenante qui a pu émerger, aux antipodes qualitatifs de la population française à la même époque. Mais c'est surtout la force des groupes qui se révèle ici : on comprend que l'individu seul, quelque soit sa portion de liberté par ailleurs, ne parvient pas à grand chose, et que c'est en s'associant que les hommes vont réussir à satisfaire leurs besoins. Par ailleurs, il n'y a pas ici la nécessité d'une similitude 'communautariste' entre ces hommes, puisque ce qui justifie leurs associations est un but commun. Les villes ou les communes peuvent être comprises comme des formes d'association pré-politiques, puisque le principe de leur autonomie n'est pas l'identité, mais le projet qu'elles développent.

Il n'y a donc pas, dans ce développement social, de prédéterminations qui justifieraient la place de l'État, ou de linéaments par lesquels le pouvoir pourrait s'immiscer. Comme le soulignera encore Tocqueville, **la société démocratique américaine a construit son pouvoir politique à partir d'un état social démocratique**. C'est l'état social qui a déterminé leur forme politique. Rendre intelligible la structure politique américaine revient, en conséquence, à préciser la situation sociale de laquelle elle émerge. Et la principale caractéristique de ce peuple est une situation objective où tous les hommes sont égaux, avec la conséquence que l'un n'est pas différent par nature de l'autre. La marque essentielle de cette société

démocratique est que les Américains sont « nés égaux au lieu de le devenir »<sup>389</sup>. La condition d'égalité substantielle de chaque homme leur est donc naturelle, évidente, et c'est sur cette base que les premières relations sociales se modèlent, et, partant, que le pouvoir va être institué. **La démocratie, définie non comme forme de gouvernement, mais comme forme de société, se caractérise par le règne de l'égalité des conditions ; et en ce sens, le peuple américain était, dès son origine, démocratique.** C'est parce qu'il n'a jamais vécu sur le mode des relations d'allégeance, de maître à serviteur, ou de maître à esclave, que l'individu américain (blanc) peut très bien accepter le lien de commandement à obéissance, mais sans se sentir dégradé ou aliéné : comme le signale Tocqueville, l'obéissance d'un employé envers son patron existe, *mais elle n'est pas vécue dans un rapport d'aliénation parce qu'elle se justifie par les termes d'un contrat* qui, sitôt rempli, délie l'employé de son devoir d'obéissance. Les individus étant considérés comme égaux ne peuvent avoir conscience de soumettre une partie de leur être à ceux qui les commandent. Il n'y a pas atteinte de leur être par la subordination, parce qu'elle est contingente et non essentielle. Les distinctions sociales n'altèrent pas leur égalité naturelle.

Tocqueville décrit ainsi l'usage du pouvoir de commandement comme un usage réglé par la conscience des limites et de la mesure de l'acte à exercer, caractérisé par la conscience de la justesse du commandement et de l'usage qui est fait. Chacun a la certitude de posséder la justesse de jugement lui donnant la possibilité de se gouverner soi-même, d'agir donc de façon autonome, et de justifier ainsi l'autorité qu'il exerce sur les autres. Ainsi, la « chaîne d'opinions qui enveloppe le monde anglo-américain tout entier » est que :

« La Providence a donné à chaque individu, quel qu'il soit, le degré de raison nécessaire pour qu'il puisse se diriger lui-même dans les choses qui l'intéressent exclusivement. Telle est la grande maxime sur laquelle, aux Etats-Unis, repose la société civile et politique : le père de famille en fait l'application à ses enfants, le maître à ses serviteurs, la commune à ses administrés, la province à ses communes, l'Etat aux provinces, l'Union aux Etats. »<sup>390</sup>

Ce qui constitue pour Tocqueville le « **dogme de la souveraineté du peuple** » aux Etats-Unis est donc que chaque individu peut légitimement prétendre gouverner sa vie comme il l'entend, parce que la lumière naturelle n'est pas plus juste en un esprit qu'en un autre. Personne n'a le pouvoir de prétendre indiquer à un autre ce qu'il devrait faire pour être heureux, parce que chacun possède la même capacité à juger par soi-même. Aucun

<sup>389</sup> *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, 1981, T. II, 2<sup>e</sup> partie, chap. III, p. 108

<sup>390</sup> *Ibid.*, T. 1, 2<sup>e</sup> partie, chap. III, p. 493 : « Ils croient que chacun en naissant a reçu la faculté de se gouverner lui-même, et que nul n'a le droit de forcer son semblable à être heureux. »

commandement à un autre homme n'est légitime dès lors que l'on reconnaît à chacun la capacité à savoir décider de ce qu'il veut pour lui-même ; si l'homme est en effet appréhendé comme sujet autonome de son existence, on ne peut l'obliger à rien sans l'aliéner. L'état social démocratique se caractérise donc par le règne du dogme de l'égalité immanente, univers anthropologique dans lequel la subordination ne trouve pas sa place.

Ce qui est tout à fait remarquable est que la forme du pouvoir a été pensée à partir de cet état social ; les Américains ont construit leur modèle politique sur la base de ce dogme. Car ce dogme qui « règle la plupart des actions humaines » aux Etats-Unis est aussi « le principe générateur de la république ». *Les institutions politiques sont donc comprises comme une conséquence d'un état social.* On ne peut mieux dire qu'en Amérique, le peuple est passé maître de ses institutions politiques ; non pas simplement parce qu'il en fut le pouvoir constituant, mais parce qu'il en a déterminé le mode d'être. Loin de séparer le monde institutionnel du peuple des gouvernés ou de la société civile, les Américains établissent une continuité substantielle - ce dogme de la souveraineté du peuple - entre leur vie individuelle, leur vie sociale et leurs institutions politiques.

### **3 - Le rôle crucial de l'égalitarisme anthropologique dans la forme républicaine moderne de la souveraineté :**

Dans cette diffusion des compétences politiques empêchant leur cristallisation en un seul point, on saisit la proximité entre l'organisation fédérale du pouvoir souverain par les Américains et le modèle de la démocratie corporative pensé par Althusius. Ces deux conceptualisations du pouvoir souverain ont en commun de ne pas envisager le pôle gouvernemental de façon autonome, indépendante, ou essentialiste ; le politique ne peut s'extérioriser de la communauté humaine, puisqu'il en est un principe actif nécessitant donc un appui anthropologique. Il ne se comprend qu'en relation avec la dynamique sociale qui lui permet de préciser sa nature et sa fonction. Dans les deux cas, le principe gouvernemental est pensé en conséquence de la nature de la société humaine, qui lui donne donc sa pertinence. Le positionnement de cause à effet est inversé par rapport aux théories essentialistes, ce qui permet de donner à la société une densité qu'elle n'a pas si elle est comprise à partir de la souveraineté. Si la souveraineté est conservée comme trait descriptif essentiel du pouvoir politique, sa nature ne saurait être la même que dans une conception politique nécessitant un pouvoir centralisé, puisque le rapport au commandement qu'elle institue n'agit pas sur les mêmes bases : on commande absolument et on est obéi passivement lorsque le terme d'exercice de ce pouvoir n'a pas de consistance, lorsqu'il n'a pas les bases nécessaires pour réagir. A l'inverse, si l'on doit toujours compter sur la capacité de réaction des sujets, ou sur la conditionnalité de l'obéissance, on ne peut plus extérioriser la sphère du pouvoir de son domaine d'application.

Ce point est crucial, puisque l'on accorde volontiers cette définition à la politique de caractériser « une activité ou un secteur spécifique, mieux *irréductible*, par rapport aux autres activités ou secteurs d'une société »<sup>391</sup>. Mais si l'on définit ainsi la qualité de la politique, on induit par définition un rapport d'extériorité et d'indépendance conceptuelle entre le pouvoir politique et les individus. A l'inverse, si l'on pense, comme la définissait Althusius, la politique comme un art de constituer, d'entretenir et de conserver la vie sociale, on n'en fait plus un objet identifiable que l'on pourrait considérer pour lui-même, qui donc aurait une existence à part, mais la résultante d'un ensemble de relations dont la finalité sera de préserver et de développer la vie sociale. *Les institutions et compétences politiques ne sont plus alors pensées, ni pensables, en dehors d'une compréhension globale de la vie sociale.*

---

<sup>391</sup> J. Gicquel, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Montchrestien, 1987, p. 4

Comme Althusius, Tocqueville souligne l'importance des différents types de liaison que les hommes développent spontanément entre eux ; l'importance des relations à teneur affective, comme le partage de croyances communes ou l'importance des relations familiales, est, pour les deux auteurs, essentielle à la stabilité de l'individu. Mais les individus entretiennent aussi spontanément, lorsqu'on leur en laisse la possibilité, des liens que l'on peut appeler sociaux et politiques, puisqu'ils concernent la prise en charge de la vie communale ou cantonale : pour satisfaire leurs besoins, les hommes doivent s'allier en vue de compléter l'insuffisance de leurs capacités individuelles. Ils vont donc chercher à développer des liens associatifs pour répondre aux nécessités diverses que sollicite leur existence. Ce deuxième type de dépendance inter-individuelle requiert un détachement des liens proprement affectifs, puisqu'il fonctionne sur la base d'un calcul d'intérêt, d'un effort de conciliation et de prise de distance par rapport aux intérêts exclusivement personnels. Un autre pan de l'existence humaine peut alors se révéler : elle ne se réduit plus aux dimensions singulières que peut lui faire prendre tel ou tel individu, mais s'augmente de ce dont elle a été capable dans sa conjonction avec d'autres individus. Ces premières communautés, nécessitant, comme le dit Althusius, un degré d'organisation et un certain rapport à l'autorité, deviennent des nœuds d'identification et de consolidation, chez l'individu, d'une autre dimension de sa personne, qui ne se réduit plus à sa dimension finie d'existence, mais qui sort de son référentiel borné, pour être capable de voir ce dont il est capable avec l'aide des autres. En s'associant à d'autres hommes, l'individu prend conscience qu'il peut ouvrir son monde et son horizon, qu'il peut déployer son existence dans des domaines dont il n'est pas l'exclusif acteur, et qui, pourtant, ne sauraient être sans lui. La dernière strate politique de la République, qu'Althusius dénommait le *jus regni* revenant au Collège des éphores associé au premier Magistrat de la communauté symbiotique, avait un devoir d'intégration des différentes communautés en un tout cohérent. C'est ce même devoir d'intégration qui est dévolu au pouvoir central de la république fédérale américaine.

L'importance accordée par Althusius et par les Américains à la qualité sociale pour concevoir la fonction souveraine pointe implicitement la dynamique anthropologique à l'œuvre dans les relations sociales, et dont une réflexion sur la souveraineté ne peut se passer. Si, en effet, le pouvoir politique agit sur la réalité sociale, si l'on ne saisit pas la dynamique interne de cet objet, il sera impossible de préciser les effets que peut avoir le pouvoir, ni d'en mesurer les marges de manoeuvre. Ce sont ici les recherches effectuées par G. H. Mead dans son ouvrage *L'Esprit, le Soi et la Société*<sup>392</sup> qui éclairent la portée ontogénétique de la relation

---

<sup>392</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society, From the standpoint of a social behaviorism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934. Trad. F. *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF, 1963

sociale. Il montre en effet que la cohérence comportementale des individus n'est pas innée, mais générée au fil de ses interactions avec d'autres individus suivant un schéma structuré. C'est la structure des relations sociales qui informe l'individu, en lui permettant de construire les grilles de lecture par lesquelles la réalité objective pourra être comprise :

« Le soi, en tant qu'objet pour soi, est essentiellement une structure sociale, et naît dans l'expérience sociale ; et alors nous pouvons concevoir un soi absolument solitaire. Mais il n'est pas possible de concevoir un soi qui se développerait en dehors de l'expérience sociale ; autrement dit, le soi se constitue dans l'expérience sociale ».<sup>393</sup>

Pour mettre en évidence l'activité déterminante de la structure sociale sur la formation de l'individualité, Mead reprend la portée génétique de deux opérations ludiques, le jeu symbolique ('jouer à') et le jeu d'équipe. Il montre que, dans le premier, en 'jouant' les différentes fonctions des acteurs sociaux, l'agent, la maîtresse, le commerçant, l'acheteur... l'enfant constitue les schémas comportementaux à adopter face à tel ou tel stimulus. Il apprend la position symbolique des opérateurs sociaux, et par là la dimension universelle des trames sociales. En se comportant 'comme si' il était telle ou telle fonction sociale, il intègre à la fois le sens de cette fonction et la dépersonnalisation nécessaire, puisqu'il se met 'à la place de', et saisit par là l'interaction sociale en dehors de la particularité des individus.

Ce que met en évidence la capacité à jouer en équipe illustre une autre dimension de ce qu'il est nécessaire d'avoir intégré pour être capable d'interagir avec d'autres individus. Le déroulement d'un jeu d'équipe n'est pas possible si les joueurs n'ont pas intériorisé la place et la fonction de chacun des membres, et compris leur position dans cette structure organisée. Ils doivent être capables de se représenter la logique de l'ensemble du jeu, le rôle de chacun des acteurs, et la dimension particulière qui leur revient à l'intérieur de ce champ normé. *Ce qui rend possible le jeu d'équipe est que l'individu parvient à concevoir un modèle de comportement objectivé dans l'intégration du rôle abstrait de chacun des participants.* Il s'opère ici une activité déterminante, puisque l'individu ne peut pas interagir avec ses semblables s'il n'a pas intégré la norme comportementale régissant les différents membres de l'équipe. « Son action est contrôlée par le fait d'être chaque autre équipier, au moins dans la mesure où leurs attitudes affectent sa réaction particulière. Nous trouvons, alors, un « autre » qui est l'organisation des attitudes de ceux qui sont engagés dans le même processus »<sup>394</sup>.

L'élaboration de la structure de l'« autre-généralisé » est celle du groupe social,

---

<sup>393</sup> G. H. Mead, op. cité, p. 119

<sup>394</sup> G. H. Mead, Ibid., p. 131

puisque pour trouver sa place au sein de l'activité sociale coopérative, il est nécessaire d'en comprendre les règles de fonctionnement. Et c'est en parvenant à importer les activités plus générales de la totalité sociale, donnée dans le champ d'expérience de n'importe quel individu engagé ou compris dans ce tout, qu'il parvient à construire le sens de la structure sociale et de sa place en son sein. *La fonction ontogénétique de l'environnement social rend alors compte du fait qu' « il n'est pas possible de concevoir un soi qui se développerait en dehors de l'expérience sociale »*. C'est la structure normative de la société qui permet à l'individu de construire la relation sociale, parce qu'il apprend à en dépersonnaliser les fonctions et à les réinscrire dans un ensemble plus large. La cohérence des comportement individuels découle de cette capacité. L'individu est donc avant tout, chronologiquement et ontologiquement, un membre organique de la société.

Ces analyses permettent de prendre la mesure de l'impact du commandement politique. La collectivité anthropologique ne saurait d'abord être rendue par une comparaison atomiste, puisque les individus se constituent au fil de leurs interactions sociales. Si leurs aptitudes sont rendues possibles par l'intériorisation de la structure sociale, il faut même aller jusqu'à penser qu'elle a un degré de réalité supérieure aux individus ; elle est ce qui permet le jeu social, l'interaction de plusieurs individus en vue d'une fin commune. *Une collectivité n'est donc pas un support passif sur lequel pourrait venir s'imprimer la marque souveraine. L'acte du pouvoir interagira avec l'opération normative de la structure sociale.* Il n'est donc pas possible de définir le pouvoir sans prendre en compte ses incidences sur la dynamique sociale.

Et la première qualité à reconnaître à la structure sociale est ce que retiennent, ensemble, les Américains et Althusius : son pouvoir d'auto-organisation. Non pas que l'on fasse de la politique une nécessité de second ordre au regard de la capacité organisationnelle de la société, mais que l'on n'oublie pas ce qu'elle contient lorsqu'est privilégié un discours quasi exclusif sur la compétence politique. Le pouvoir politique ne se pense pas en dehors de ce sur quoi il doit agir ; et si l'on méconnaît la nature de son lieu d'exercice, on ne peut rendre sa fonction intelligible. C'est en effet le but de son action qui le justifie ; et si l'on ne sait pas ce à quoi il a affaire, comment prétendre que sa finalité peut avoir un sens ?

On peut cependant s'étonner, ici, de ce que le modèle américain se trouve comparé à une pensée politique qui ne repose pas sur le postulat de l'égalité anthropologique, alors qu'on vient de dire que c'est à partir de ce dogme qu'il faut comprendre l'information fédérale de la



structure gouvernementale. Et, de fait, Althusius ne pensait pas que c'est parce que les hommes sont substantiellement égaux qu'ils ne sauraient être dépossédés de leur droit à vivre comme ils l'entendent, de leur liberté d'entreprendre, de leur capacité à générer une dynamique sociale. Il ne pensait pas que le rapport à la souveraineté devait être abandonné dans sa forme de commandement absolu parce que les individus étaient libres de construire leur existence sans la tutelle du pouvoir. Il donne à l'inverse à la religion une fonction très contraignante, puisqu'elle devra quasiment devenir le juge de tous les comportements humains. Il reconnaît, en outre, une hiérarchie naturelle entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Comment ces deux modèles peuvent-ils donc avoir une telle similitude ? Comment peuvent-ils parvenir à la même conclusion que la souveraineté comme réalité objective substantielle n'existe pas ?

Il faut alors supposer que si le rapport au pouvoir politique est similaire, soit donc si l'on doit reconnaître aux hommes la capacité à passer maîtres de leur vie commune immédiate et à influencer sur le gouvernement général de la République, il peut en être ainsi sur une autre base que celle de l'égalité absolue entre les hommes. Un autre argument que l'égalité anthropologique doit pouvoir être avancé pour aboutir à la même thèse. Et l'on peut, de fait, avoir un statut d'égalité légale, comme l'illustrera la France après la Révolution, sans retrouver le développement de ces pôles actifs. Ce qui permet, en effet, à Althusius, de reconnaître le droit d'auto-organisation des associations, est la part d'autonomie qu'il reconnaît aux hommes. Le territoire germanique à l'époque où Althusius écrivait son oeuvre ressemblait aux provinces françaises du XIV<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles le noble avait un pouvoir de gouvernement, mais où les charges sociales se trouvaient satisfaites par la population. Il y avait donc naturellement un principe supérieur aux autres, mais qui n'intervenait pas dans l'auto-administration des bourgades. Si les chefs des différents corps associés répondaient aux distinctions d'ordre de la société (le comte, le duc,...), ils n'étaient rien sans le respect d'une large autonomie réservée aux paysans. De même, dans le descriptif de l'armature des différentes associations symbiotiques que donne Althusius, on doit reconnaître à tous les hommes un *jus majestatis* minimal, dont l'individu se sert pour organiser sa vie collective. Ce droit prend forme au sein des associations générées par l'entraide nécessaire entre les hommes. *Le développement actif de la société ne se fait donc pas sur la base d'une stricte égalité anthropologique, mais sur le respect d'une part d'autonomie laissée à chaque homme, de la même capacité d'entreprendre que veulent préserver les Américains. Ce n'est donc pas parce qu'ils sont égaux que les hommes prennent en charge activement leur vie collective, mais parce qu'on leur laisse une part d'initiative individuelle dans la réalisation de cette vie*

*partagée.*

La deuxième différence, assez importante, entre les deux conceptualisations de la souveraineté proposées par Althusius et les Américains réside dans le fait qu'Althusius conserve une liaison verticale, certes ascendante et non plus descendante, comme Bodin, mais conservant, tout de même, l'homogénéité du trajet du pouvoir, des sphères périphériques au centre intégrateur. Les Américains, en introduisant une rupture entre les théories du pouvoir décentralisé et la structure fédérale du gouvernement, rompent avec la logique intégrative classique qui consistait à toujours chercher à maintenir une relation plus ou moins directe entre le centre premier de souveraineté et les centres périphériques. Le respect de la liberté humaine, qui n'était pas un objet de questionnement pour Althusius, permet de rendre compte de cette différence touchant la forme politique du pouvoir, puisqu'en devenant le premier souci des individus, les Américains conçoivent la forme d'une autorité supérieure au pouvoir, chargée d'en régler les compétences et les limites. Si le pouvoir est régulé par une autre autorité que la sienne propre, il n'est plus nécessaire qu'il conserve sa forme monolithique, puisque son fonctionnement est assuré par la Constitution. Grâce à cette avancée institutionnelle, on peut, à présent, imaginer qu'un autre type de rapport au pouvoir est en train de se dessiner, différent de la forme classique conservant la structure auto-référentielle du pouvoir.

C'est celui dont prend note G. Wood lorsqu'il expose le processus de constitution de la République américaine. Lorsqu'il présente la voie suivie par les Américains pour penser l'institution de la République fédérale, il signale que la logique fonctionnelle retenue rompt avec le présupposé classique de l'unicité du pôle législatif souverain. En dupliquant la source des actes souverains, les Américains ne se contentent pas de métamorphoser la structure souveraine, ils en changent aussi le mode opératoire, puisqu'il devient impossible de concentrer l'origine du pouvoir ; il va se diffuser par divers biais administratifs, dont la maîtrise et le contrôle par un seul corps ou organe du gouvernement deviendront impossibles. Ce double niveau de gouvernement empêche la création d'un lieu de concentration du pouvoir, qui pourrait prétendre orchestrer le tout, de façon centralisée.

Mais s'il n'y a plus de lieu du pouvoir, puisque ni les Etats ni le pouvoir fédéral ne peuvent être compris dans une même logique, ni représenter l'instance souveraine, cette première dissolution s'accompagne d'un second processus plus problématique. G. Wood signale en effet la suspicion profonde des Américains envers la probité de leurs représentants. Ce n'est plus, simplement, le pouvoir exécutif qui constitue une menace pour la liberté

individuelle, mais la capacité des représentants à représenter réellement, de manière pleine et complète, la volonté du peuple. Et si le pouvoir représentatif ne peut plus être compris comme le reflet de la volonté du peuple, comment rendre la loi obligatoire ? Comment pourrait-elle être approuvée ? *Ce que les Américains étaient en train de délier, c'était l'indissociable compétence du pouvoir politique à produire le droit parce que son savoir l'y autorise.* Les Américains commençaient à mettre en cause la compétence du pouvoir législatif à savoir ce qui convient pour le peuple, et à poser les normes juridiques requises par ce savoir. C'est un repositionnement tout à fait nouveau du peuple, dans son rapport au pouvoir, qui s'opère alors. « Les conséquences des changements touchant la nature du rôle du peuple dans le gouvernement étaient aussi importantes pour la conception de la politique que pour la conception du droit. En fait, elles aboutissaient non seulement à opérer une redistribution radicale des pouvoirs de la société au sein du gouvernement, mais elles avaient pour effet de détruire totalement ces pouvoirs et de ruiner la classification des formes de gouvernement qui avaient dominé la pensée politique occidentale depuis des siècles »<sup>395</sup>. G. Wood caractérise cette évolution comme la « désincorporation du gouvernement »<sup>396</sup>, donc C. Lefort dira qu'elle inaugure la mutation à l'origine de la démocratie moderne d'un « lieu du pouvoir (qui) y est tacitement reconnu comme un lieu vide ».

Cette désincorporation est d'autant plus radicale qu'elle ne se manifeste pas par un simple changement de localisation du pouvoir. Il se disloque sans pouvoir trouver un autre support d'incarnation parce que c'est 'le' peuple, dans sa prétendue unité, qui implose. Il n'y a plus pour eux une entité homogène au sein de la société qui pourrait incarner 'le peuple'. La société apparaît à présent comme composée d'intérêts variés opposés entre eux ; dès lors, « toute idée d'une chaîne organique reliant les degrés de la hiérarchie sociale perdit sa signification (...). Le peuple n'était pas un ordre organiquement lié par l'unité de son intérêt : il était plutôt l'agglomération d'individus hostiles, rassemblés pour leur bénéfice mutuel en vue de construire une société »<sup>397</sup>. En supprimant la possibilité de trouver un support d'unité dans la société, les Américains rendaient impossibles la localisation d'un commun partagé par tous.

Par cette contradiction de ce qu'il faut à présent appeler un postulat du concept de souveraineté, à savoir son indivisibilité, la référence à un gouvernement ainsi qu'aux institutions dont il a besoin pour se concrétiser restent possibles ; simplement, « le pouvoir perd la consistance qu'il avait dans tous les autres régimes. Il se fragmente, se répartit en une

---

<sup>395</sup> G. Wood, op. cité, p. 447

<sup>396</sup> Ibid., p. 445-453

<sup>397</sup> Ibid., p. 696

multiplicité d'organes qui se contrôlent les uns les autres et s'équilibrent de telle manière qu'aucun ne peut s'arroger la toute-puissance ». <sup>398</sup> On peut alors en conclure que la division de la souveraineté répond à une évolution de la théorie et de la pratique politiques, pour lesquelles *il n'est à présent plus possible d'associer le pouvoir, le droit et le savoir, ni de les rencontrer en un lieu identifiable. Ils se répartissent dans l'ensemble du tissu politico-social, sans se laisser saisir à aucun endroit de la collectivité organisée.*

Cependant, si la désubstantialisation de la souveraineté permet le dépassement de la métaphore organiciste pour représenter la République, au sens où il n'est plus possible de comprendre la réalité socio-politique comme un organisme dont les différents organes seraient parfaitement identifiables - et en particuliers la tête matérialisant le centre objectif du pouvoir, du droit et du savoir -, il faut noter que cette désincorporation n'implique pas sa disparition. On assiste plutôt à une métamorphose de la souveraineté, puisqu'elle va agir à présent suivant le schème de l'égalitarisme, et en adoptant le mode administratif qui lui permettra d'être la plus efficace possible. La souveraineté s'adapte à la nouvelle exigence de l'égalitarisme moderne, mais sans laisser échapper la forme de l'obligation reliant les individus au pouvoir, quelque soit son agencement.

---

<sup>398</sup> C. Lefort, préface à *La Création de la République Américaine*, G. Wood, p. 25.

## CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

La forme fédérale américaine<sup>399</sup> permet donc de conjuguer l'ordre et la liberté, parce qu'en accordant une large part de liberté aux individus, elle leur abandonne aussi en grande partie le soin de leur prise en charge, ce qui les oblige à devoir composer avec leurs semblables pour parvenir à satisfaire leurs besoins, sans les contraindre à adopter une voie plutôt qu'une autre. En gouvernant selon deux directives différentes, les fins fédérale et étatique, elle contourne l'obstacle d'une réduction de la politique à une intégration de la société, puisque n'étant pas centralisée, elle ne peut non plus se matérialiser en un pôle de référence objectivable. Ce modèle républicain stimule donc chez les individus le souci de la prise en charge autonome tout en conservant un pouvoir d'organisation des relations inter-individuelles et inter-étatiques. On peut donc trouver au niveau fédéral une relation verticale de souveraineté, où le pouvoir exécutif choisit, avec l'accord du sénat, ses intervenants. Mais le lieu des décisions d'organisation légales est dupliqué, ce qui empêche la formation d'une représentation unifiée du pouvoir. Ce qui pouvait alors faire redouter le règne de l'anarchie ne se produit pas parce que s'il n'y a pas de pôle centralisateur matérialisable (Washington n'est pas, dans l'imaginaire collectif, identique à Paris), l'unité du gouvernement est cependant assurée par la répartition constitutionnelle des compétences : les procédures gouvernementales se prennent à deux niveaux différents, mais elles n'empiètent pas sur leurs secteurs respectifs.

A cela s'ajoute que la désincorporation gouvernementale oblige à repenser le mode de formation et d'application des décisions politiques, qui va suivre la voie ouverte par l'égalitarisme d'une structure administrative, bureaucratique. Il n'y a donc pas de lieux concurrents du même pouvoir, mais une répartition contrôlée des procédures gouvernementales. On ne saurait retrouver une situation dans laquelle plusieurs centres revendiquent le même droit à certaines compétences, puisqu'au fil de cette désubstantialisation du pouvoir se reconstitue un noyau dur de croyance, celui de l'autorité suprême inviolable de la Constitution.

Cependant, ce mode d'existence politique engendre un risque d'émiettement de la population, puisque si, comme nous l'avons dit, cette forme fédérale de république est engendrée par un état social d'égalité anthropologique, qu'est-ce qui peut assurer que cette

---

<sup>399</sup> Nous soulignons à nouveau que nous ne tenons compte, dans ces développements, que des formes premières, au 18<sup>e</sup> siècle, de la république américaine, et non du mouvement qu'elle a suivi, caractérisé non pas comme le redoutait Tocqueville par un éclatement de l'Union lié à la supériorité des Etats sur le pouvoir central, mais à l'inverse par un renforcement du pouvoir central au détriment des Etats fédérés, ce qui semble (d'après Ch. Durand et S. Rials) caractériser tous les Etats fédéraux contemporains.

égalité n'aboutira pas, comme le redoutait Tocqueville, à un repli de chaque individu sur sa propre sphère d'existence ? Si la première marque de cette égalité se manifeste par une sorte de laxisme du jugement - puisque chacun a le droit de penser et de vivre comme il le souhaite sans que quiconque puisse lui dire quoi que ce soit -, comment les hommes réussiront-ils à vaincre ce type d'indépendance ? Il n'est, en effet, pas concevable de tisser des rapports sociaux sur la base relativiste du « c'est mon choix ». Si chaque individu devient hétérogène aux remarques ou aux avis de ses semblables, la simple force d'un projet commun n'arrivera pas à lui faire mettre de côté ses croyances personnelles, pour adopter l'angle de l'intérêt collectif. Et s'il faut intégrer l'égalité de tous les hommes dans la logique de fonctionnement socio-politique, ce présupposé ne risque-t-il pas de fragiliser l'obéissance aux diverses formes d'autorité qui structurent l'existence collective ? Comment vont devoir œuvrer les institutions sociales et politiques pour conserver leur statut d'autorité si l'on introduit le schème de l'égalitarisme dans la réalité existentielle des hommes ? L'égalité comme attribut de la nature humaine diffère en effet de l'égalité statutaire ; elle oblige à considérer les hommes comme naturellement égaux. L'obéissance à l'autorité justifiée par la catégorie des ordres de l'Ancien Régime en France, par exemple, ne pourra plus opérer ; la forme de l'autorité va donc changer en proportion de cette nouvelle donnée qu'est l'égalité substantielle de chaque homme. Quelles fonctions et quels modes opératoires peut-on déduire pour la souveraineté politique de ces deux dangers qu'ouvre l'égalitarisme anthropologique moderne ?

## **Chapitre 2 – Peut-on fixer déterminer les limites objectives à la souveraineté ?**

La métamorphose du concept de souveraineté que les deux mouvements révolutionnaires français et américain opèrent, chacun dans une forme différente, contient un paradoxe qui constitue l'un des nœuds de la modernité politique. Si, en effet, c'est vers la forme démocratique de république que la modernité s'oriente, elle oblige à concevoir le pouvoir souverain comme originaire d'une pluralité, même s'il doit trouver un principe unitaire : le peuple. Ce pouvoir, institutionnalisé par la forme de l'Etat de droit, doit, par ailleurs, à présent, respecter, dans sa forme même d'existence et de pratique, des parcelles de réalité qui sont hétérogènes à sa nature. Les droits subjectifs des hommes, dont il doit respecter certains modes d'expression, et en particuliers ceux matérialisés par l'exercice de la liberté, sont à présent partie prenante de la pensée politique. Le pouvoir souverain ne peut théoriquement plus être absolu dans son envergure, puisque les droits individuels des citoyens lui interdisent de s'étendre au-delà de certaines prétentions. C'est alors vers une distinction précise et opératoire entre sphères publique et privée, que l'on est conduit.

Mais quelle devra alors être la finalité de la politique ? Lorsque l'on comprend la politique comme un exercice du pouvoir dont le but est de permettre à une pluralité d'individus de vivre ensemble dans des relations hiérarchisées, organisées, de donner et de préserver une cohérence à la vie collective, il est inconcevable de laisser hors de ces schèmes compréhensifs une parcelle d'hétérogénéité aux seuls mains des individus : tout en lui doit s'encastrent dans cette visée holiste. Le politique, qui est une réflexion sur ce que peut être la politique, a pris naissance dans les cités grecques, et en particulier à Athènes où Aristote a pensé la nature de la politique comme ce qui permettait à l'homme de réaliser ce qu'il a de plus haut en lui, de meilleur. La *phronésis* que la délibération et l'activité politiques stimulent ne pouvait s'actualiser, dans cet horizon de pensée, que si l'essentiel de l'existence humaine pouvait être résolu dans et grâce à cette vertu. En d'autres termes, dans un cadre de compréhension où le politique se résout dans la politique, où la vertu politique par excellence se réalise dans la forme de la démocratie directe, la question de bornes à opposer au pouvoir politique est absurde, vide de sens. L'homme ne peut pas être compris comme une fin en soi dont il faudrait protéger certaines dimensions de son inclusion dans la vie collective, puisque c'est sous l'angle de la vie collective que les Grecs anciens pensent le fait politique.

Dès lors que l'objet des droits subjectifs prend consistance pour intervenir dans le discours politique, cette compréhension classique de la finalité politique n'a plus de sens. La revendication moderne d'une existence privée hétérogène à la vie politique collective semble devoir obliger à la distinction, en un même homme, entre son existence en tant qu'elle s'inscrit dans une collectivité, et sa vie privée, dont il serait le seul principe. Mais lequel de ces deux versants sera sollicité par les citoyens lors de l'usage des droits politiques ? Que viseront-ils lorsqu'ils devront s'exprimer sur les directives à prendre pour la collectivité ? Si seule la part qui doit obéir, en eux, au pouvoir souverain, les relit à la collectivité, comment conserver une cohérence à la vie en collectivité ? Tout dépend bien évidemment de la place et du sens donnés aux droits subjectifs.

Suivant cette compréhension moderne de la nature politique, la réflexion se heurte inévitablement à un premier problème. L'existence humaine doit réussir à concilier en son sein deux nécessités contradictoires : les hommes sont obligés d'obéir à la forme du commandement souverain sous peine de vivre dans un état d'anarchie généralisée ; ils sont donc obligés d'observer certains impératifs auxquels ils n'ont pas les moyens de déroger. Mais ces zones d'exercice du contrôle souverain doivent être restreintes pour laisser la place à une sphère de développement du seul ressort des individus. Or ces deux domaines de réalité sont en inter-réaction, puisqu'en fonction du rôle que se fixera le gouvernement, il augmentera l'un pour diminuer l'autre et vice versa. La question à laquelle il faut alors répondre est de savoir ce qu'il faut reconnaître comme étant du seul ressort du pouvoir souverain, et ce qui peut être laissé aux individus sans risque de créer un état d'anarchie sociale. Mais ce type de questionnement pointe deux directions problématiques différentes. La première est relative au fait que l'homme existe toujours, déjà, au sein d'une vie partagée ; aborder l'individu en tant que sujet de droits revient alors à se demander dans quelle mesure il peut être détaché de son cadre concret d'existence. *Si la part d'autonomie et d'indépendance que l'on doit laisser à chaque homme revient à lui laisser le choix de son existence, comment conjuguer cette exigence avec la vie en collectivité qu'il ne peut éluder ?*

La deuxième direction ouverte par l'exigence moderne de la démocratie, traduite par la première métamorphose du concept de souveraineté, est celle de la finalité du pouvoir souverain. La façon dont le pouvoir souverain comprend sa fonction détermine en effet aussi son champs d'extension et son mode opératoire. Un pouvoir qui ne doit veiller qu'à éviter la guerre sociale, par exemple, se contentera de jouer un rôle d'arbitre. Cet Etat libertaire se caractérisera par des prétentions très limitées, et les individus pourront revendiquer à son encontre une large proportion de droits subjectifs. Si, à l'inverse, sa fonction est comprise



comme de devoir veiller à l'harmonie de la vie collective, son pouvoir doit s'étendre assez profondément dans la réalité sociale pour en réguler au plus près les modes relationnels. Une telle compréhension de la finalité du pouvoir justifie alors son intrusion plus ou moins extensive dans le champs des droits subjectifs.

On voit que ces deux compréhensions différentes de la fonction politique se rattachent au problème de la délimitation des fonctions souveraines. Est-il en effet possible de déterminer objectivement des limites aux prétentions du pouvoir souverain ? Peut-on objectivement, absolument, préciser ce qu'il est légitime de reconnaître comme appartenant aux compétences publiques, et ce à quoi elles ne peuvent prétendre ? Il semble cependant que l'on doive osciller ici entre Charybde et Scylla, puisque la limitation (extensive, pas intensive) de l'usage de la puissance souveraine repose sur la condition toujours aléatoire ou hypothétique d'une prise en charge à la seule initiative des hommes de secteurs qui, s'ils ne sont pas entretenus, engendreront un état d'instabilité, de faillite et d'effritement de la vie collective locale. La limitation des fonctions politiques peut alors sembler reposer sur une condition trop fragile pour être tentée ; l'optimisme qui la sous-tend peut ne pas sembler très réaliste. D'un autre côté, la peur d'une incapacité humaine à s'organiser pour se prendre en charge conduit à la pensée d'un centre de pouvoirs chargé de répondre à cette supposée impuissance, et l'on peut alors toujours réussir à prouver que l'on avait raison de partir d'une telle hypothèse.

Ces deux attitudes gouvernementales reposent donc sur une hypothèse opposée, dont on peut se demander laquelle aura le moins de conséquences négatives. C'est en fonction de la représentation qu'elles se font implicitement de la nature humaine qu'elles vont penser leur finalité, mais en partant d'une représentative divergente de la réalité anthropologique, elles engendreront un ensemble de relations sociales très différentes. Essayons à présent de préciser la nature de la société engendrée par ces interactions entre pouvoir et individus, déterminées par la représentation que le pouvoir se fait de sa finalité. Est-il possible de préciser objectivement, de façon précise, les fonctions et la place légitimes qui doivent être dévolues à la souveraineté ?

## **1 – Les attitudes du pouvoir dans leur interférence avec l'individu :**

La question des limites du pouvoir n'est pas propre, comme on pourrait le penser, à l'émergence des théories politiques libérales. Si en effet Locke, considéré comme le premier penseur libéral, commence son mouvement de réflexion politique en envisageant le pouvoir comme limité par le respect nécessaire d'une juste proportion de liberté individuelle, Bodin signalait déjà - alors qu'il construit le schème de la souveraineté étatique absolue - que le mode gouvernemental du Souverain peut varier selon trois formes, communes aux trois formes de République qu'il envisage. Tout en conservant la fonction exclusive de gouverner, le Souverain que conçoit Bodin peut adopter trois attitudes gouvernementales, quelque soit la forme de la République, donc la nature du pouvoir souverain. Il souligne d'emblée qu'il ne saurait y avoir de *Res-publica*, de 'chose commune', donc d'existence politique, que s'il y a aussi des '*Rei-privatae*', des 'choses privées', donc un secteur d'activités humaines sur lesquelles l'homme n'est plus sujet du Souverain, mais maître. La souveraineté serait donc limitée par la condition même de sa possibilité, puisqu'elle n'a de sens comme essence de la République que si elle respecte son Autre, la sphère de l'existence privée.

Si l'on peut retrouver, dans la classification classique reprise par Bodin des formes de République (monarchie/aristocratie/démocratie), les mêmes attitudes gouvernementales (démocratique/seigneuriale/royale), c'est dans la mesure où la forme de la République, la façon dont le pouvoir structure ses institutions, ne nous renseigne pas sur la façon dont le pouvoir va agir. On peut avoir une souveraineté démocratique où tous gouvernent en respectant les biens privés. A l'inverse, elle peut chercher à amener les hommes vers leurs biens, ce qui violera leur sphère privée ; ou encore affirmer qu'il n'y a pas de biens privés parce que rien n'est à personne, ce qui entraînera la même conséquence. Si la question « Qui gouverne ? » oriente vers une recherche de la forme institutionnelle de la souveraineté, la question « comment gouverne le Souverain ? » nous amène à chercher ce que le Souverain a en vue, ce qui motive ses opérations et l'idée qu'il se fait de la réalité humaine pour exercer son pouvoir. L'acte de gouverner ne peut se concevoir indépendamment d'une certaine représentation anthropologique, puisqu'il faut se faire une certaine idée de l'homme pour pouvoir agir avec et sur lui. La forme institutionnelle du pouvoir répond au choix politique qui est fait concernant la nature du Souverain. Il est possible aujourd'hui de penser que la distinction kantienne entre république et despotisme traduit l'exigence du respect d'un Etat de droit. Mais le fait de comprendre la structure politique dans les termes du *Rechtstaat*, même si

on l'enrichit avec le descriptif anglo-saxon d'Etat du droit, le *legal state*, n'invalide pas la distinction bodinienne des attitudes gouvernementales, même si l'on doit aujourd'hui les adapter aux cadres politiques modernes.

Comme nous l'avons vu en première partie, la façon dont on comprend l'activité gouvernementale rend aussi compte d'une certaine représentation des capacités humaines, dont elle accentue les traits par le pouvoir qui lui est accordé. L'attitude gouvernementale de la souveraineté va donc nous renseigner à la fois sur la représentation anthropologique avec laquelle elle travaille et sur la façon dont elle pense son rôle, sa fonction. Si le pouvoir souverain est, par définition, informant, l'idée qu'il se fait de sa fonction nous indiquera aussi ce vers quoi il veut faire tendre la réalité humaine qu'il prend en charge. Ce qu'il faut donc à présent préciser pour comprendre ce qui peut limiter légitimement le pouvoir souverain, est l'interférence entre les attitudes gouvernementales de la souveraineté et la réalité anthropologique. S'il faut limiter le pouvoir souverain, c'est dans la mesure où l'homme doit être protégé dans sa dimension privée, qu'il faut lui reconnaître un droit à l'existence subjective. Mais ce droit reste lettre morte si l'on ne tient pas compte du fait que le pouvoir agit, qu'il informe, qu'il détermine ; par définition, un pouvoir est un principe actif qui agit. L'attitude gouvernementale influera donc sur la nature de la collectivité. Peut-on alors établir une taxinomie (grossière, générale) des attitudes gouvernementales, dans leur interférence avec l'individu, pour préciser le type de société ou de réalité anthropologique qu'elles présupposent et dessinent ?

#### 1A/ Le contre-sens d'un usage paternaliste de la souveraineté et ses dangers :

C'est au travers de la pensée des libéraux des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qu'émerge une critique de l'extension des prérogatives souveraines effectuée en regard de l'individu. *Lorsque la question des limites du pouvoir de l'Etat apparaît sur le plan de la réflexion politique, c'est le questionnement sur la finalité de l'action politique qui se trouve posée à nouveaux frais.* Dès que l'on envisage l'idée que l'homme a des droits opposables au pouvoir politique, la pensée philosophique se doit de l'intégrer dans la logique politique. La forme institutionnelle de la République est acquise par le règne de l'Etat de droit ; mais une nouvelle interrogation émerge, qui concerne la façon dont le pouvoir va œuvrer pour protéger la liberté humaine. Ce ne sera donc plus tant la forme de la République qui importera que la nécessité de concilier la liberté individuelle avec la réalité du pouvoir souverain. Ce n'est, à cet égard, pas un hasard si la philosophie politique moderne se développe dans des théories contractualistes, qui toutes

commencent par supposer une nature humaine par rapport à laquelle la souveraineté sera pensée. La finalité du pouvoir souverain, son but, sa fonction, l'objectif devant guider ses actes, seront alors envisagés consécutivement à une certaine représentation de la nature humaine. C'est alors seulement que les prérogatives souveraines prennent leur sens, qu'il s'agisse de contrecarrer l'instinct expansif de la puissance individuelle chez Hobbes, d'amener les individus à composer avec leurs semblables pour former une volonté générale chez Rousseau, ou de servir de tiers objectif pacificateur chez Locke.

Trois secteurs de réalité commencent alors à se distinguer : l'Etat défini comme possesseur du pouvoir souverain, l'individu dont la nature se trouve induite de ce que la vie en collectivité est censée en avoir changé, et la société qui désignerait le milieu généré par des individus dont la nature est 'rectifiée' ou contrôlée par le pouvoir souverain. Mais que doit viser le pouvoir souverain, quel doit être son axe téléologique, s'il lui faut intégrer le respect de droits subjectifs ? Il ne peut respecter les droits individuels que dans la mesure où ceux-ci serviront les individus ; mais comment se représenter ce qui appartient en propre à la liberté humaine et ce qui doit être soutenu par le pouvoir public ? Comment discriminer ce qui ressort de la stricte indépendance individuelle de ce qui requiert des fonctions politiques ? Quelles frontières doivent-elles être mises à l'action gouvernementales si elle doit être au service des individus sans pouvoir les déposséder de leurs droits subjectifs ? *Comment résoudre cette dialectique des droits subjectifs requérant le pouvoir politique pour exister, sans que ce dernier ne puisse en maîtriser la forme d'expression ?*

#### *1A1/ La pensée de limites externes au pouvoir :*

Ce qu'il importe ici de préciser est l'axe opératoire du pouvoir utilisé pour assurer le respect du droit à la liberté individuelle. La première attitude gouvernementale possible est celle décrite par Humboldt dans son *Essai sur les limites de l'action de l'Etat*<sup>400</sup>. Par l'angle d'attaque qu'il prend pour réfléchir à ce qui appartient aux prérogatives gouvernementales et à ce qui doit leur rester extérieur, c'est à une redéfinition du politique que l'on est engagé, à partir d'un point-limite qu'il ne pourra plus comprendre : « l'homme considéré comme individu ». C'est à partir de cette donnée indépassable que Humboldt va, alors, chercher à préciser, *a contrario*, ce qu'il revient au pouvoir de viser, ce qui fait partie de sa mission essentielle. *Le pari du projet conceptuel développé par Humboldt est de parvenir à concilier la forme du commandement souverain appartenant en propre à l'Etat avec le respect effectif*

---

<sup>400</sup> *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, publié pour la première fois un an après la mort de Humboldt, en 1851. Première traduction française par Henry Chrétien en 1867. Nous nous référons à *Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, Paris, Les Belles Lettres, 2004

*des droits subjectifs, dont le signe de réussite se matérialisera par une diversité sociale dynamique et entreprenante.* Le problème auquel sa pensée tente de trouver une solution réside précisément dans la difficulté à concilier le respect de la diversité anthropologique avec l'exigence d'un pouvoir souverain. Une collectivité sans forme d'autorité politique tendra à l'anarchie, mais un gouvernement qui s'immisce trop profondément dans la prise en charge de la société tendra à la dénaturer en générant de l'uniformité. La question directrice de cet antagonisme entre pouvoir et diversité est, en conséquence, la suivante : *comment réussir à intégrer le respect de l'individu dans l'agir politique, sans dériver vers une relativisation du devoir d'obéissance auquel les hommes sont tenus, dès lors que certains droits leur sont accordés ?* C'est avant tout sur la référence faite aux « limites » du pouvoir qu'il faut revenir. On peut distinguer deux rapports à la limite : ou bien ce qui est limité s'auto-limite, c'est-à-dire que son principe d'être contient, en lui-même, le principe régulateur de l'ensemble de ses compétences, ou bien le pouvoir est borné par un obstacle extérieur qui en interdit l'expansion sur certains objets. La forme républicaine, constitutionnelle, de la souveraineté présente une illustration de cette **limite interne au pouvoir** : parce qu'il est distribué entre plusieurs niveaux de compétences, parce que l'on sépare le pouvoir législatif du pouvoir exécutif et du pouvoir juridique, parce que la régulation des pouvoirs accordés à l'Etat dépend d'une forme constitutionnelle, la forme de la République définie, alors, comme Etat de droit, assure une auto-limitation de la souveraineté. Mais si la séparation des pouvoirs permet de conjurer le despotisme en jouant le pouvoir contre lui-même, les prérogatives du pouvoir souverain ne sont pas pour autant plus claires : l'Etat de droit peut très bien juger comme appartenant à sa fonction de promouvoir le bien-être de ses sujets, par exemple. Il peut à l'inverse considérer que sa fonction se cantonne à servir d'intermédiaire, de tierce personne entre plusieurs parties conflictuelles. Autrement dit, la limitation interne du pouvoir ne nous apprend pas ce qui relèvera des compétences gouvernementales. Ces deux cas de figure illustrent deux visées gouvernementales différentes qui dépendent toutes deux de la finalité donnée à la souveraineté. Ils décrivent deux façons dont le pouvoir va comprendre sa mission, ou concevoir la protection de la liberté individuelle. Se demander alors ce qui peut limiter le pouvoir souverain revient à savoir ce que l'on doit laisser aux individus comme marge de liberté, et ce que le pouvoir doit prendre en charge. C'est ici à une **limite externe au pouvoir**, à une borne dans les prétentions de la souveraineté, que l'on est renvoyé.

Le problème posé par Humboldt de savoir comment limiter l'action du pouvoir rentre dans ce deuxième sens de la limite : la pensée de limites non plus internes à la structure du pouvoir, que réalisent l'équilibre des pouvoirs ou leur forme constitutionnelle par exemple,

mais externes, relatives à l'orientation retenue pour préciser le souci premier du gouvernement. Cette recherche n'a de sens que si l'on en vient à questionner la finalité du pouvoir, son but, et donc sa place. Un pouvoir dont aucune borne n'arrête les prétentions absorbe intégralement l'objet qui lui donne sa pertinence : la société. Tant que l'on n'introduit pas dans la dynamique du pouvoir politique une borne opposable de droit (s'il répond aux exigences de l'Etat de droit) à son extension, il agira toujours à discrétion, et l'on ne pourra dès lors pas en maîtriser -voire même en critiquer- les prétentions. Une souveraineté sans vis-à-vis hétérogène sera toujours susceptible d'absorber dans sa logique active ce dont elle a la charge. Relativement à cet angle d'approche, Humboldt nous enjoint à distinguer d'emblée deux attitudes gouvernementales : celle qui ne se pense pas dans la logique des limites externes au pouvoir et qui n'instaure pas de bornes à ses prétentions, dont nous retenons avec Humboldt la dénomination d'*attitude paternaliste*, et celle qui intégrera cette exigence, que l'on peut désigner comme *attitude libérale*. Reprenons d'abord les caractéristiques de l'attitude paternaliste. Qu'est-ce qui la caractérise, et pourquoi a-t-elle pu sembler inadéquate à la pensée politique critique et libérale de Humboldt ?

Le mode argumentatif libéral qu'il développe pour dégager les conséquences sociales et anthropologiques d'un pouvoir dont on ne critique pas assez la fonction repose sur une analyse première et essentielle de ce dont est capable un individu, si le pouvoir n'est pas omniprésent. S'il est, en effet, difficile de cerner avec précision la notion de sphère publique, le domaine collectif dont le pouvoir souverain a la charge, il est plus facile de prendre conscience du fait qu'un pouvoir omniprésent ne respecte pas la première exigence de cohérence de la politique : pour que 'du' politique, ou 'de la' politique ait un sens, il faut qu'existe une autre façon d'être ou d'exister. Pour ne pas absorber toute l'anthropologie humaine dans la réalité politique, il faut réussir à maintenir une pertinence à l'existence humaine en dehors de sa référence à la politique. Si le pouvoir étend ses prétentions sans limites dans la réalité sociale, c'est à ce contresens que l'on aura tendance à aboutir.

Cette observation n'est pas nouvelle ; lorsque Bodin, par exemple, prend la précaution de distinguer des registres publics et privés d'existence, en précisant que le Souverain est maître absolu des secteurs publics, mais que le chef de famille doit être reconnu comme maître absolu 'de' et 'dans' son foyer, c'était à partir de l'observation de bon sens qu'il ne pouvait y avoir une pensée de la *Res-publica*, de la chose commune, s'il n'y avait pas aussi une 'chose privée'. *Si la précaution de cette distinction n'est pas assurée, la référence à une vie commune, à cette zone de partage des existences humaines qui génère la nécessité d'une*

*organisation politique, n'a pas de sens, et donc l'objet même de la politique disparaît*<sup>401</sup>. Cette précision qualitative de registres différents au sein de la vie collective ne se formalisait pas chez Bodin ; l'absoluité de la souveraineté le lui interdisait. Mais Bodin avait déjà distingué des attitudes gouvernementales dont le travers était de ne pas tenir compte de cette observation basique. Il retenait en effet la typologie classique des Républiques monarchique, aristocratique et démocratique (« qui gouverne? »), précisait aussi que le Souverain pouvait agir de trois façons différentes (« Comment gouverne le Souverain ? »). Mais il signalait aussi que le gouvernement pouvait s'exercer de façon tyrannique, seigneuriale ou royale. En distinguant l'attitude royale des deux autres par le fait qu'il existe pour cette dernière des bornes à ses prérogatives - les biens et les libertés individuelles -, il signalait que le pouvoir peut vicier sa fonction première en méconnaissant sa condition d'existence de base : qu'il y ait du privé. Le tort des attitudes seigneuriale et tyrannique est de ne pas tenir compte du fait que pour qu'il y ait du public, du bien commun, il faut aussi qu'il y ait du bien privé, sans quoi la référence à un commun perd son sens. L'ingérence du pouvoir est, ici, totale. L'attitude royale est, à l'inverse, celle qui réussirait à conjuguer le respect de la sphère privée et l'harmonie de la vie collective.

Si la pensée de Bodin reste analytique, descriptive, un pas est franchi dès lors que l'existence privée devient un objet de droit à part entière. Comme nous l'avons vu, ce sont les deux mouvements révolutionnaires français et américain qui obligent la pratique politique à rendre compte de ses prétentions et à intégrer dans son être un sujet de droit opposable à ses volontés. Mais les bornes de l'ingérence gouvernementale n'ont pas de réelle existence si l'on ne parvient pas à instituer une forme de pouvoir de résistance dans la société. Ce qui va alors orienter la réflexion politique libérale, dont Humboldt nous fournit à ce sujet l'essentiel, sera une analyse des interférences entre l'attitude gouvernementale du pouvoir et cet individu dont il faut protéger les marges d'action. La nouveauté conceptuelle de la réflexion politique ouverte ici sera de penser le pouvoir politique dans son rapport à ce sur quoi il s'exerce. En d'autres termes, comment parvenir à une meilleure compréhension de la finalité politique à partir d'une analyse des inter-déterminations, des interactions réciproques entre le pouvoir et la réalité sociale ?

---

<sup>401</sup> Le problème que soulèvent les deux thèses adverses d'une compréhension 'étatiste' de la politique, caractérisée par une domination complète de l'Etat sur la société, et celle 'anarchiste' d'une absorption totale de l'organisation politique dans la société, est en effet de savoir ce qui peut rester en propre à la politique, si l'on suit l'une ou l'autre branche de cette alternative.

1A2/ *La confusion des registres moraux et politiques par l'attitude gouvernementale paternaliste :*

Le présupposé du concept de limite extérieure au pouvoir est qu'une force va réussir à s'opposer au pouvoir souverain. Avant de chercher à fixer une borne idéale au champ d'action de la souveraineté, il faut donc préciser l'objet, la visée du pouvoir utilisés pour gouverner, et en conséquence la représentation de la nature sociale qu'il utilise pour la gouverner. C'est très précisément autour de ce rapport que se développent les analyses d'Humboldt. Sa réflexion commence par une analyse des conséquences sociales et anthropologiques découlant d'une certaine représentation que le pouvoir se fait de sa fonction, en l'occurrence l'attitude paternaliste. *La recherche d'une précision des bornes idéales au champ d'action de la souveraineté dépend en effet directement de la compréhension que le pouvoir se fait de sa fonction et de ses sujets* : si le pouvoir, souverain, se fixe comme fonction s'assurer le bien-être de ses sujets, si l'attitude gouvernementale adopte donc une axiologie morale (agir en vue du bien), toute la réalité humaine lui appartient. La problématique morale concerne en effet tout homme et se retrouve dans la plupart de leurs activités. Par cette attitude, le pouvoir va donc pouvoir s'immiscer à discrétion dans la sphère privée des individus, justifiant son mode opératoire et ses intrusions par le vocabulaire du bien vers lequel il veut les mener, et des maux qu'il veut leur éviter.

Un pouvoir orienté autour du souci du bien de ses sujets prend alors naturellement une importance prépondérante dans tous les secteurs de l'existence humaine. L'existence 'politique' envahit toutes les dimensions anthropologiques, et si cette observation peut faire penser aux courants développés au XIX<sup>e</sup> siècle par les thèses anarchistes d'une absorption totale de l'organisation politique dans la société, ou aux thèses de Marx repensant la césure 'bourgeoise' – libérale – entre société et Etat, *elle est ici dénoncée par Humboldt comme prétention totalitaire avilissante* : l'absence de distinction entre 'Etat' et 'société', entre 'bien' et 'juste', par l'opérateur gouvernemental, a pour conséquence de traiter les citoyens comme des sujets jusque dans leur vie individuelle. La souveraineté étend alors son mode de traitement de l'humanité en sujets dans toutes les dimensions de leur être. Les hommes n'ont, alors, plus aucun pan de leur existence où ils peuvent être reconnus comme capables de vivre en adultes, de façon responsable, autonome. Un pouvoir qui ne reconnaît pas de bornes à ses prétentions déshumanise la réalité anthropologique, parce qu'il ne reconnaît pas l'humanité comme responsable. Ce sont les arguments dont il se sert pour agir ainsi qui permettent à Humboldt de caractériser l'attitude paternaliste : agir « pour le bien de ses sujets », les « prendre en charge pour leur bien »... sont autant de prétentions qui aboutissent à considérer les individus



comme incapables de savoir par eux-mêmes ce qui constitue leur bien. C'est dire que les individus ne sont pas capables d'être les moteurs de leur propre existence. Cette compréhension de la finalité politique caractérisée par l'inclusion du registre moral, des catégories du bien et du mal, dans les prérogatives gouvernementales, justifie l'extension indéfinie des compétences souveraines dans le champ de la liberté individuelle ; et en agissant ainsi, elle rabaisse consécutivement la réalité humaine au rang de sujets incapables d'autonomie, au sens kantien d'aptitude à agir selon la loi que l'on se donne à soi-même.

C'est, alors, la frontière entre la sphère civile et la sphère privée qui pose problème : si l'Etat doit borner ses prétentions en supprimant de sa mission la volonté de gouverner 'pour le bien de son peuple', que faut-il reconnaître comme étant du ressort strict et inaliénable de l'individu, et qu'est-ce qu'il doit abandonner pour pouvoir vivre avec ses semblables sans conflits, avec une liberté individuelle protégée ? S'il faut enlever des prérogatives souveraines le souci du bien positif des individus, on risque de voir resurgir dans la société civile le conflit des intérêts individuels, des libertés individuelles, cette fois-ci non régulables parce qu'elles auront pris le pas sur la logique de la vie en collectivité. Cette dernière nécessite en effet de composer avec l'altérité, et donc de développer un terrain d'entente viable. Si l'on retire du pouvoir la fonction de réguler positivement la société civile, d'influer sur son mode d'existence, on risque de favoriser l'émergence du règne de l'altérité radicale.

Face à cette difficulté, Humboldt fournit un axe de réflexion qui va nous permettre d'avancer dans la précision des implicites de l'attitude paternaliste. S'il faut des biens privés pour qu'il y ait des biens publics et donc une vie politique, une République, la forme démocratique d'existence politique moderne oblige aussi à considérer deux autres niveaux d'existence pour un individu : celui de citoyen où il est reconnu comme auteur de la souveraineté, et celui de son existence publique dans laquelle il s'absorbe sur le plan de la collectivité formée avec ses semblables. Comment la souveraineté doit-elle aborder et traiter ces trois domaines de réalité différents ? Plus précisément, quel traitement de cette polyvalence apporte l'attitude paternaliste ?

### *1A3/ Incidences anthropologique et sociale de l'attitude paternaliste :*

C'est l'absence de frontières et de précision de ces trois ordres de réalité qui caractérise pour Humboldt le déploiement de l'attitude paternaliste. La certitude que le pouvoir se fait de devoir pallier les insuffisances humaines découle, dans la lecture libérale qu'il en fait, de l'incapacité pour l'appareil du pouvoir à penser que la société et les individus pourraient

développer une force créatrice propre sans l'aide d'un pouvoir extérieur insufflant les linéaments de cohérence qui leur manqueraient. Parce que ni la société civile, ni l'individu ne seraient pensés de façon autonome, en dehors de l'existence politique au sens strict, l'attitude paternaliste englobe dans son champs d'action toutes les dimensions d'existence humaine. Avant de revenir sur ce que présuppose Humboldt pour pouvoir prendre cette position, il faut préciser le cadre philosophique dans lequel s'inscrit cette thèse sur la fonction de la politique. Quelles sont en effet les hypothèses conceptuelles utilisées par l'attitude paternaliste pour comprendre sa finalité sous l'angle moral du souci du bien (du bien-être) de ses sujets ? Et partant, quelles sont les conséquences anthropologiques et sociales d'une telle interprétation de l'agir politique ?

Comment d'abord comprendre l'absence de précision nette entre ce qui est du ressort du politique (le commun partagé, sa prise en charge et l'assurance de la liberté et de l'égalité individuelles), et ce qui ne peut relever que de l'autonomie de l'individu ? C'est, à ce niveau, la définition du 'civil' qui pose ici problème : qu'est-ce qui doit être reconnu comme relevant du bien commun, et qu'est-ce qui ne peut appartenir qu'à l'individu ? Le 'civil', c'est l'ensemble des relations générées au regard de la cohérence de la vie collective. Mais si le pouvoir se fixe comme directive de veiller au bien positif de cette collectivité, ce secteur a obligatoirement des frontières labiles avec celui de l'existence privée, puisque la nature qualitative de la sphère publique dépendra en grande partie de la 'qualité' de la vie individuelle. Il n'y a, alors, qu'un pas entre cette définition générique et la prise en charge, par la souveraineté, du bien commun au nom des individus, sans réelle précision de ses moyens. *Si l'on définit le champ de la souveraineté comme le bien commun, ce que les hommes partagent, et si la souveraineté se fixe comme objectif le souci et la prise en charge des biens positifs de ses sujets, aucune borne objective ne peut être fixée à ses prétentions.*

Les conséquences de ces imprécisions sont importantes : pour pacifier les relations entretenues par les hommes sur le plan de leur existence publique, il faudra que le pouvoir souverain puisse en maîtriser les formes, pour en prévoir les dérives et anticiper leur rattrapage. Dans cette ligne compréhensive de la finalité de la souveraineté, le gouvernement s'octroie la fonction de programmer, d'organiser, de dessiner les trames du social, comme le monarque seigneurial de Bodin décidant, pour ses sujets, de ce qui leur convient le mieux. L'attitude paternaliste du pouvoir politique désignerait donc l'utilisation de la souveraineté à des fins de prédéterminations, qu'il instillerait dans la matière sociale pour en prévenir les dérives. Chacune des dispositions politiques - entendons décidées par le pôle central de la souveraineté - visant à signaler aux hommes ce qu'il serait mieux pour eux de faire, ce vers

quoi ils seraient utiles, ce à quoi il vaut mieux croire, et, disposant, les fils pour y mieux parvenir, pourrait donc recevoir cette appellation. *La forme démocratique de gouvernement n'a pas d'influence sur cette détermination particulière du pouvoir souverain, qui ne fait pas intervenir la nature de son origine, mais sa finalité* ; chacune des formes de République peut donc agir de cette façon.

Cette compréhension très ancienne de la finalité politique, caractéristique de la période post-romaine (Augustin) et médiévale, trouve sa première forme conceptuelle dans la pensée de Platon. La forme idéale de République ou *politéia* qu'il développe se caractérisait par le souci d'assigner à chacun sa juste place en fonction de ses compétences et de sa nature. Les philosophes-roi, ceux qui savent ce qui convient aux hommes et qui peuvent leur assigner une fonction précise dans la collectivité, gouvernent en ayant, en regard, la Justice en soi, dont les analyses permettent de déduire l'organisation de la vie commune. L'attitude politique des philosophes-roi était celle, paternaliste, de la prise en charge du Bien des sujets, dont elle devait faire sa ligne directrice. Cette approche holiste de l'existence politique est organiciste, dans la mesure où les parties se voient abordées dans le principe qui les agence et les fait être. *La traduction organiciste de l'agir politique* signifie que la partie n'est pas comprise 'pour' et 'en' elle-même, mais comme dépendante, 'dans' sa réalité même, 'pour sa condition' même d'existence, d'un principe supérieur qui la gouverne.

C'est à cette tradition conceptuelle de la politique que fait référence Humboldt lorsqu'il définit l'attitude paternaliste comme le pouvoir se donnant pour fonction de superviser le bien positif de ses sujets. Le savoir politique se caractérisait, chez Platon, par une capacité à savoir assigner à chacun la place qui lui revenait pour que la *politéia* puisse exister. Mais, dans cette attitude politique, aucune place n'est envisageable pour le développement de l'autonomie individuelle, puisque tous les aspects de l'existence humaine sont soit rapportés exclusivement au Tout, donc à l'extériorité, soit prédisposés par un principe extérieur. Si le pouvoir se fixe pour objectif de prendre en charge la société, on la prédispose à entretenir un rapport de dépendance envers celui-ci, et l'on étouffe sa potentialité à trouver en elle-même les moyens d'inventer une réponse à ses difficultés. *En d'autres termes, un tel rapport entre pouvoir et société entretient un lien de nécessaire dépendance des hommes envers le pouvoir, avec cette conséquence qu'il renforce son évidence en prenant de plus de plus de forces, parce qu'à mesure de son extension, il diminue la capacité anthropologique à se développer sans son aide* : « Les soins trop étendus de l'Etat font souffrir encore davantage l'énergie d'action et le caractère moral », <sup>402</sup> en conséquence de quoi

---

<sup>402</sup> Humboldt, op. cité, p. 38

les hommes perdent de plus en plus conscience de leurs potentielles aptitudes à puiser en eux la force et l'originalité de leurs principes d'existence.

La première conséquence de l'attitude paternaliste du gouvernement sera donc de générer une culture de l'impuissance individuelle, faisant douter à un tel point les hommes d'eux-mêmes qu'ils ne penseront plus le sens de « liberté » que dans son versant négatif de ce qui n'est pas interdit par la loi. Il est, à cet égard, significatif d'observer que le peuple révolutionnaire français, par exemple, a été capable de renverser en très peu de temps un régime monarchique dont il avait l'évidence, depuis des siècles, au nom de sa liberté à s'organiser politiquement comme il le souhaitait. Il était devenu insupportable que l'existence individuelle puisse dépendre exclusivement d'un principe extérieur, dont le peuple revendique à ce moment la propriété et la liberté d'en choisir les déterminations. La pierre angulaire de ce mouvement a été la thèse d'une égalité substantielle de chaque homme, interdisant alors de penser qu'il pourrait dépendre d'un principe s'excluant comme par nature de la réalité humaine en prétendant au droit de le gouverner. Et cependant, cette prise de conscience d'un droit à l'autodétermination politique a laissé la place à un exercice quotidien de la souveraineté qui a réinscrit le concept de liberté dans son ancien sens du légal, en oubliant la dimension positive qu'il avait pu prendre quelques temps. La capacité à rester maître de son existence va céder la place, pour le peuple français, à une existence rassurée et guidée par la loi.

La deuxième conséquence de cette inflexion de la fonction gouvernementale vers une résolution des insuffisances anthropologiques, touche plus profondément la nature des relations que les hommes vont entretenir les uns avec les autres. S'ils s'habituent en effet à trouver en la puissance publique la solution à leurs insuffisances, c'est de l'Etat qu'ils attendront le soutien dont chaque individualité a besoin pour pallier ses faiblesses. C'est alors une conscience de la dépendance de l'individu envers l'Etat qui va prendre corps, avec la constitution de deux pôles de réalité différents au sein d'une même collectivité : *les pouvoirs publics et les individus*. Par la constitution de ces deux référents, on tend à réduire le champ d'un troisième, qui ne peut avoir de réalité qu'en proportion des libertés laissées aux individus. Il s'agit des dimensions de notre existence individuelle que nous développons en relation avec nos semblables. Le schème politique dualiste d'un pouvoir qui prendrait pour fin les individus occulte tout un pan de la réalité anthropologique : l'univers engendré par les relations intersubjectives, le domaine de réalité que produisent les interactions entre plusieurs individus. Nous appellerons, indistinctement pour l'instant, ces domaines, *des corps*

*intermédiaires*, dont nous reprendrons plus loin l'analyse<sup>403</sup>. Ce sont ces corps intermédiaires, l'Autre de la relation souveraine de commandement à obéissance, qui restent étrangers à la réflexion politique dès lors que l'attitude paternaliste s'infiltré dans la sphère privée. A mesure que l'on confond et que l'on dilue les différences entre l'individu et la souveraineté, la sphère 'moyenne' entre le pouvoir et l'individu tendra de plus en plus à coïncider avec les pouvoirs publics. Le 'civil' qui traduit le commun partagé d'individus vivant ensemble aura alors tendance à devenir le domaine quasi exclusif des pouvoirs souverains, dont un autre mode de rapports, un autre type de relations que celui au pouvoir se trouve exclu.

L'attitude paternaliste stigmatisée par Humboldt semble donc engendrer les difficultés qu'il aura eu tendance à générer. En prenant comme axe de conduite le bien positif de ses sujets, il évince la propension humaine à trouver par elle-même des solutions à ses difficultés, et la conséquence à long terme de ce comportement politique amoindrira de plus en plus cette potentialité créatrice. En regard de ces analyses critiques, il est possible d'avancer l'idée qu'une extraction des biens positifs de la fonction politique permettrait de mettre en évidence la dynamique sociale que sont capables de créer des individus auxquels on en laissera la possibilité.

Revenons à présent sur les présupposés anthropologiques sur lesquels repose la critique faite par Humboldt de cette première attitude, pour présenter l'axe libéral qu'il cherche à préciser dans son ouvrage en montrant ce qui pourrait borner l'action politique. Sur quelle force peut butter le pouvoir s'il accepte de limiter certaines de ses prétentions ? De quelle puissance est capable la société si le pouvoir réoriente son agir en fonction de l'autonomie individuelle dont il ne peut théoriquement nier l'existence ?

### 1B/ Les potentialités de la réalité anthropologique :

Le propre des analyses effectuées par Humboldt est de mettre en évidence les interférences entre la visée que se donne le pouvoir et la société des individus sur laquelle il s'exerce. En décrivant l'attitude paternaliste du pouvoir, il fait ressortir les conséquences néfastes sur la nature de la société et de l'individu d'une finalité politique qui se définit pourtant comme devant prendre en charge le bien positif de ses sujets. En voulant faire le bien des individus, le pouvoir leur enlève leur aptitude à l'autonomie. Mais, comme le souligne Humboldt, c'est d'abord la plasticité des compétences humaines qu'il faut accepter : l'homme n'est jamais quelque chose de fixe, de donné, de figé, et le domaine des relations qu'il tisse

---

<sup>403</sup> Voir le 2 de ce deuxième chapitre, p. 434.

avec ses semblables n'est, de même, jamais de telle ou telle nature. C'est un univers en puissance qu'il faut accepter de considérer, un domaine de réalité dont des définitions génériques ne feraient que bloquer la richesse d'invention. Le paradoxe de l'attitude paternaliste est qu'en visant le bien, elle génère un mal dont la société ne pourra se remettre, dans la mesure où le processus d'uniformisation qui va s'opérer en son sein stérilisera sa puissance créatrice et dynamique. Le type de césure opéré par cette compréhension de la politique, entre un pouvoir dont la fonction sera de prendre en charge la réalité sociale et des hommes qui resteront pour l'essentiel ses sujets, précipite la disparition d'un autre rapport de dépendance dont celui-ci prend la place : la capacité d'entraide que les Hommes peuvent s'apporter les uns aux autres en cas de difficultés.

C'est sur la précision de ce champ de potentialités anthropologiques qu'il faut à présent revenir. Pourquoi le rapport paternaliste du pouvoir envers ses sujets peut-il être interprété comme une cause de délitescence de la réalité sociale ?

*IBI/ L'émiettement social provoqué par un pouvoir paternaliste omniprésent :*

L'attitude du pouvoir recouvre sa finalité et le mode opératoire choisi relativement à une certaine représentation de la nature humaine. Si l'on reprend l'hypothèse de Hobbes selon laquelle la nature humaine serait offensive, animée par un *conatus* primaire qui lui ferait appéter tout ce qui est nécessaire à son auto-développement, il est clair que le pouvoir aura toujours à vaincre cet élan premier contraire à la vie en collectivité. Si l'on accepte, à l'inverse, d'observer que l'homme est capable du bien comme du mal, et que ses conduites sont bien plus souvent des réactions que des actions (au sens spinoziste), on peut supposer que les hommes ne sont pas, par nature, des loups pour les autres hommes, mais que leur comportement découle d'une certaine inflexion de leur vie commune. La sphère privée laissée au souci de l'individu, dans laquelle on accepte de le reconnaître comme responsable et où son autonomie peut prendre corps, n'a donc pas pour nature d'être un lieu de licence anarchique. Il n'est pas besoin de la forme de structuration moderne occidentale des pouvoirs politique dans les cadres de l'Etat de droit, pour que les hommes puissent réussir à vivre les uns avec les autres. L'institution souveraine du pouvoir n'a donc pas pour devoir essentiel, substantiel, de prendre en charge les existences individuelles. D'autres formes d'existence politique (cf Détienne, Mauss...) existent<sup>404</sup>, qui prouvent qu'il n'est pas nécessaire par essence de recourir à un pouvoir souverain pour vivre en collectivité.

L'attitude paternaliste, centralisant, à l'inverse, le devoir de prendre en charge les

---

<sup>404</sup> Comme les décrivent les travaux de M. Détienne, M. Mauss, ou P. Clastres.

membres d'une collectivité, va occulter les organisations n'appartenant, à proprement parler, ni à la politique, ni à l'individu. Lorsque Tocqueville décrit, par exemple, les structures d'autorité qui caractérisait la situation de l'Ancien Régime en France, il montre que la 'sphère publique', sans la forme politique nouvelle que la révolution met en place, n'était pas, pour autant, anarchique : le secteur public peut très bien receler des sources d'autorité et d'organisations propres lui permettant d'entretenir des relations hiérarchisées, sans que l'on doive faire appel à un pouvoir surplombant. L'autorité du curé dans les villages, par exemple, générait certaines relations d'obéissance et de dépendance qui permettaient aux petites collectivités de s'organiser sans avoir besoin d'utiliser le pouvoir politique<sup>405</sup>. Si le pouvoir souverain se donne comme tâche de prendre en charge le secteur public en fixant son regard sur l'individu, c'est ce domaine d'organisations et de relations d'autorité générées par la proximité entre les hommes que l'on déconstruit. En entretenant un lien paternaliste, d'aide ou de soutien aux individus, le pouvoir réinstaure un fossé entre ces deux pôles de référence, et *provoque, par là, la disparition de la densité du social*, des relations que les Hommes peuvent entretenir pour se venir en aide directement, sans en appeler à un principe extérieur.

La relation de dépendance générée par cette attitude de la souveraineté altère en conséquence une autre relation de dépendance dont les hommes ne perçoivent plus la possibilité à mesure du développement de la première : *le soutien et l'entraide dont ils sont capables les uns envers les autres. Chacun, concevant en effet l'Etat comme principe de résolution de ses problèmes, d'une part occultera l'aide qu'il pourrait recevoir de la société ; mais cette société perdra elle-même la potentialité de pouvoir l'aider, puisqu'elle se trouvera réduite à un ensemble d'individus dépendant exclusivement de la puissance publique*. Les hommes en viennent alors à supposer que chacun attend l'aide de l'Etat, qu'ils n'ont donc plus à se soucier des difficultés des autres. La conséquence de la prise en charge, par le pouvoir, du bien positif, sera donc qu'en cherchant à faire le bien de ses sujets, il inhibe les développements potentiels dynamiques dont les hommes sont capables les uns envers les autres. C'est alors à l'étiollement de la substance sociale que l'on assiste, dans la construction d'un cadre d'existence d'extériorité des individus les uns par rapport aux autres :

« Comme chacun compte pour soi-même sur la sollicitude de l'Etat, chacun lui confie aussi et bien mieux encore le sort de ses concitoyens. Or cette conscience qu'ils ont de l'intervention de l'Etat affaiblit l'intérêt qu'ils devraient se porter les uns

---

<sup>405</sup> Cf Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*. Nous reprendrons en 2B l'analyse de ces corporations, organisées autour d'une forme d'autorité dont on peut se demander si elle respecte réellement la gageure de permettre la réalisation individuelle.

aux autres, tout comme l'impulsion de s'entre-aider ».<sup>406</sup>

A observer le tableau que renvoie une société dont le pouvoir a engendré cette situation, on valide sans difficulté la thèse de l'individualisme égoïste (par là essentialisé) de chaque homme, et la nécessité, pour la puissance publique, de pallier cette situation anthropologique. Si l'on ne prend garde au fait que c'est l'attitude paternaliste de la souveraineté qui engendre l'individualisme au sens négatif d'un repli des individus sur leur sphère privée<sup>407</sup>, il est facile d'en appeler à l'expérience pour prouver qu'il faut bien qu'elle remplisse cette fonction. Les analyses faites par Humboldt montrent que l'on se prédispose à de telles thèses concernant la fonction de la souveraineté dès lors qu'elle prend le parti d'être la voie de recours naturelle et évidente de résolution des difficultés privées, sans analyses discriminantes de la nature des problèmes qu'on lui soumet. C'est lorsque la souveraineté entend répondre aux problèmes individuels, ou infléchir la société dans le sens de son bien-être, qu'on la prédispose à s'émietter et à perdre sa consistance.

Comme Constant l'avait souligné dans son discours *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*<sup>408</sup> en 1819, l'une des caractéristiques majeures de la modernité politique est que l'existence humaine ne peut plus se comprendre exclusivement en regard de la collectivité. Si les Anciens pensaient la politique comme ce qui leur permettait de se réaliser en tant qu'hommes, elle ne pouvait prendre de distance entre une réflexion éthique et l'agir politique. C'est dans la mesure où l'homme se réalisait par l'action politique qu'il devait penser la juste équité de son action, en relation directe avec ses semblables. La liberté antique est, en ce sens, une liberté intégralement politique. La spécificité des Modernes est, à l'inverse, de séparer l'action politique des conditions de réalisation de l'essence humaine : l'existence est pensée comme première, avant d'être repositionnée dans sa dimension politique. L'individu est donc d'abord libre en tant qu'il est un individu ; il ne doit qu'à lui seul le souci de son bien-être ou de ses déterminations morales. La liberté individuelle s'est séparée de la liberté politique. Les libertés sociale et politique qu'il gagnera secondairement par la forme politique dans laquelle il vivra seront alors relatives au registre de la justice, puisqu'elles devront se penser dans l'interrelation individuelle. Dès que l'on distingue l'individu libre et autonome, les secteurs partagés générés par la vie collective, et la prise en charge de cette collectivité multiple, ce ne sont plus des normes morales qui doivent guider

---

<sup>406</sup> Humboldt, op. cité, p. 39

<sup>407</sup> On peut cependant se demander si cette conséquence est exclusive de l'attitude paternaliste, puisque Tocqueville décrivait le même mouvement dans la société américaine, et y voyait un effet de la démocratie.

<sup>408</sup> *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819*, in *Ecrits politiques*, Gallimard, 1997, p. 591



l'agir politique, mais celles de la justice.

Si ces analyses permettent de préciser *a contrario* ce à quoi ne peut prétendre le pouvoir souverain - de maîtriser le registre du bien de ses sujets -, est-ce que l'on peut avancer vers une définition positive de ses limites à partir de cette base critique libérale ? Si la souveraineté doit veiller à ne pas se penser comme la Providence parvenant à solutionner tous les maux humains, jusqu'où doit-elle laisser les individus libres de choisir par eux-mêmes ce qu'ils doivent faire de leur existence ; ou, de façon plus réaliste, *quel degré d'injustice doit-elle tolérer avant de devoir intervenir dans le champs des droits subjectifs ?*

### *1B2/ Quelle liberté faut-il laisser aux hommes ?*

Suivant la ligne compréhensive libérale développée par Humboldt dans ses analyses de l'interférence entre la fin visée par le pouvoir et la nature de la société, l'individualisme égoïste n'est pas la conséquence d'une compréhension libérale des rapports entre pouvoir et société, mais, à l'inverse, la conséquence d'une attitude paternaliste, providentialiste dirait-on aujourd'hui, de l'Etat envers la société. Il est possible de comprendre cette conséquence assez peu intuitive, si l'on précise le sens que peut prendre la liberté lorsqu'on l'extrait de son contexte politique. Nous avons signalé que la liberté individuelle à laquelle faisait référence Humboldt devait avoir la nature d'une force, puisqu'elle doit jouer sur le même terrain que la souveraineté : si l'on accepte l'idée qu'il faut limiter de l'extérieur la puissance souveraine pour éviter son intrusion discrétionnaire dans tous les pans de l'existence humaine, seule une autre puissance, un autre pouvoir, pourra à ce niveau lui servir de mesure. Un pouvoir, par nature, ne s'arrête de lui-même que s'il a épuisé son principe moteur. L'Histoire permet malheureusement de constater que la volonté de puissance trouve sur le plan politique son meilleur terrain d'application. La forme spécifique du pouvoir politique est en effet de pouvoir légalement user de la « violence légitime » ; le critère de la légitimité varie cependant en fonction de l'argumentation par laquelle on la fait reconnaître comme légitime. A ce niveau, tout abus est toujours possible. Si donc les limitations internes du pouvoir restent labiles, fragiles, c'est de l'extérieur qu'il faudra le contrer. Limiter de l'extérieur le pouvoir souverain reviendrait alors à permettre à une autre puissance de se développer. Sans penser cette interface de façon conflictuelle comme le conflit entre deux pouvoirs, on peut penser le développement d'une puissance créatrice qui rendrait impertinente, inutile, l'attitude 'palliative' de l'Etat paternaliste. Le pouvoir politique serait alors limité dans ses prérogatives dans la mesure où une autre puissance, un autre principe actif, se déploierait, qui rendrait inutile l'intervention des pouvoirs publics.

C'est dans ce cadre de référence qu'il faut comprendre la nécessité de reconnaître aux hommes des droits individuels, dont la liberté est le premier. La liberté individuelle, dont Humboldt nous montre comment elle peut être à l'origine d'une dynamique sociale forte, est alors le germe d'un principe actif sur la base duquel le tissu social va s'enrichir. La force organisationnelle et créatrice dont sont capables des hommes à qui on laisse les moyens de la révéler devient le principe d'existence de la société. *La liberté qui constitue la barrière infranchissable par un quelconque pouvoir n'est donc pas l'octroi d'une licence, d'un pouvoir-faire de nature passive, mais à l'inverse le principe actif de développement d'une individualité.* Ce germe présent en chaque homme nécessite qu'on le travaille, qu'on l'enrichisse, qu'on l'épanouisse ; rien de donné ou de spontané là-dedans, mais bien plutôt un souci et un travail individuels très proches du travail sur soi nécessaire pour parvenir à l'autonomie dans la philosophie kantienne.

C'est alors ce que l'on peut appeler une *attitude libérale* du pouvoir qui est requise pour parvenir à concilier la nécessité d'un pouvoir de contraindre et la protection de la liberté individuelle. L'Etat se voit attribuer la seule fonction de protéger la « sûreté » des individus ; toutes autres prétentions de sa part seraient des abus de pouvoir. A la puissance publique dont la fonction se résume alors à cette fonction pourra faire pendant la puissance sociale, puissance dont la condition première de révélation est la préservation de l'autonomie et de l'indépendance individuelles. On voit donc que Humboldt n'entend pas par « protection de la liberté » le culte de l'individu, puisqu'à l'inverse la liberté bien comprise l'ouvre à ses semblables. Et au contraire, si l'on réduit le concept de liberté au fait de suivre la voie légale du permis, elle n'a, alors, plus que le sens passif de suivre ou de ne pas faire. Sans force pour lui opposer la moindre résistance, un individu habitué à comprendre sa liberté en ce sens va attendre que le pouvoir lui dise comment faire pour sortir de ses impasses individuelles. C'est alors que le tissu social s'effritera, puisque cette liberté passive engendre une relation d'individu à Etat, et de repli sur sa sphère privée.

Si l'on prend garde aux conséquences inductives réciproques entre une certaine attitude du pouvoir et la réalité sociale, et si l'on prend note de la force déterminante très puissante que l'attitude paternaliste génère, on peut légitimement en déduire que le changement de cette attitude changera aussi la nature de la société. C'est l'hypothèse que développe Humboldt, par laquelle il entend montrer qu'une limitation bien comprise de l'usage de la souveraineté permettrait de mettre en évidence ce que l'on ne peut encore que supposer, à savoir *la force créatrice de l'humanité*. Mais le point de départ de cette analyse doit regarder la plasticité de la nature humaine, ainsi que sa richesse. Que peut-on en effet

supposer, à partir des seules constatations empiriques disponibles, sur les potentialités d'une société dont on aurait distendu le lien d'information induit par le pouvoir politique ?

*1B3/ La précision de la place de l'Etat par une analyse libérale des replis identitaires :*

Le souci de préserver la liberté de développement individuel a d'abord l'avantage d'assurer un contenu de sens à la sphère du social, puisque les hommes pourraient laisser s'exprimer des modes relationnels sur un fondement tant affectif que rationnel. Mais le non-respect de cette dimension entraîne une conséquence qui peut encore une fois être mal comprise, mal décryptée, et justifier le nécessaire recours, *a posteriori*, à la puissance publique. Nous sommes en effet familiarisés, aujourd'hui, aux discours appelés 'communautaristes', soit à des revendications d'originalités incompatibles avec certaines normes républicaines appliquées sur l'échelle d'une nation, à la primauté donc du bien - entendons de ce qu'une communauté reconnaît comme ce qui est bien ou mal - sur le juste - qui serait une norme indifférente aux principes d'adhésion moraux. La diversité anthropologique, et donc les différents systèmes de valeur anthropologiques, semblent menacer toujours plus les soins d'intégration développés par la puissance publique, dont le souci est de ne pas introduire de sous-corps dans le corps de la nation, de normes de justice différentes au sein du juste que définit l'Etat. Pour éviter la désagrégation de la République en corporations regroupées autour de leurs valeurs ou de leurs originalités, l'Etat se doit de préserver l'uniformité de bases républicaines sur tout son territoire. La diversité regardée sous cet angle est donc appréhendée comme fautrice de troubles, même si l'on cherche incidemment à signaler qu'elle pourrait aussi être source de richesse. Mais revient-il à l'Etat de tolérer telles ou telles formes de diversité, en en niant certaines autres ? Et comment ont pu naître ces formes de contestation de l'uniformité républicaine, si l'on accepte de reconnaître que les bases constitutionnelles de la République ne permettent pas de désigner ce mode gouvernemental comme illégal ?

En partant de l'hypothèse de lecture que nous fournit Humboldt, on peut traduire ces réactions comme étant les conséquences d'une absorption totale des références à la puissance et à l'autorité publiques par le pouvoir étatique, avec la conséquence de l'instauration d'un schisme entre la sphère des pouvoirs souverains et l'individu. Si l'on ne prend garde à protéger la puissance créatrice de chaque individu, avec le tissu relationnel non exempt de relations d'autorité, donc de hiérarchisations, qu'elles engendrent, son secteur de développement s'amointrit, les domaines où ces relations d'autorité agissaient pour développer un référent

dans lequel l'individu avait un sens disparaissent, et l'individu ne prend alors d'unique pertinence que dans son rapport à l'Etat. Si le pouvoir souverain ne se contente pas d'assurer la sûreté de l'individu, chacune de ses mesures va étioiler le tissu des relations de proximité que peuvent générer les individus, lesquels vont s'habituer à occulter leurs singularités pour entrer dans le moule des prestations sociales.

Celles-ci étendent cependant un pouvoir de nature uniforme et indifférenciée, qui caractérisent par définition l'agir législatif, général et non particulier. C'est alors à un ressentiment d'une partie de la population, devant ce mode de résolution de la différence, que se heurte cette attitude gouvernementale<sup>409</sup>. Elle semble être confrontée à des originalités, ou à des revendications d'originalité (si bien dénommées métaphoriquement par 'originarité') peu enclines à se laisser absorber dans ce moule et qui, faute de liberté reconnue à leur principe interne de développement, ne se sont pas développées pour agir activement contre ces mesures. C'est comme un instinct de différenciation qui se manifeste ici, et qui pourrait se comprendre comme la manifestation de cette étincelle de création individuelle qui reste à l'état latent en chaque homme, utilisant ce biais pour gagner de la force et s'exprimer. Si, à l'inverse, la liberté de développement individuel est préservée, si elle gagne la force de s'ouvrir et de générer un tissu social, la marque de l'uniforme ne pourra jamais prendre, et *la diversité sera une force génératrice, et non défensive* :

« C'est précisément la diversité naissant de l'union de plusieurs individus qui constitue le plus grand bien que puisse donner la société ; et cette diversité décroît dans la mesure de l'ingérence de l'Etat. **Ce ne sont plus vraiment les membres d'une nation qui vivent en communauté ; ce sont des sujets individuels, mis en rapport avec l'Etat, c'est-à-dire avec l'esprit qui domine dans son gouvernement ;** et ce rapport est tel que la puissance supérieure de l'Etat entrave bientôt le libre jeu des forces ». <sup>410</sup>

Le non-respect de la liberté individuelle s'accompagne donc d'une conséquence de grande portée. En montrant qu'un pouvoir outrepassant ses devoirs de simple protection de la sûreté individuelle métamorphose la substance de la société, qu'il en aplanit les formes, qu'il en exclut les principes réellement actifs en les reliant exclusivement à lui, Humboldt nous fournit aussi une ligne explicative des réactions qu'un tel modèle gouvernemental peut engendrer. L'individu devrait en effet pouvoir passer sous silence l'esprit singulier qui l'anime,

---

<sup>409</sup> La forte tendance au communautarisme en excroissance dans notre monde contemporain semble en être une illustration. L'aspiration communautariste peut être comprise comme une résurgence des formes corporatistes, avec le danger de passer outre le respect des individualités subsumées par les communautés.

<sup>410</sup> Ibid., p. 36. C'est nous qui soulignons

et entrer dans les cadres fournis l'Etat. Il y aura donc toujours de latent, en lui, comme un germe de résistance, qui peut - nous semble-t-il - expliquer les revendications communautaristes, qui entendent être respectées dans leurs singularités, au même titre que ce qui devrait alors être compris comme l'idéologie du gouvernement<sup>411</sup>. Il montre, par là, qu'une détermination particulière concernant la fonction du pouvoir entraîne, avec elle, tout un ensemble de conséquences dont il est difficile par la suite de trouver les réelles sources, si l'on n'ose émettre l'hypothèse d'une puissance créatrice individuelle.

Cette interprétation 'libre' d'un problème contemporain, que l'on peut faire à la place de Humboldt, mais à partir de ses hypothèses, pointe cependant l'un des risques majeurs à laquelle l'attitude libérale dans sa seconde vague (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) va se heurter. Si l'on comprend la finalité politique dans un simple rôle de protection de la sûreté individuelle sur le présupposé que l'autonomie individuelle aura la puissance de générer un tissu social dynamique et fécond, que faire des inégalités humaines, individuelles, historiques, sociales ?... S'il faut regarder l'individu dans sa dimension d'être libre et responsable pour penser une société dynamique et féconde, force est de constater que le lien de cause à conséquence ainsi tracé est très incertain, très évanescent. Puisque l'un n'est pas l'effet logique et inévitable de l'autre, il faut admettre que le choix d'un gouvernement libéral semble vouer la société humaine à des déséquilibres et injustices insolubles. Essayons donc à présent de décrire plus précisément l'attitude libérale, pour voir si l'on peut, grâce à elle, parvenir à une meilleure compréhension des bornes à fixer au pouvoir souverain.

### 1C/ La société des individus : des hommes par nature raisonnables ?

L'attitude gouvernementale dénoncée comme paternaliste par Humboldt nous a permis de déduire *a contrario* une autre attitude gouvernementale, que nous avons appelée *l'attitude libérale, dans la mesure où elle traduirait dans son mode opératoire le respect, par le pouvoir souverain, de la neutralité morale et de l'autonomie individuelle*. La question reste cependant ouverte de savoir si l'on accède, par ce biais, à une meilleure compréhension des limites et de la finalité du pouvoir de l'Etat. Si la finalité paternaliste du pouvoir se méprend sur l'envergure et le sens de ses compétences, si elle engendre les troubles qu'elle entend, par

---

<sup>411</sup> Est-il possible de dire que la neutralité de la justice prônée par les libéraux est aussi une idéologie, au sens d'un discours charpenté autour d'une idée directrice qui divulgue aussi certaines valeurs, avec lesquelles on peut ne pas être d'accord ? Dans ce cas, les réactions communautaristes pourraient avoir l'avantage de nous amener à réfléchir aux implicites libéraux auxquels nous adhérons sans y réfléchir, parce qu'ils nous semblent naturels : est-ce que nos convictions libérales permettent réellement de dépasser les problèmes de la diversité, est-ce qu'elles sont exemptes de thèses implicites dont les communautaristes auraient senti la fragilité ou les dangers ?

après, solutionner, s'il faut donc que la puissance souveraine intègre dans sa logique de fonctionnement la sphère inviolable de la liberté individuelle, des droits subjectifs, parvient-on à une précision plus exacte des réelles compétences et limites du pouvoir souverain ? Si le concept de limite extérieure au pouvoir permet de rendre compte de la relation interactive entre deux domaines de réalité, de la puissance qui peut lier en les arrêtant réciproquement deux pouvoirs différents -le pouvoir souverain de l'Etat et le pouvoir d'une société à laquelle on préserve la liberté de développement dynamique-, permet-il de préciser objectivement les marges d'action du pouvoir souverain ? *L'attitude libérale qui se dessine en creux dans les analyses de Humboldt permet-elle de mieux traduire, ou décrire, le mode opératoire d'une souveraineté respectueuse de l'autonomie individuelle ?*

#### *1C1/ La redéfinition libérale du rôle de l'Etat :*

C'est à la finalité du pouvoir souverain compris dans les termes politiques libéraux que nous renvoyent ces questions. La précision libérale d'une distinction nécessaire entre société et Etat, l'accent porté sur la liberté individuelle et sur ce que sa protection pourrait changer de la réalité sociale, renvoient à l'idée qu'une collectivité ne peut réussir à vivre de façon ordonnée et cohérente que si le pouvoir lui laisse les moyens de trouver en elle les solutions de ses difficultés. S'il n'est pas du ressort du pouvoir de gouverner l'existence humaine, c'est parce que l'homme est capable de se gouverner seul, et qu'en redevenant maître de son existence il cherchera nécessairement à développer des relations fécondes avec ses semblables. Ces droits subjectifs qui devraient limiter les prétentions souveraines sont la condition de la dynamique sociale ; mais encore faudrait-il que cette dynamique respecte, en elle-même, les droits individuels. On peut alors se demander s'il est de l'ordre de la logique sociale d'être plus adéquate à la réalisation de ces droits subjectifs que ce qu'en proposait les compréhensions politiques donnant au pouvoir le souci de l'harmonie collective. Pour préciser les hypothèses sur lesquelles repose l'attitude libérale, il faut revenir sur la redéfinition des fonctions politiques à partir des droits subjectifs, dont on peut se demander s'ils peuvent réellement être respectés par le pouvoir souverain, dans quelle mesure et avec quelles conséquences. Essayons à présent de préciser les fonctions retenues comme essentielles à la souveraineté, si l'on retient l'idée de sa possible limitation par la puissance sociale.

En repartant de la ligne argumentative libérale ouverte par Humboldt, on peut dire que si l'on doit laisser les hommes libres de choisir la forme que prendra leur vie individuelle, c'est au regard de la potentialité créatrice qu'elle peut engendrer. Comme ce développement est singulier, propre à chaque homme, il aura la forme de la personnalité qui le manifeste et

définira pour l'individu ce qui est son bien ; le mouvement de développement individuel bien accompli génère donc naturellement en chaque homme une conscience de ce qui lui convient et de ce qu'il rejette comme impropre à son mode d'épanouissement. Si l'on accepte de laisser l'individu choisir et déterminer par lui-même ce que sont ses biens positifs, il est appréhendé sur le mode de l'autonomie, considéré comme maître de son bien-être. Le pouvoir souverain se trouve alors ramassé dans un ordre de réalité bien précis, puisqu'il ne sera pas de son ressort d'intervenir dans la détermination choisie par l'individu comme étant son bien. Si le champ des biens positifs n'appartient pas aux compétences étatiques, le champ d'action politique est d'emblée pensé par la négative, comme 'ce qui ne doit pas' dépasser son rayon d'action. *L'ordre de réalité qui lui est laissé est la prise en charge du bien négatif des individus, leur sûreté :*

« Que l'Etat se retienne de tout soin pour le bien positif des citoyens ; qu'il ne s'avance jamais plus qu'il n'est nécessaire pour leur garantir la sûreté entre eux et vis-à-vis des ennemis extérieurs ; qu'il ne restreigne jamais leur liberté en faveur d'un autre but. »<sup>412</sup>

Telles sont les seules places et fonctions légitimes de la souveraineté : veiller au bien négatif des citoyens, sans prétendre à déterminer leurs biens positifs. La finalité de l'outil politique serait donc simplement de protéger la sphère des droits subjectifs dont sont potentiellement nantis tous les hommes. Il faut ici entendre par 'droits subjectifs' tout ce qui peut être pensable au seul regard de l'individu, tout ce qui appartiendrait à l'individu sans qu'il doive y inclure la référence à autrui. Le pouvoir politique doit laisser les hommes autonomes dans leur dimension existentielle, entendons qu'il ne doit en aucun cas choisir pour eux ce qui ressort du domaine moral, éthique, existentiel d'un style de vie. S'il doit « se retenir » de se soucier « de tout soin pour le bien positif des citoyens », c'est parce que la tendance apparemment la plus naturelle du pouvoir, ou la plus spontanée, est de se comprendre dans la catégorie morale de ce qui est bien ou meilleur pour les citoyens. C'est ce trait qui caractérise l'attitude paternaliste, dont l'attitude libérale se distingue *en bornant les prétentions souveraines : le pouvoir doit « se retenir », donc auto-censurer ses prétentions.*

La référence au bien est donc hétérogène aux arguments que peut utiliser la politique. La seule finalité légitime qui lui incombe sera alors de protéger les germes de réalisation de soi présents en chaque homme. Elle n'a aucun droit à la détermination de ses potentialités, de son « bien positif » ; elle n'a paradoxalement, non plus, aucun droit à rééquilibrer les

---

<sup>412</sup> Humboldt, op. cité, p. 54

situations contingentes déséquilibrées entre les hommes, dans leur aptitude à révéler ce principe actif en eux, puisqu'il est d'emblée remis entre les mains du souci individuel, donc à charge d'un individu qui ne va exister socialement qu'à partir de lui, mais dont il a entièrement la charge. N'ayant pas à intervenir dans les déterminations existentielles individuelles, la sphère gouvernementale laisse ouverte, aussi, la possibilité d'une occultation du principe d'être social, puisque l'individu peut ne pas être en mesure de conquérir son principe d'autonomie. Mais si l'on veut donner les moyens à cette dynamique sociale de se révéler, il faudrait commencer par extraire de son être les déterminations que le pouvoir a engendré. La seule marge de manoeuvre de la souveraineté, qui devrait pouvoir spécifier l'agir politique, sera alors d'assurer une protection de la « sûreté » des individus, dans leurs relations intersubjectives et face aux puissances étrangères. Le pouvoir serait donc simplement le garant objectif de l'ordre public et international.

Dans le domaine de la politique intérieure, on retrouve ici l'une des thèses déterminantes de Locke sur la fonction du pouvoir de l'Etat : le pouvoir est la tierce personne servant de pôle objectif entre deux parties en conflit. L'Etat n'a pas pour seule fonction d'assurer la sécurité publique, ce qui le réduirait à être un Etat-gendarme essentiellement punitif, mais la sûreté des citoyens. Les relations intersubjectives sont 'sûres' lorsque l'on ne redoute pas l'Autre, dans son versant comportemental (ce qui caractérise la sécurité), mais aussi lorsque l'on sait qu'il y a un *garant de la justice* qui saura rétablir les déséquilibres engendrés par les relations sociales. Cette notion se laisse mieux sentir dans le vocabulaire anglo-saxon, qui utilise '*secure*' : on est *secure* lorsque l'on peut avancer en étant assuré que chaque injustice pourra trouver résolution par le recours au pouvoir souverain. C'est donc *une compréhension précise de la paix sociale* qui prend forme dans cette détermination des finalités politiques : l'Etat est celui à qui il revient d'établir la justice sociale, en ayant en regard des individus, dont il doit respecter les tendances existentielles et morales, mais dont il doit corriger les affronts et conflits en jouant le rôle du tiers objectif qui départage ce qui est juste et injuste. Cette compréhension de la fonction souveraine ne fait donc pas jouer au pouvoir le rôle actif de prise en charge ou de soutien des individus ; elle ne la fait agir et apparaître qu'en deuxième position, lorsque les individus entrent en conflits les uns avec les autres.

Sur le plan international, c'est, de même, la préservation de la paix qui doit primer, puisque tout dérèglement des relations internationales mettrait en péril la sûreté individuelle ; c'est donc, aussi, la paix que doit viser l'Etat dans ses relations aux autres puissances.



C'est donc l'image d'un pouvoir souverain bornant sa finalité à faire régner la justice dans la société et dans les relations internationales qui caractérise l'attitude libérale dont Humboldt nous permet de retirer les traits essentiels. La paix sociale se trouve assurée si l'Etat joue le rôle de médiateur juste entre les individus. Cette paix escomptée dépend donc d'abord de la conception de la justice sociale que se fera l'Etat et de ce qu'il pourra en faire respecter. Mais elle est aussi conditionnée par ce que l'on comprend dans la catégorie des 'biens négatifs' et des 'biens positifs'. Peut-on, si simplement, distinguer, pratiquement, le domaine des biens relatifs à la sûreté des individus, de leurs « biens positifs » ? Si cette distinction doit permettre au pouvoir de déterminer son champ d'action et son axe téléologique, si donc elle doit permettre de limiter objectivement le pouvoir souverain, sous peine de retomber dans les confusions qu'une absence de précision des fonctions souveraines avait engendré, il est nécessaire qu'elle soit précise. Elle doit pouvoir s'effectuer sans difficultés, auquel cas inverse le gouvernement libéral serait toujours susceptible de retomber dans les ornières de ce qu'il dénonce. Comment préciser alors la nature de cet inviolable qui revient de droit à chaque homme ?

C'est à l'individu en possession (en capacité d'exercice) de ses droits subjectifs que Humboldt nous renvoie pour juger de l'attitude libérale qu'aura su adopter le pouvoir souverain :

« Je dis que les citoyens jouissent de la sûreté dans l'Etat, quand ils ne sont pas troublés par des usurpations étrangères dans l'exercice des droits qui leur appartiennent, que ces droits aient trait à leurs personnes ou à leurs propriétés. »<sup>413</sup>

L'Etat outrepassé ou négligé sa fonction lorsqu'il n'assure pas le libre développement de la puissance individuelle, à laquelle renvoie la référence aux 'droits subjectifs'. Assurer le bien négativement revient donc pour le pouvoir souverain à borner son action à la protection des droits subjectifs. Mais de quels droits parle-t-on lorsque l'on n'a pas la puissance ou les présumés historico-sociaux qui permettent de chercher par après à les protéger ? La fonction étatique restreinte à la préservation de la sûreté intra- et inter-nationale risque de valider des inégalités sociales en engendrant ici ce qu'elle devait éviter, à savoir des situations d'injustice. La propriété par exemple peut certes être un droit, mais sans puissance régulatrice il ne permet pas aux 'moins bien lotis' de sortir de leur condition. Le droit d'être propriétaire qu'assure le pouvoir de l'Etat permet d'assurer la propriété, mais il valide aussi de ce fait des inégalités sociales structurelles qui invalident le présumé libéral d'un homme devant être

---

<sup>413</sup> Ibid., p. 117

respecté comme libre et autonome. De quel respect du droit à l'autonomie ou la liberté parle-t-on en effet si l'on n'offre pas également aux individus la possibilité de le faire valoir ? Que vaut la reconnaissance du droit à être propriétaire sans moyens de le devenir ?

La difficulté soulignée par cet exemple met en évidence le choix qui doit être fait sur le contenu et le sens des « biens positifs » et des droits subjectifs des individus. Si l'Etat se contente de protéger le droit de propriété, il laisse s'installer un terrain d'injustice sociale, et l'on peut se demander par quel type d'argumentation il pourra pallier ce déséquilibre social. Les biens négatifs servant de normes au pouvoir souverain courent le risque de valider les injustices anthropologiques et sociales structurelles, alors qu'ils devaient être envisageables comme source du développement individuel. Ce paradoxe<sup>414</sup> que l'on trouve dans la pensée de Humboldt, entre une pensée libérale de l'Etat reposant sur le respect des droits subjectifs dont il faut protéger la dynamique de développement, mais sans prise en compte des conditions de possibilité contingentes de leur exercice, est propre à tout le deuxième mouvement libéral (du 18<sup>e</sup> siècle). Nous voyons, par l'analyse d'une des premières pensée libérale, que le concept précis des limites externes du pouvoir entraîne une prise de position sur ce qui caractériserait le droit positif des individus, qui détermine la fonction et la finalité politique. *On sent, par l'exemple du statut de la propriété, qu'une attitude libérale ainsi forgée court le risque, comme l'attitude paternaliste, d'engendrer les troubles qu'elle devra, par après, solutionner. Si elle doit s'abstenir d'intervenir dans la logique de développement propre à la société, il faut présupposer que les conflits 'sociaux' n'avaient pour seule cause que l'omniprésence souveraine, et que les hommes respectés dans leurs potentialités seraient naturellement capables de relations intersubjectives fécondes.*

C'est sur la précision de cette force, que la société pourrait opposer au pouvoir de l'Etat, qu'il faut alors revenir, pour comprendre si les 'droits-de' assurés par le pouvoir souverain suffiraient à libérer la puissance créatrice inhérente à chaque existence humaine. En d'autres termes, si l'Etat peut être limité dans ses prétentions souveraines par la puissance sociale, de quelle nature doivent être ces liens sociaux sur lesquels repose l'argumentation libérale développée au XVIII<sup>e</sup> siècle ?

*1C2/ La thèse d'une rationalité anthropologique originarie retrouvée par la protection de la liberté individuelle :*

C'est Humboldt qui va encore nous servir de guide, à ce stade, pour l'originalité de sa

---

<sup>414</sup> On retrouve exactement le même paradoxe en ce qui concerne le rôle de l'Etat dans l'éducation.

position<sup>415</sup>. Les droits subjectifs dont l'Etat doit veiller à assurer la sûreté sont en effet développés chez lui sur les deux plans des thèses kantienne sur l'autonomie, et des thèses politiques anglo-saxonnes de limitation du pouvoir de l'Etat. Le point qui nous intéresse à présent est la compréhension de l'individu qu'il faut présupposer pour penser une société dont l'Etat n'aurait qu'à jouer le rôle d'arbitre objectif. En utilisant le concept d'autonomie kantienne, Humboldt assure un contenu de sens très riche et fécond aux droits subjectifs bornant le pouvoir souverain. Mais ce qu'il retient, sans en douter, comme force première de la relation sociale, est la capacité auto-fondatrice d'une société composée d'hommes raisonnables. Il est pour lui évident qu'en respectant sa logique interne de développement, l'être humain parvient au mode de fonctionnement raisonnable, si ce n'est rationnel, duquel pourra émerger la relation sociale. La société est en elle-même capable d'une cohésion spontanée naissant de l'interaction des volontés individuelles, et non de l'intervention permanente d'un pouvoir qui la transcende, parce que le mode d'être naturel des individus est raisonnable, et non belliqueux. Il n'est pas besoin d'un guide directif pour influencer la logique sociale puisque ses membres sont « le principe autonome de cohésion du social »<sup>416</sup>. L'hypothèse qui nous semble très puissante (et encore supposée aujourd'hui par la pensée libérale), est la représentation normative d'une société constituée d'hommes raisonnables parvenant à vivre ensemble parce qu'ils ont été capables de se détacher des brumes de l'irrationalité. La pensée du contrat social comme axe heuristique pour comprendre et penser la société civile repose, des origines de la pensée libérale à aujourd'hui, sur une certaine compréhension de la genèse de l'ordre social, conditionné par l'usage anthropologique d'une certaine forme de rationalité résolvant tous les troubles sociaux, si les hommes parvenaient à s'y conformer.

Ce qu'il faut alors préciser est la base de cette dynamique sociale, l'individu singulier. A quoi fait exactement référence la liberté qu'il veut voir au fondement de ses droits subjectif<sup>417</sup> ? Lorsque Humboldt décrit les deux points auxquels il faut veiller pour générer un développement social fécond, il retient deux considérations d'ordre strictement individuels. La première est que « chaque homme jouit de la plus entière liberté de se développer lui-même et

---

<sup>415</sup> Hume permet aussi de bien comprendre la valeur des thèses libérales à ce sujet, mais on préfère rester dans la problématique du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>416</sup> M. Gauchet, Préface de Constant, op. cité, p. 51

<sup>417</sup> Nous revenons sur Humboldt et ne retenons ici que lui, parce qu'il n'y a pas réellement d'unité à ce niveau et sur ce sujet parmi les théoriciens libéraux ; Humboldt accorde une certaine valeur au moi intérieur, qui ne sera pas celle de Constant par exemple, qui n'est pas non plus celle de Locke, et encore moins de Hobbes. La finalité de la liberté qui doit être préservée à chaque homme ne répond pas aux mêmes buts chez les différents penseurs libéraux. Humboldt nous permet d'avancer vers l'idée de réalisation de soi, plus moderniste que Constant sur ce point.

dans sa personnalité propre (...) »<sup>418</sup>. La personnalité propre d'un Homme correspond à son « caractère le plus profondément personnel », à son « originalité personnelle », « originalité propre » ou « moi intérieur ». L'individu parvient à son individuation lorsqu'il réussit à laisser apparaître la raison d'être de son humanité, enserrée au plus profond de lui, et que chaque individu possède de même, mais sous une forme différente. Ce principe ne peut cependant se développer qu'en rupture totale avec les interventions extérieures : pour ne pas détourner la puissance singulière de son chemin propre, toute volonté extérieure de soutien, d'aide ou de conseils sera interprétée comme fautive, dans la mesure où elle aura tendance à réinscrire l'individu dans une position d'hétéronomie par rapport à lui-même. Un temps d'éducation est certes nécessaire à chaque homme, mais dans la stricte fonction de mettre l'enfant en possession de son appareil critique. Toute autre prétention serait un abus de pouvoir ou une perversion de la puissance singulière individuelle.

On est assez proche dans ces formulations et dans les développements qu'elles justifient de la compréhension spiritualiste donnée par Bergson du moi profond, dont il faut veiller à ne pas tarir la source. C'est par la ressaisie de son principe actif fondamental que l'individu prend possession de son être profond. Mais la singularisation de ce processus, l'accentuation portée sur le choix de penser ce principe dynamique pour l'individu et non comme caractéristique de la nature humaine, manifeste l'angle idéologique dans lequel Humboldt s'inscrit : la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle voit se développer les prémisses de la pensée romantique, l'*Emile* fait autant d'émules que *Du Contrat Social* ; mais l'homme critique mis en évidence par les Lumières n'entend pas tomber dans les pièges contre lesquels sa Raison va le prémunir. L'individu que décrit Humboldt, c'est l'homme dans son divorce d'avec les passions obscures dévoyant le comportement humain<sup>419</sup>.

La deuxième condition nécessaire au développement de l'individuation est que l'individu doit accéder lui-même à celle-ci, qu'il ne doit pas y être conduit par un principe extérieur ; il doit être le moteur essentiel de son développement personnel. Car que faut-il entendre exactement sous le vocable de « réalisation de soi » ? Si l'individuation est le processus par lequel l'individu manifeste sa singularité irréductible à tout autre être humain, doit-elle être comprise de manière substantielle, comme la réalisation d'une essence, comme « pure autodétermination » (Schelling) ? Autrement dit, qu'entend-on exactement désigner

---

<sup>418</sup> Humboldt, *Ibid.*, p. 32

<sup>419</sup> Tout autre sera le mouvement inauguré par Hegel lorsqu'il montrera que la réalisation de soi ne peut s'effectuer qu'en se détachant des conditions sociales et même relationnelles immédiates qui caractérisent l'existence humaine. L'individu doit se soustraire du contingent qui reste abstrait, pour soi, en s'élevant du relatif pour appréhender l'universel et parvenir ainsi pour au concret. La chose ressaisie en soi et pour soi nécessite la rupture d'avec le monde de la contingence, donc le retrait de l'ordre de l'existence.

lorsque l'on attribue à l'homme une singularité irréductible à tout autre vivant, qui serait le propre de sa liberté et qu'il doit révéler pour rendre efficiente la force sociale de la diversité ? Il semble bien que ce ferment de la diversité sociale soit à appréhender sur le mode de la pure autodétermination, puisque pour Humboldt l'individu doit être placé dans une situation où « la nature ne reçoit des mains de l'homme d'autre forme que celle que lui donne chaque individu, lui-même et en suivant sa propre volonté, dans la mesure de ses besoins et de ses penchants, sous contrainte seulement des limites de sa force et de son droit »<sup>420</sup>.

Par l'obligation de couper la volonté de l'individu de son environnement pour exprimer son individuation, Humboldt introduit donc une différence majeure dans la pensée de la réalisation de soi, puisque le « moi intime » ne se révélerait qu'à l'initiative d'une rupture avec le monde ambiant. Ce serait en s'isolant radicalement de toute relation avec l'extériorité que l'individu parviendrait à suivre « sa propre volonté ». Si donc la finalité de la réalisation de l'individuation tend vers une communauté de valeurs, son processus de développement doit à l'inverse s'opérer par l'entremise d'un isolement radical, d'une mise à l'écart dont la raison d'être serait d'entrer en possession de sa volonté singulière, non pervertie par l'interférence d'autres volontés étrangères à son principe. On voit donc ici le paradoxe d'une telle pensée : la conquête de la diversité singulière de l'individu, de sa personnalité propre, ne peut se faire qu'en rupture totale avec son environnement, dans une indépendance de sa volonté des autres volontés humaines ; son autonomie et la conquête de sa rationalité sont à ce prix. Mais lorsqu'il parvient à ressaisir son principe propre, ce n'est pas une singularité irréductible et inconciliable avec les autres qu'il expérimente, mais, à l'inverse, le besoin de s'ouvrir aux autres :

« Je pourrais montrer quelle vigueur se développerait nécessairement si tout être s'arrangeait de par soi-même, si chacun, entouré sans cesse de forces excellentes, s'assimilait ces forces avec une activité spontanée sans limites et toujours excitée par la liberté. (...) Je pourrais faire voir comment personne ne serait sacrifié à autrui, comment chacun conserverait pour soi la force qui lui a été départie, et serait par suite plus inspiré par une plus noble disposition à lui imprimer une direction à ses semblables ; (...) combien l'aptitude exclusive deviendrait d'autant plus rare qu'elle n'est en général que la conséquence de la faiblesse et de l'insuffisance ; et d'autant plus rare que chacun, si plus rien ne contraignait les autres à se faire semblable à lui, serait plus fortement poussé à se modifier soi-même d'après eux, par la nécessité toujours persistante de l'union avec autrui (...). »<sup>421</sup>

---

<sup>420</sup> Humboldt, op. cité, p. 32

<sup>421</sup> Ibid., p. 53

La liberté non contrariée ouvre naturellement l'individu à son union avec ses semblables, si bien que le comportement égoïste et autocratique devient l'indice d'une insuffisance personnelle. La tendance naturelle de l'être humain dont on laisse s'exprimer le principe interne est le ménagement d'un espace relationnel interactif ; la tendance belliqueuse des individus n'est qu'une réaction liée au développement insatisfaisant de leur logique propre de réalisation. La 'ruse de l'individuation' est donc qu'en cherchant à développer et à conquérir son moi intime, l'individu se décentralise en s'ouvrant à la relation avec autrui. Et il est, paradoxalement alors, plus enclin à modifier sa singularité pour commercer avec les autres que si on l'obligeait à devoir adopter un comportement adéquat à sa dimension sociale. L'attitude sociale découle, donc, d'une liberté individuelle bien comprise, et mieux : bien réalisée. On n'est alors pas surpris de voir que, pour Humboldt, la réunion de telles individualités parvenues à ce stade de réalisation de soi communiquent sur le plan de la cordialité et de l'entente quasi universelle. Ce mouvement d'ouverture engendre un espace social départicularisé, et l'on comprend que d'autres espaces de cette nature peuvent se créer en fonction des objets que l'on partage.<sup>422</sup>.

La première remarque qui s'impose, après cette présentation de la puissance créatrice de la liberté individuelle, concerne le cadre de réflexion dans lequel s'inscrit Humboldt, et qui traduira aussi pour une grande part la croyance des premiers penseurs libéraux : la foi en la puissance de la Raison. Si Humboldt suit directement l'optimisme des Aufklärer de son époque -en réfère sa description idéale d'une société où les hommes seraient parvenus à vivre sur le mode relationnel critique qui reste son modèle de référence pour une réalisation parfaite de soi-, cette thèse d'une résolution de situations intersubjectives conflictuelles par le règne partagé des modes raisonnable et rationnel domine la pensée libérale. L'hypothèse heuristique du contrat social reste indicatrice d'une certaine compréhension de la constitution du lien social (jusqu'aux penseurs contemporains libéraux dont Rawls incarne le renouveau). La pensée de Humboldt est, à ce niveau, assez singulière, parce qu'il utilise le type de rationalité kantienne pour parvenir à conceptualiser l'autonomie dont a besoin l'individu pour exister. Mais c'est un présupposé optimiste partagé par l'ensemble des premiers penseurs libéraux qui se tient au fondement de la thèse d'une limitation du pouvoir : *l'idée que les individus adoptent spontanément une attitude raisonnable avec leurs semblables, et que de ce fait il faut leur laisser l'autonomie de tisser avec leurs semblables les liens qu'ils souhaitent*

---

<sup>422</sup> Voir ici le tableau idéaliste qu'il en présente, Ibid., p. 53 et 97. Humboldt indique la nature de ces espaces nécessaires au développement social fécond sur un plan plutôt moral, puisque ces liens sont infléchis comme moralement vrais et authentiques.

*développer*. Le pouvoir de l'Etat est toujours reconnu comme nécessaire dans son rôle d'arbitre, mais les individus sont envisagés comme aptes à développer spontanément une réalité sociale. C'est sur cette hypothèse que la traduction du fait politique dans les termes du contrat entend expliciter la nature du pouvoir, ses limites, les conditions de possibilité de la résolution des conflits sociaux... Que peut-on déduire, pour une précision du mode opératoire du pouvoir, de cette thèse d'une propension naturelle à la rationalité et à la 'raisonnabilité' des individus ?

La première condition de l'attitude libérale est celle de la neutralité de l'agir politique face au domaine des valeurs morales et existentielles que choisissent les individus. L'Etat doit agir conformément à la justice, sans influencer sur les choix singuliers adoptés par les individus, qui relèvent de leurs opinions. La société représenterait alors l'ensemble des individus auxquels il appartient de vivre conformément à leurs normes morales. La seule façon d'éviter les conflits entre systèmes de valeurs sera alors, pour l'Etat, de veiller à leurs cohabitations. Mais le pouvoir est-il capable d'adopter une attitude gouvernementale qui resterait moralement neutre ? Peut-on opérer pratiquement une distinction qui soulève déjà, sur le plan conceptuel, énormément de difficultés ? Prenons par exemple le cas de l'avortement. Si l'on prend comme axe législatif le respect de la liberté individuelle, il faut reconnaître à chacun/e le droit de décider s'il veut conserver l'enfant ou non. Il est juste que la liberté de choix soit reconnue à tous les individus. Mais est-il juste d'avoir envers son corps un rapport utilitaire ? Avons-nous le droit de reconnaître aux hommes la capacité à s'appréhender comme des objets, dont on pourrait extraire des morceaux ? La justice peut-elle valider la réduction mécaniste de la réalité humaine ? C'est le choix d'une certaine humanité qui est fait dans la légalisation de l'avortement ; il n'est pas possible ici de prétendre que l'acte de justice est neutre. Lorsque l'on prétend pouvoir cantonner la fonction politique à l'assurance de la sûreté individuelle, on ne tient pas compte des déterminations opérées par les actes législatifs. L'Etat peut certes ne pas prendre partie, mais ses décisions influent sur le cours du développement social, et par là même sur la forme de liberté exploitée par l'individu.

La deuxième condition à la pertinence d'une attitude gouvernementale libérale concerne la nature du lien social requis pour en faire le pendant. Si la société des individus ne peut promettre et justifier la non-ingérence gouvernementale qu'avec le présupposé du développement d'une dynamique sociale naissant de l'expression libre et singulière des individualités, elle reste conditionnée par l'exploitation de cette aptitude anthropologique. Et

s'il faut présupposer une existence individuelle parvenue à la maîtrise raisonnable de son principe d'être comme condition de possibilité des liens sociaux, on imprime sur la réalité sociale un jugement normatif - « il faut que... » -, puisque c'est dans une relecture particulière de la liberté humaine que se trouve la condition d'une société raisonnablement organisée. En conséquence, le lien social sollicité pour justifier la réduction de la fonction politique à l'assurance de la sûreté individuelle présuppose l'aptitude individuelle à s'extraire de la société, pour y revenir lorsqu'il aura conquis son principe d'être ; et ce mode d'existence doit être rationnel et raisonnable.

Les bornes à mettre au pouvoir souverain sont donc dépendantes de la représentation que l'on se fait des potentialités anthropologiques. La question que l'on doit alors se poser est de savoir sous quelles conditions la société civile peut gagner la force de se déployer, et dans quelles mesures. Comment faut-il traduire la relation sociale pour la rendre apte à l'auto-développement interne, sans penser qu'un Autre, comme le pouvoir, aurait aussi sa place dans le déroulement de ses opérations ?

### *1C3/ La pensée d'une sociabilité naturelle a-politique :*

Ce qui se dessine dans l'exigence d'un respect de la liberté individuelle, allant jusqu'à cantonner l'action étatique à une simple fonction de protection de la sûreté des individus, est la nécessité conditionnelle, mais absolument requise, d'une capacité individuelle à générer des relations sociales sans avoir besoin de la médiation du pouvoir extérieur. Car s'il y a une césure entre l'Etat et la société, c'est parce que l'Autre du pouvoir qu'est la société ne réglemente pas ses activités par un acte de commandement. Le 'social' se comprend, alors, comme un niveau spécifique et singulier d'organisation des liens collectifs. Ce niveau d'existence anthropologique reprend, à première vue, l'intuition antique d'une sociabilité naturelle des hommes, d'une nature humaine parvenant à se réaliser par l'intermédiaire d'autrui, d'un champs relationnel spontanément engendré par les hommes. Comme pour les penseurs antiques, l'homme prend acte de son être en s'unissant diversement à eux ; ils sont le moyen de sa réalisation personnelle. Ce qui, cependant, indique une différence radicale dans l'ordre de la pensée politique entre les thèses aristotéliennes -, que nous prenons ici comme référence de la pensée politique antique- et la pensée libérale, est souligné par la séparation introduite par la modernité, et accentuée par les libéraux, entre la sphère des pouvoirs politiques et la société civile, réduite en 'société' par les libéraux<sup>423</sup>. La spécificité de la

---

<sup>423</sup> La partie citoyenne mobilisée par la référence à la société civile est évincée la plupart du temps par la pensée libérale, puisque le souci principal est d'assurer la liberté individuelle. A partir du moment où le pouvoir se trouve limité par la régulation balancée des compétences politiques, où la République est représentative, la participation au



relation politique, pour Aristote, était de parvenir à incarner la mesure dans son être, au fil de l'exercice de délibération avec les autres hommes, sur les objets qui concernait la cité. L'élan naturel vers les autres prenait une consistance à partir du moment où l'objet commun qu'était la cité devenait l'intermédiaire de la réalisation individuelle. Nul besoin donc de chercher à objectiver un 'opérateur' de justice. Or la rencontre d'autrui, pour les libéraux, reste orientée par les intérêts individuels ; la médiation d'un intérêt partagé devient l'intérêt commun, mais particulier, de chacun des individus. La génération de l'espace politique disparaît dans ce décalage. Ce pour quoi les libéraux conservent la thèse d'un minimum d'Etat nécessaire pour réguler la logique sociale ; mais il est à présent étranger à la sociabilité naturelle des hommes.

Mais pourquoi les hommes auraient-ils eu recours à la relation de pouvoir si les collectivités étaient naturellement conduites à s'auto-développer, à la nuance près qu'elles ne seraient pas capables de préserver la justice de leur commerce ? Comment peut-on passer de l'idée que les relations sociales sont conditionnées par l'exercice d'un pouvoir politique à l'idée que la société tire son être de ses seules forces, à un détail près ? Comment a pu s'opérer une telle foi en la naturalité de la condition sociale, alors que toutes les sociétés étaient modelées par l'empreinte du pouvoir ? Certainement que le modèle des échanges commerciaux pouvait laisser penser que l'intérêt bien entendu cultiverait le règne de la 'raisonnabilité', et qu'ils pouvaient dessiner la forme pure de la relation sociale. Mais dans ce cas, comment accepter le poids du pouvoir, contre-intuitif si la sociabilité est naturelle ? D'un autre côté, quelle pertinence y a-t-il à partir de la liberté individuelle pour penser les limites de l'action du pouvoir, si comme le montre Mead l'individualité ne se constitue pas comme une plante, avec un pot de terre et un peu d'eau, mais dans un processus d'interaction entre la normativité sociale et l'information des repères individuels ? Il faut souligner que la société de Mead n'était pas envisageable comme une réalité coupée de la fonction régulatrice du pouvoir, puisqu'elle incarnait le respect de la fonction sur la personne, de la dynamique collective sur l'intérêt particulier... La société ne peut avoir une puissance normative qu'en conséquence des déterminations positives insufflées par le pouvoir. C'est dire que la société ne se laisse pas aussi facilement distinguer du pouvoir qu'on pourrait le penser ; leurs interactions sont réciproques et à de nombreux niveaux. On peut certes chercher à les abstraire l'un de l'autre, mais comment prétendre en ressaisir les éléments essentiels s'ils n'existent que l'un par rapport à l'autre ?

---

pouvoir n'est plus requise pour en maîtriser les prérogatives

La façon dont le pouvoir pense sa finalité détermine une certaine société, dont les deux attitudes gouvernementales opposées du paternalisme et du libéralisme montrent que les conséquences sociales sont lourdes : d'un côté on tue la capacité à s'auto-développer, de l'autre on ne prend pas garde aux interactions déterminantes entre l'univers existentiel de l'individu et ses conceptions du bien et du juste ; on ne prend pas garde au pouvoir informateur que le cadre d'existence des hommes diffuse dans la compréhension que les hommes se font d'eux-mêmes, et donc des choix conscients qu'ils font pour eux-mêmes.

On a vu que ces deux attitudes gouvernementales opposées reposent toutes les deux sur une thèse anthropologique opposée : pour la première on pense que les hommes sont tellement démunis qu'il faut tout leur fournir, et donc on occulte la puissance de créativité et de développement dont les hommes sont capables, pour la seconde on pêche par optimisme en pensant que les hommes sauraient spontanément, et par eux-mêmes, développer une 'socialité' dont le pouvoir n'aurait qu'à assurer la sûreté, soit à contrôler la justesse en regard des règles du droit. Dans le premier cas le pouvoir abuse de sa puissance informatrice jusqu'à ne pas la reconnaître à la nature humaine ; dans le deuxième cas, qui se veut respectueux des droits subjectifs, on aboutit bien plutôt à une occultation du rôle informateur que le pouvoir insuffle dans la dynamique sociale, sous prétexte de ne pas violer la liberté individuelle. C'est donc, dans ces deux cas, une interaction ou trop poussée, ou trop lâche, entre pouvoir et individu que l'on observe. Il est impossible de parvenir à une définition satisfaisante du concept de limite opposable au pouvoir souverain, puisque pour la première attitude gouvernementale rien ne peut le limiter et dans ce cas il devient totalitaire - au sens où il peut s'étendre sur toutes les dimensions de l'existence humaine -, tandis que pour la seconde la limitation du pouvoir par la puissance sociale présuppose ce qui lui donne son sens : qu'il y ait une puissance sociale. Or dans les deux cas celle-ci n'existe pas ; elle n'intervient pas sous la forme d'une interaction positive qu'elle développerait avec le pouvoir politique. Elle ne peut donc donner une réelle pertinence au concept de limitation du pouvoir souverain.

C'est en reprenant l'idée de limite externe au pouvoir que nous devons donc, à présent, revenir sur la nature d'une société qui pourrait composer avec le pouvoir souverain, sans s'y opposer ni s'y plier. *En d'autres termes, comment donner un sens et un contenu à une vie collective dont le pouvoir souverain ne doit ni aplanir la diversité, ni désintégrer les diverses tendances qui peuvent y prendre naissance ?*

## **2 - Sous quelles conditions la liberté peut-elle faire contrepoids aux prétentions du pouvoir souverain ?**

Ce qui semble faire obstacle à une saisie des limites objectives de la souveraineté pour les deux attitudes gouvernementales paternaliste et libérale dont nous venons de décrire les grandes lignes est que, dans un cas, ce qui pourrait justifier l'idée d'une limitation des prérogatives gouvernementales ne peut se développer, tandis que dans l'autre, à l'inverse, le gouvernement ne peut pas assez pour aider au développement d'une dynamique sociale juste. Dans le cas d'une attitude gouvernementale paternaliste, l'autonomie et la liberté ne peuvent se développer faute de ne pouvoir être pensables en dehors du pouvoir : le pouvoir intègre toute dimension anthropologique, dont il informe la nature. La société ne peut donc développer la puissance propre dont elle peut être à l'origine pour opposer sa propre résistance à l'immixtion du pouvoir. *La diversité et l'autonomie ne sont envisageables qu'en dedans de la politique, ce qui conduit à les nier.* L'attitude gouvernementale libérale, à l'inverse, se construit dans l'extériorité de la vie sociale et laisse les individus libres et autonomes dans la mesure où ils n'attendent pas à la sûreté des autres ; mais si l'on travaille avec l'hypothèse que les individus auront toujours la puissance de développer des liens sociaux sans aide positive, on doit alors redouter d'en arriver au sacrifice d'une partie de la population dans un développement qui ne les inclura pas, ou courir le risque d'entériner légalement des injustices sociales et anthropologiques. *Le pouvoir ne pourra que réparer, et non prévenir.* Malgré le fait d'avoir avancé l'idée de limiter extérieurement le pouvoir par la puissance sociale, l'attitude gouvernementale libérale ne conçoit la fonction politique que dans son versant négatif en présupposant ce qui la justifie : le développement spontané de liens sociaux féconds dont les hommes sauraient naturellement évincer tout ferment d'injustice s'ils fonctionnent sur le mode de rationalité présupposé pour ce faire.

Pour comprendre les interférences entre le pouvoir et l'individu, il ne faudrait donc pas que le pouvoir considère la société comme un dehors, ni comme un dedans intégral. Ce qui est commun à ces deux attitudes gouvernementales est en effet le rapport dans lequel elles s'inscrivent avec la société : dans le premier cas la société ne peut être pensée de façon indépendante et autonome, dans le second elle est, à l'inverse, pensée comme un autre dont le pouvoir doit se distinguer. C'est au niveau de ce rapport entre pouvoir et société qu'il est possible de concevoir une troisième attitude gouvernementale, dont la première caractéristique serait qu'elle ne considère pas la diversité anthropologique en dehors de la

politique comme le libéralisme, ni en dedans comme le paternaliste. Essayons à présent de décrire une attitude gouvernementale qui considérerait la réalité anthropologique, la liberté des individus et, consécutivement, leur diversité, ni comme à charge de la politique, ni comme un autre de la politique. *Comment se caractériserait un gouvernement parvenant à ne pas provoquer une trop forte intégration de la réalité sociale, sans la désintégrer faute de points d'encrage en elle ?*

La question, qui se dégage des analyses précédentes visant à préciser la nature d'une société capable de s'opposer au pouvoir souverain pour le limiter de l'extérieur, est de savoir quelle fin doit viser le gouvernement pour concilier les deux exigences modernes de *l'ordre de la vie collective et du respect des droits subjectifs dont la liberté est la première forme*, liberté dont le corrélat sera les diversités anthropologique (respect des choix de vie et de croyance individuels) et sociale (respect des formes d'existence sociale choisies par les individus). Il s'agit de concevoir une attitude gouvernementale qui réussisse à concilier ces deux dimensions de l'acte gouvernemental, ces deux attentes antagonistes, sans dériver vers le primat du premier qui va absorber le second, ni accentuer le second qui risque de désintégrer le premier. Ce que nous devons à présent rechercher sont les caractéristiques d'un gouvernement politique qui éviterait les deux tendances des attitudes gouvernementales analysées plus haut : *l'intégration par assimilation de l'attitude paternaliste*, qui ne laisse pas de place au développement de la dynamique individuelle et sacrifie donc les individus à l'ordre ; *le défaut d'intégration de l'attitude libérale courant le risque de désorganiser la dynamique sociale* si l'on cherche à éviter l'assimilation en pensant la société comme totalement hétérogène à la logique du pouvoir politique. Comment concevoir alors une attitude gouvernementale qui intègre sans assimiler ni désorganiser ? Quel type de relations doit avoir un pouvoir avec son lieu d'exercice, pour ne pas dériver vers ces deux tendances négatives ?

C'est à l'objet d'admiration nourrissant la pensée de Tocqueville que font immédiatement penser ces questions. Les Américains ont en effet réussi à mettre sur pied une forme institutionnelle de république qui repose sur une très forte vitalité des collectivités locales, nourries à la culture du *self-government*. Nous avons parlé dans le premier chapitre de cette partie d'une décentralisation administrative, distinguée de la forme républicaine fédérale, pour préciser que ces développements sociaux autonomes étaient rendus possibles grâce à l'autonomie politique relative laissée aux collectivités locales quant aux modes exécutifs à choisir pour appliquer les décisions souveraines des Etats. Le dynamisme social généré par la

prise en charge des collectivités locales par elles-mêmes frappa fortement Tocqueville, dont l'expérience politique était celle de la centralisation administrative française dont il déplorait les conséquences pour les individus quant aux possibilités d'user activement de leurs libertés. La liberté laissée aux citoyens américains semble les avoir mis en position de porter la responsabilité de leur vie politico-sociale. Le modèle américain de décentralisation gouvernementale pouvait alors incarner les prémisses de la vie démocratique, dans laquelle le peuple ne se contente plus d'être pour le moins auteur de son gouvernement politique, mais en est plus fondamentalement acteur.

Si l'objet d'étude développé par Tocqueville dans ses écrits n'est pas précisément la forme institutionnelle de la république fédérale, il n'en reste pas moins qu'en détaillant la vie démocratique qui se développe aux Etats-Unis, il rend compte des conditions de possibilité d'un gouvernement fédéral. En effet, comme l'a montré G. Wood, la forme républicaine américaine découle d'une certaine compréhension que la réalité sociale se fait d'elle-même plus que l'inverse, du fait de l'absence de structures politiques antérieures à la fondation républicaine. « Les Américains sont nés libres », ils ne le sont pas devenus. Si l'attitude gouvernementale qu'adopte le pouvoir souverain -celui à qui est reconnu légitimement le droit de commander souverainement, quelque soit la forme concrète de ses institutions- fonctionne toujours avec une compréhension plus ou moins implicite de ce que signifie gouverner, du but et de la fonction de cet acte, en corrélation avec une représentation particulière de ce qu'elle doit gouverner, de la nature des termes sur lesquels son pouvoir va œuvrer, la situation américaine présente alors un cas d'étude très intéressant, puisque le mode gouvernemental américain est second face à l'objet dont il aura la charge : des individus libres et déjà engagés dans la voie de la prise en charge des structures locales. Si les dimensions de la vie collective au niveau local sont déjà activement développées par les citoyens et que le *self-government* dont font preuve les individus interdit au pouvoir de concevoir retirer la liberté actualisée à ce niveau par les citoyens, la visée gouvernementale doit d'emblée combiner avec une forme acquise de liberté contrecarrant ses tendances invasives. D'autre part, elle doit pouvoir réguler et donc proprement gouverner ces développements quasi-autonomes, sous peine de voir s'installer un ensemble de développements sociaux anarchiques complètement désintégrés les uns des autres. Ce sont en effet les pouvoirs des factions qu'il faudra veiller à surveiller pour protéger la diversité sociale. Définissons donc à présent *l'attitude gouvernementale fédérale comme l'usage d'un pouvoir politique dont la finalité serait d'intégrer politiquement les diversités sociales et anthropologiques sans les réduire ni les autonomiser les unes par rapport aux autres, et toutes par rapport au bien collectif.*

Ce sont les premières Lettres du *Fédéraliste*<sup>424</sup> qui nous permettent de préciser les raisons avancées pour instituer une république fédérale et les arguments anthropologiques, géopolitiques et politiques qui ont amené les Américains à métamorphoser le concept de souveraineté en le divisant, et, en conséquence, à désincorporer le pouvoir souverain. Nous devons, à ce niveau, préciser que l'attitude gouvernementale fédérale dont nous voulons préciser la nature, décrit la façon dont le pouvoir se représente sa mission et les moyens qu'il utilisera pour y parvenir. La forme institutionnelle du pouvoir qui caractérise une république fédérale n'est donc pas ici à proprement parler l'objet d'analyse (qui a été faite au premier chapitre de cette partie), puisque nous voulons montrer qu'elle est elle-même une conséquence d'une certaine compréhension de la finalité politique, gouvernementale, dans un rapport tout à fait particulier à son objet. Commençons par revenir sur les difficultés découlant de la situation de crise institutionnelle dans laquelle se trouve le territoire américain au sortir de sa déclaration d'indépendance de la Couronne d'Angleterre. Sur quels arguments a pu être avancée la nécessité d'un gouvernement fédéral ? Comment a été défendue sa finalité, et quel mode opératoire lui a-t-il été donné pour la réaliser ?

## 2A/ La critique de la forme confédérale et ce qui s'en dégage comme objet du gouvernement fédéral :

Ce sont les faiblesses de la forme confédérale qui vont permettre aux fédéralistes de proposer un système institutionnel des pouvoirs différent que celui sur lequel repose la simple alliance entre Etats. Dans leur statut de colonies de l'empire britannique, les 13 Etats américains étaient liés entre eux sous la simple forme de l'alliance, une confédération étant une forme labile, assez lâche, de relations privilégiées entre les membres de cette alliance. Or la relation inter-étatique engendrée par la forme du traité entre Etats, si elle permet aux différents Etats d'espérer stabiliser les sources extérieures de conflit, tout en conservant le monopole du gouvernement souverain sur leur territoire, a démontré par l'exemple des déchirements incessants des Etats sur le continent européen sa faiblesse. Ces territoires restaient soumis, à l'inverse de l'effet escompté, à des instabilités politique et géopolitique toujours plus violentes. Si les relations inter-étatiques se déterminent suivant la forme confédérale sur le territoire américain, il y a donc fort à redouter que les Américains entrent eux-mêmes dans une phase d'instabilités et de guerres, à cause d'une forme d'union entre eux trop lâche, trop souple, trop peu contraignante pour les pouvoirs étatiques.

---

<sup>424</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité

Si tous les Américains sont d'accord pour dire qu'ils doivent s'unir plus fortement, c'est la nature de cette union qui est en question. Les fédéralistes prônent la nécessité d'un pouvoir central fort, autonome sur certaines questions et distinct des pouvoirs des Etats, dont la charge serait de protéger les termes de l'union et la cohérence de la vie commune inaugurée par cette union. On peut alors appeler ce pouvoir central un pouvoir fédéral, en ce qu'il est distinct, par nature, des pouvoirs nationaux et qu'il doit assurer la solidité de l'union sous deux angles différents - la protection des individus et la défense de l'intérêt commun. Les Etats ainsi unis ne disposent plus du pouvoir de sortir, sous un quelconque prétexte, des termes de l'alliance. Ils doivent, pour ce faire, respecter les termes constitutionnels fournis à cet effet. Ce pouvoir a ensuite comme raison d'être d'assurer la préservation des éléments mis en commun par les Etats pour s'allier. *Il s'agit donc d'un pouvoir dont la finalité sera intégratrice, puisqu'il devra veiller à la protection des termes de l'alliance entre les Etats.*

Cette détermination conceptuelle d'une structure double de pouvoirs souverains engendre bien évidemment, immédiatement, deux types de critique. La première critique faite aux thèses fédéralistes est qu'en instituant un pouvoir supérieur aux pouvoirs des Etats, on reproduit la forme de l'empire, de *l'imperium in imperio*, dont l'Europe a déjà illustré l'impuissance relative - le Saint Empire romain germanique en est le meilleur exemple -, ou les conséquences néfastes - s'il n'y a pas d'unité du pouvoir de commandement, à qui est-il légitime d'obéir ? L'argument avancé contre les thèses fédéralistes était que, soit ce pouvoir serait trop faible, et dans ce cas impuissant et donc incohérent ; soit il serait trop fort, et dans ce cas il prendrait la forme concrète de l'hégémonie d'un Etat ou d'un corps particulier sur l'ensemble du territoire, avec soumission obligée des différents autres Etats. Cette forme d'union déposséderait alors les Etats de leur pouvoir d'autonomie gouvernementale, du fait de devoir reconnaître un pouvoir central invalidé ; et cette perte d'autonomie se ferait au détriment des intérêts des différents Etats et par extension des citoyens, puisque le pouvoir central ne pourrait que refléter les tensions inter-nationales, et donc imposer aux Etats la loi des plus forts. Mais la forme de la confédération respecte-t-elle plus l'exigence démocratique de concevoir les citoyens comme à l'origine du pouvoir souverain que la forme fédérale ? Si les Etats craignent de ne plus pouvoir agir souverainement, de façon autonome, cela signifie-t-il que les citoyens sont mieux respectés dans leurs droits politiques par la forme de la confédération que par l'instauration d'un gouvernement national ?

## *2A1/ La faiblesse démocratique de la forme confédérale :*

C'est en montrant que, paradoxalement, la forme fédérale du pouvoir permet une meilleure protection de la liberté individuelle que la simple forme confédérale, que les fédéralistes vont répondre à ces objections. A la critique d'une perte d'autonomie des Etats, ne pouvant entraîner qu'une impuissance à répondre aux problèmes rencontrés par les citoyens nationaux, les fédéralistes répondent en premier lieu en montrant que l'incapacité à gouverner démocratiquement une population caractérise bien plus la forme de la confédération que la forme fédérale qu'ils construisent conceptuellement. C'est bien plutôt la forme de la confédération qui présente un obstacle au gouvernement démocratique. En effet, qui prendra en charge les objets des traités que les Etats signent en commun ? On a vu dans le premier chapitre de cette partie qu'un des arguments des fédéralistes pour expliquer comment étaient conciliables deux origines différentes de pouvoirs souverains consistait à faire une distinction dans les objets gouvernementaux : en montrant que les charges gouvernementales n'étaient pas qualitativement identiques, mais que l'on pouvait distinguer des objets relevant des Etats, des objets intéressant tout le territoire, et des objets mixtes, ils avançaient l'idée d'une différenciation des compétences politiques.

Mais le deuxième argument avancé par les fédéralistes pour défendre la thèse de la nécessité d'un pouvoir fédéral est proprement politique, et plus précisément démocratique. En effet, qui représente le citoyen américain dans les actes souverains que les Etats décident entre eux s'ils ne se lient que par la forme confédérale ? En formulant ainsi la question, les développements fédéralistes vont au cœur des implicites des discours pro-étatistes : en prétendant que les Etats vont perdre leur autonomie gouvernementale, et donc perdre la capacité à gouverner de façon libre leur population, s'ils reconnaissent une source de pouvoirs différente de la leur et à laquelle ils doivent se soumettre, ils sous-entendent que les citoyens vont aussi pâtir de cette double puissance s'exerçant sur eux. C'est en prenant le contre-pied de cette thèse que Madison, dans sa Lettre XV, montre qu'au lieu d'alourdir la charge de contraintes, la présence d'un pouvoir supplémentaire protège l'individu. Qui assure en effet de l'efficacité des traités signés entre Etats ? Les alliances européennes « apprirent à l'humanité, par un triste mais utile exemple, le peu de confiance qu'on doit avoir dans des traités qui n'ont d'autre sanction que les obligations de bonne foi, et qui opposent des considérations générales de paix et de justice à l'influence d'un intérêt ou d'une passion actuelle »<sup>425</sup>. Qui assurera le remboursement des dettes contractées par les Etats envers les puissances étrangères, ou envers leurs concitoyens ? Qui permettra au crédit privé d'être assuré si les Etats ne peuvent se porter

---

<sup>425</sup> Ibid., L. XV, p. 113



garant de cette opération ? Qui obligera les Etats à satisfaire les termes du contrat de l'alliance si aucune puissance ne peut les y contraindre ? Ce sont autant d'exemples prouvant les pouvoirs illégitimes dont peuvent se revêtir les Etats s'ils n'ont de compte à rendre à personne. A l'inverse, le pouvoir central peut se positionner en tant que garant pour chacune de ces situations. L'autorité centrale est donc en relation directe avec les citoyens américains : « S'il est essentiel pour la liberté que le gouvernement en général ait un intérêt commun avec le peuple, il est particulièrement essentiel que la partie du gouvernement que nous examinons soit dans une dépendance immédiate vis-à-vis du peuple et en intime sympathie avec lui »<sup>426</sup>. Et cette relation, les Etats ne peuvent l'avoir avec leurs concitoyens, fragilisés qu'ils sont pas les groupes de pression.

A cela s'ajoute que les pouvoirs des Etats et du gouvernement central se complètent ; le droit de recours au pouvoir judiciaire fédéral, par exemple, permet aux citoyens de se protéger du pouvoir des Etats. La duplication des pouvoirs souverains est donc une protection individuelle supplémentaire, malgré ce que disent les pro-étatistes pour qui le partage des compétences gouvernementales entraînerait *ipso facto* une fragilisation de la prise en charge individuelle. C'est donc un argument proprement démocratique et républicain qui est développé comme justification de la nécessité d'instituer un pouvoir fédéral.

Pourquoi, en effet, les individus seraient-ils mieux protégés et politiquement plus respectés si paradoxalement on les gouverne à partir de deux pôles gouvernementaux différents ? Ce sont les hypothèses implicites sollicitées par Madison pour avancer cet argument qui nous intéressent ici. *Si les individus ne sont pas assez protégés par la forme confédérale -entendons qu'ils n'y sont pas reconnus dans leurs droits subjectifs<sup>427</sup>, ici politiques-, c'est parce que ce sont les Etats qui signent les traités entre eux, de corps étatique souverain à corps étatique souverain ; et cependant, les termes du traité valent comme décisions souveraines, ils modifient la situation interne de la collectivité. Le citoyen national n'est donc pas respecté dans ses droits politiques, puisque les actes souverains décidés par traité se font par le pouvoir étatique en tant que corps, et non sur une base individuelle (comme le permet la démocratie directe par exemple). La confédération exclut donc par nature l'individu de ses actes souverains :*

« Le grand vice, le vice radical de la Confédération existante, c'est le principe

<sup>426</sup> Ibid., L. VII, Hamilton ou Madison, p. 438

<sup>427</sup> Nous utilisons la référence aux droits subjectifs comme équivalente aux droits de l'homme, qui recouvrent les trois versants des droits individuels, sociaux et politiques.

de la *législation pour les Etats ou les gouvernements, en leur capacité de corps ou de collectivités, distinctes des individus qui les composent.* »<sup>428</sup>

Le vice politique de la forme institutionnelle confédérale est que les décisions souveraines prises entre les Etats ne sollicitent pas les individus gouvernés par ces corps. En d'autres termes, les traités ou alliances lient et obligent les individus sans qu'ils n'aient été impliqués dans la formation de ces actes souverains. Le pouvoir souverain sollicité pour faire prendre corps à la décision commune inter-étatique ou inter-gouvernementale se concentre et se meut à partir d'un organe du pouvoir, sous la forme d'un corps possédant, et ce pouvoir accaparé par les corps ou les collectivités exclut, par sa logique de fonctionnement, les individus censés, dans une république démocratique, en être les auteurs, voire les acteurs. Dans la forme institutionnelle de la Confédération, les individus singuliers se trouvent donc exclus de la logique politique parce que ce sont les Etats constitués en corps qui s'unissent entre eux en se liant par des traités, et non les individus auxquels reviennent pourtant, en république, le droit de participer aux décisions souveraines. La confédération ne serait donc pas une forme politique républicaine, puisque les droits politiques des citoyens n'y sont pas respectés.

Cette première critique que l'on peut déduire de la forme de liaison inter-gouvernementale confédérale permet de saisir l'argument avancé par les fédéralistes pour préférer la création d'un pouvoir central fédéral, différent par nature des pouvoirs gouvernementaux étatiques. *Le pouvoir souverain, sous quelque forme qu'il prenne, doit toujours impliquer les individus, en dehors de toute référence à un corps ou à une collectivité ; il doit les conserver comme terme de référence, tant pour les décisions relatives à la politique extérieure qu'à la politique intérieure de la nation.* Ce sont les individus qui justifient l'institutionnalisation de la politique, et l'accaparement du pouvoir de décision par un corps en contredit le principe. Le principe de l'alliance ou de la ligue entre Etats peut certes avoir des conséquences positives, mais il comporte un vice dont la modernité politique doit se défier : il laisse les individus en dehors du gouvernement politique (au sens large), parce que la compétence souveraine utilisée pour produire ces actes inter-étatiques est réservée à un organe du pouvoir politique qui est alors retirée aux citoyens<sup>429</sup>, à qui l'on a pourtant reconnu le droit politique de choisir leur forme de gouvernement et de conserver la maîtrise du pouvoir. *C'est donc ici la dépolitisation des individus qui est avancée comme argument : si le*

---

<sup>428</sup> Ibid., L. XV, p. 111

<sup>429</sup> Même s'il s'agit d'un pouvoir représentatif, nous verrons pourquoi un peu plus loin. Voir le 2B2, p. 462.

*pouvoir souverain se constitue en corps ou en collectivités pour faire des actes souverains (traités, alliances...) de corps à corps ou de collectivités à collectivités, l'individu n'est plus ni auteur<sup>430</sup>, ni acteur de sa vie politique.*

Pour rester auteur et acteur de sa vie politique, l'individu doit donc pouvoir être considéré, représenté, ou pensé dans et avec ce mouvement de prise de décisions souveraines, même relatives à la politique extérieure, auquel cas inverse il ne sera plus en situation de liberté. Et c'est justement l'avantage de la forme fédérale de gouvernement que de permettre aux citoyens d'être respectés dans leurs droits subjectifs en ce qui regarde les actes relatifs à la politique extérieure, ou inter-étatique. La forme institutionnelle fédérale a, en effet, la capacité d'inclure le citoyen dans les actes souverains, en évitant le travers du regroupement du pouvoir en corps. C'est en instituant un *rapport politique* entre le pouvoir central et l'individu que le gouvernement fédéral va être défendu comme arme contre la monopolisation du pouvoir souverain par un corps. Le pouvoir central ne doit en effet pas considérer les corps gouvernementaux nationaux, mais se porter sur et considérer les individus fédérés :

« Mais si nous ne voulons pas nous placer dans cette situation périlleuse (*former « une simple alliance offensive et défensive ; elle nous disposerait à devenir alternativement amis et ennemis »*), si nous adhérons encore au projet d'un gouvernement national, ou (ce qui est la même chose) d'un pouvoir supérieur sous la direction d'un Conseil commun, il faut nous résoudre à faire entrer dans notre combinaison les principes qui peuvent être considérés comme formant *la différence essentielle entre une ligue et un gouvernement ; il nous faut faire porter l'autorité de l'Union sur la personne des citoyens - les seuls objets véritables du gouvernement »*.<sup>431</sup>

Si la forme confédérale fonctionne dans la logique des corps gouvernementaux en abandonnant le souci d'un rapport politique entre pouvoir souverain et individus, si donc sa première conséquence est d'exclure le citoyen d'une partie des décisions souveraines, la deuxième conséquence de ce type de liaison inter-gouvernementale est qu'il n'évitera pas les raisons qui avaient justifié sa mise en forme : les situations conflictuelles entre Etats restent latentes, puisque des alliances ou traités intergouvernementaux rendent certes les oppositions entre Etats moins faciles, mais la guerre reste toujours en ligne de mire suite aux déséquilibres

---

<sup>430</sup> Il n'en est pas l'auteur, même en république représentative, parce qu'un gouvernement national représentatif reste plus facilement soumis à la logique des partis ou des factions dénoncée à la Lettre 10. Nous reprendrons ce point plus loin

<sup>431</sup> Ibid., L. XV, p. 113. C'est nous qui soulignons.

incontrôlables qui caractérisent les relations de pouvoir<sup>432</sup>. On ne peut pallier ces rapports intergouvernementaux par nature belliqueux qu'en ayant recours à un pouvoir central commun aux différents Etats et différent d'eux, dont l'objet sera les sujets de ces différents gouvernements, et donc par extension « la personne des citoyens ». Les Américains seront alors représentés en tant que citoyens par ce pouvoir et participeront, certes indirectement, mais sans en être exclus par la logique des corps, à toutes les dimensions des décisions souveraines. La forme gouvernementale fédérale, qui repose sur la présence d'un pouvoir supérieur aux pouvoirs nationaux dans le domaine des objets communs aux différents Etats, est donc présentée comme un gouvernement devant reposer sur les individus de l'ensemble du territoire.

C'est ici la distinction entre une « ligue » et un gouvernement qui permet d'approfondir la nature et la fonction du gouvernement fédéral. L'instauration d'un pouvoir commun aux différents citoyens réunis par la forme d'institution politique fédérale permet d'échapper à la monopolisation du pouvoir par l'organe de décision national, qui tend à pactiser suivant ses intérêts, plus que suivant ceux des citoyens, avec les autres détenteurs du pouvoir souverain. C'est la logique de développement de la souveraineté étatique dont nous avons suivi la genèse depuis Bodin qui a accentué la conceptualisation du pouvoir comme un corps politique souverain distinct des sujets dont il a la charge. La démocratie directe n'étant envisageable que pour de petites collectivités, le pouvoir de décision s'est constitué en corps autonome, devenant petit à petit une personnalité juridique. S'il agit dans la logique du corps par rapport à ses sujets, il fait de même dans ses relations avec les autres puissances souveraines. *Or il n'est pas possible dans cette situation de parler du pouvoir dans les termes politiques d'un gouvernement des hommes car, pour qu'il y ait 'gouvernement', il doit y avoir en ligne de mire, comme ratio essendi et Idée directrice - comme raison d'être et comme visée - de cet acte de pouvoir, « la personne des citoyens ».* Ce critère une fois donné, pour distinguer toute forme d'exercice du pouvoir de ce qui est à proprement parler un gouvernement, permet aux fédéralistes de dire que la forme de la confédération n'est pas une forme de gouvernement. Dans la mesure où les actes souverains s'opèrent de corps à corps, l'objet du gouvernement disparaît, et ces actes n'appartiennent alors plus à ce registre.

#### 2A2/ Construire institutionnellement les conditions du développement social :

L'argument dont se sert ici Madison pour justifier la nécessité d'un pouvoir fédéral fort séparé des pouvoirs nationaux est donc proprement politique, et nous fournit le premier trait

---

<sup>432</sup> Voir sur ce point l'analyse 'géopolitique' faite par les fédéralistes aux lettres 4 à 8 du *Fédéraliste*.

essentiel d'une attitude fédérale de gouvernement : c'est le citoyen qui est l'objet du gouvernement politique, quelque soit sa forme ; il doit donc être présent dans tous les actes gouvernementaux produit par le pouvoir souverain. Si c'est « la personne du citoyen » et non l'individu qui doit être politiquement intégré au geste gouvernemental, c'est parce qu'il doit y avoir, au sein d'une collectivité plurielle, un pouvoir qui aborde la diversité des individus dans ce qu'elle a de fondamentalement semblable : les individus sont divers parce que leurs passions prennent le plus souvent le pas sur leur raison, parce qu'ils manifestent des intérêts et des aspirations différentes<sup>433</sup>. Mais si l'on veut unir un ensemble d'individus ou de collectivités en vue de les assurer contre les conflits et les injustices dont le trait passionnel de la nature humaine est pour Madison la cause principale, *le gouvernement ne doit pas simplement avoir pour projet d'assurer, de l'extérieur, la sûreté des individus. Il doit institutionnellement se donner les moyens de réaliser la justice, et non simplement de réparer les situations d'injustice*. La justice sera la résultante d'une forme institutionnelle qui a pour but d'éviter la génération de sources d'injustice, dont la première est que le citoyen ne soit pas auteur de sa vie politique : si le pouvoir agit dans la logique d'un corps, comme le montrent les fédéralistes pour la forme de la confédération, si donc le pouvoir n'intègre pas sa raison d'être, le citoyen, il ne sera jamais démocratique.

La raison d'être du pouvoir fédéral est de ne pas couper les citoyens de leur dimension politique ; l'attitude du gouvernement fédéral intègre donc, par nature, les citoyens, abstraction faite des déterminations phénoménales particulières qui diversifient la réalité humaine, mais aussi plus fondamentalement de cette autre origine de la diversité, le primat des intérêts sur les règles de la rationalité ou du raisonnable<sup>434</sup>. Il doit donc à la fois combattre la tendance naturelle du pouvoir à se refermer sur lui-même, à faire corps avec ses prérogatives, en excluant de son être ce qui lui donne sa raison d'être (les individus), et pour ce faire intégrer « la personne du citoyen » au geste gouvernemental. C'est parce qu'il faut que les individus relevant des Etats soient présents en tant que citoyens dans tous les actes souverains qu'il faut un gouvernement fédéral distinct des gouvernements étatiques ; ces derniers ont ainsi à charge la politique intérieure de leurs collectivités selon leurs compétences, mais il faut au sein d'un regroupement de collectivités un pouvoir dont la fonction est d'intégrer le citoyen par-delà toute inclusion dans un groupe d'appartenance

---

<sup>433</sup> Ibid., L. X, Madison, p. 68 : « Tant que la raison de l'homme sera faillible, et que l'homme aura la faculté de l'exercer, il se formera des opinions divergentes ; tant qu'il y aura des rapports entre sa raison et son amour-propre, ses opinions et ses passions auront les unes sur les autres une influence réciproque, et celles-ci seront les objets auxquelles celles-là s'attacheront ».

<sup>434</sup> Nous verrons juste après (en 2A2) sur quelle compréhension du partage équitable, ou sur quelle critère de la diversité va se développer le fédéralisme politique américain.

(étatique, mais on pourrait aussi dire ethnique, culturelle...), par-delà la diversité anthropologique générée par la logique passionnelle de l'intérêt.

Cette compréhension de la finalité du gouvernement fédéral qui se dessine dans l'argumentation du *Fédéraliste* repose cependant sur une condition de poids, que nous aurons à reconsidérer<sup>435</sup> quant aux conditions de viabilité de la forme de souveraineté fédérale. Il s'agit du présupposé fondateur de l'homogénéité relative du 'peuple américain'<sup>436</sup> : « Ce pays et ce peuple paraissent avoir été faits l'un pour l'autre »<sup>437</sup>. Si donc le peuple américain est amené à ne faire qu'un avec son territoire<sup>438</sup>, sous les différences phénoménales qu'il manifeste repose un terme commun qui peut être représenté au niveau gouvernemental fédéral. L'institution politique de la république peut donc être fédérale en Amérique parce que la population américaine possède un trait essentiel commun. On peut alors penser que sous la variété des intérêts, leurs divergences et leurs oppositions, se tient un principe d'unité qui permettrait au projet d'union d'avoir sa pertinence : on unit en mettant quelque chose en commun, et la similitude culturelle ou existentielle fournit un ferment d'union très fort. La condition d'une homogénéité culturelle est-elle alors une limite réelle de la pensée fédérale ?

Il n'en reste pas moins que l'argumentation développée pour défendre la nécessité d'un gouvernement fédéral intégrateur des citoyens, distinct des gouvernementaux étatiques, offre une compréhension tout à fait nouvelle des rapports entre l'Etat comme source des pouvoirs et la société, très différente sur le fond de celle inaugurée par la pensée libérale. Le regard politique sur la diversité humaine, et l'attitude gouvernementale qui s'en déduit sous la forme d'un fédéralisme gouvernemental, se caractérisent en effet par la mise en évidence d'une tension au sein de l'existence humaine : d'un côté le gouvernement doit intégrer les individus en les faisant échapper à la logique 'corporatiste' du pouvoir, mais d'un autre côté il doit respecter leur liberté et veiller à la leur assurer. Il ne peut donc ni se couper des citoyens, ni les assimiler. L'attitude gouvernementale que doit développer l'espace institutionnel politique en Amérique ne peut donc d'abord pas être celle du paternalisme, qui ne correspond pas à la

---

<sup>435</sup> Cf le troisième chapitre de cette partie, p.529

<sup>436</sup> « J'ai souvent observé, avec un égal plaisir, que la Providence s'est plu à donner à ce pays, dont toutes les parties sont si bien reliées, des habitants unis, des habitants issus des mêmes ancêtres, parlant la même langue, professant la même religion, attachés aux mêmes principes de gouvernement, avec des mœurs et des manières semblables, et qui, par la réunion de leur prudence, de leurs armes et de leurs efforts, en combattant côte à côte durant le cours d'une longue et sanglante guerre, ont glorieusement conquis leur liberté commune et leur indépendance. », *Le Fédéraliste*, op. cité, Jay, L. II, p. 9.

<sup>437</sup> Ibid.

<sup>438</sup> Nous verrons dans la dernière partie que cette homogénéité relative (cf problèmes nord/sud), mais réelle (convictions religieuses, culture anglaise...) est ce qui distingue fondamentalement le fédéralisme politique américain de la *Bundesrepublik* germanique, territoire très hétérogène qui explique pourquoi la structure du *Bundesstaat* aura autant de mal à trouver sa légitimité et stabilité.

nature de la réalité sociale américaine. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette partie, les Américains ont commencé par développer une prise en charge locale de leur existence commune, dont la décentralisation administrative nationale traduit la réalité et le dynamisme. Comme le montre G. Wood et dont Tocqueville fera la matière de ses analyses dans *De la démocratie en Amérique*, le peuple américain a commencé par s'auto-organiser avant de devoir penser l'extension de son intégration au sein du territoire américain. La finalité gouvernementale ne pouvait donc se comprendre comme une solution aux faiblesses anthropologiques<sup>439</sup>. Le gouvernement ne pouvait envisager de permettre le développement de l'activité sociale, puisque celle-ci était déjà présente. D'autre part, le gouvernement fédéral ayant pour souci d'intégrer le citoyen aux actes souverains en vue de protéger la cohérence de la vie commune, en vue donc de préserver la visée d'un bien collectif non sacrifié aux groupes de pression, l'individu se trouve préservé, dans son rapport aux autres individus, par cette forme institutionnelle du pouvoir. C'est alors le gouvernement fédéral qui aura à charge de réguler les différentes dynamiques sociales en vue de l'intérêt collectif.

Mais la finalité gouvernementale ne peut non plus prendre la voie de l'attitude libérale, puisque le souci gouvernemental d'intégrer le citoyen à tous les actes souverains interdit de se représenter le pouvoir comme séparé de la société : les individus constituant la société doivent être présents dans la sphère politique en tant que citoyens. La raison avancée par Madison pour justifier la nécessité d'un pouvoir fédéral permet de saisir la différence cruciale entre l'attitude gouvernementale fédérale et l'attitude gouvernementale libérale décrite antérieurement. *Par son argumentation, nous voyons déjà que le schème libéral de séparation qualitative entre l'Etat et la société, utilisé pour traduire les relations entre le pouvoir et le développement de la liberté civile, est en contradiction avec la définition du gouvernement républicain pour les fédéralistes, puisque ces derniers entendent désincorporer le pouvoir politique : toute extériorisation du pouvoir de sa raison d'être première exclut ses actes du cadre politique du gouvernement. Si l'on se représente alors le pouvoir et la société comme deux entités de nature différente, on raisonne encore dans les termes non-démocratiques du pouvoir compris comme possession d'un corps, distinct de ce sur quoi il va s'exercer. Le schème heuristique d'une séparation entre les actes de pouvoir et le développement dynamique de la vie privée, de quelque nature que soient ces réalités et quelques soient leurs logiques de développement, est invalidé par la pensée fédérale. Les libéraux restent prisonniers de la traduction en terme de corps de la réalité politique : l'Etat et ses organes d'un côté, les individus et la société de l'autre.*

---

<sup>439</sup> Nous reprendrons ce point en 2B, p. 452.

Si le citoyen est l'objet propre du gouvernement, il est en effet inconcevable de distinguer absolument l'Etat de la société, comme le fait l'attitude libérale. Le pôle détenteur du pouvoir souverain a en charge l'individu, qui doit être appréhendé en dehors de tout rapport inclusif. Nous avons vu que la logique de l'attitude libérale reposait sur une distinction de nature entre la sphère du pouvoir, l'Etat, et la société, dont l'Etat doit respecter l'autonomie pour qu'elle puisse s'auto-développer. En construisant une opposition de nature entre le pouvoir et ce sur quoi il s'exerce, on court le risque de désorganiser la collectivité, dont les mouvements divers ne seront plus coordonnés ou intégrés à l'ensemble de la collectivité.

Nous voyons ici par l'argument dont se sert Madison pour expliquer la nécessité d'un pouvoir fédéral distinct du pouvoir des Etats relativement aux objets qui concernent tout le territoire américain, que le pouvoir souverain dont usent par essence les instances politiques n'est justifié que s'il gouverne. 'Gouverner' n'est pas simplement prendre un ensemble de décisions qui seront appliquées, ni simplement assurer la sûreté des individus ou restaurer *a posteriori* la justice sociale ; l'exigence cruciale de l'acte de gouverner pour un peuple démocratique est que les citoyens soient présents en tant que citoyens dans tous les actes souverains décidés pour la nation. Le détenteur légitime du pouvoir souverain, l'Etat, ne peut donc réduire son rôle à celui d'arbitre objectif des conflits sociaux, ni à assurer simplement le respect de la forme de l'Etat de droit au sein de la collectivité dont il a la charge ; il doit aussi répondre à une exigence fonctionnelle particulière, qui est celle d'être « le gouvernement du peuple », et « par le peuple ». Sa désincorporation est donc fondamentale. « Le peuple », c'est avant tout l'ensemble des citoyens du territoire américain, un ensemble qui ne peut plus se laisser ressaisir par une unité quelconque lorsqu'il réalise sa liberté d'entreprendre, mais dont l'unité essentielle doit servir de guide au pôle fédéral pour dégager l'intérêt commun. Si le pouvoir ne veille pas à l'exigence d'inclure le citoyen dans ses actes souverains, de se désubstantialiser, il ne peut plus légitimement prétendre à l'appellation de 'gouvernement'. Si donc le détenteur légitime du pouvoir souverain ne se donne pas les moyens d'intégrer le citoyen pour protéger l'individu, quelque soit son mode concret d'existence, le gouvernement des hommes ne se fait plus ; le pouvoir souverain faillit alors à l'une de ses missions essentielles.

Mais quelle place reste-t-il encore au gouvernement fédéral s'il doit certes réguler les développements privés de la société en intégrant le citoyen dans la prise de décision souveraine, mais sans pouvoir agir directement sur ces développements ? Ce qui émerge des analyses fédérales est que le gouvernement ne doit pas agir directement pour influencer de telle



ou telle sorte sur le développement social, mais que ce sont les agencements institutionnels du pouvoir qui doivent permettre l'engendrement d'un développement comme guidé, ou préservé des troubles les plus graves des développements sociaux ; en suivant le cours naturel des passions humaines, et en les faisant jouer les unes contre les autres, le pouvoir influence la dynamique sociale plus qu'il ne la dirige. Les individus laissés à eux-mêmes, sans information de leurs mouvements, n'entreprennent en effet pour les Américains rien de naturellement cohérent et 'social' ; il n'y a pas dans la nature humaine de prédisposition à la vie collective organisée, pas de 'nature profonde' dont l'absence de pouvoirs d'ingérence permettrait de révéler la réalité enfouie. Ainsi, peut-on croire que l'absence d'intervention du pouvoir sur les échanges marchands va réaliser un développement social riche, fécond et pacifié ? Les développements marchands vont-ils permettre à la sociabilité naturelle de l'homme de refaire surface et de se concrétiser dans les lois du marché ? Mais que nous enseigne l'expérience ? « Jusqu'ici le commerce a-t-il fait autre chose que changer les causes de la guerre ? »<sup>440</sup>

Penser que le gouvernement n'aurait pas de fonction informatrice, régulatrice, consiste donc à rester victime d'une illusion, celle de croire que les hommes pourraient vivre ensemble spontanément en utilisant la voie des relations sociales pacifiques. Ce n'est cependant pas avec ce genre d'illusion que l'on parvient à rendre sa pertinence au champ politique. Si les opérations gouvernementales restent comprises comme secondaires, ou non essentielles à la dynamique sociale, on reste dans l'occultation du travail de régulation des développements humains que le pouvoir doit opérer pour prévenir les dérives des différentes tendances anthropologiques et sociales. L'un des premiers facteurs de déséquilibre signalé par les fédéralistes est par exemple le regroupement spontané autour d'un intérêt commun. Cette tendance naturelle engendre directement une puissance qui influera sur la puissance dont disposeront d'autres individus extérieurs à ce groupe d'intérêt. Comment alors rendre justice à la liberté d'entreprendre qui doit être préservée pour chaque individu ? La particularité de la pensée fédérale sera en conséquence de chercher à institutionnaliser les moyens d'un rééquilibrage naturel de toutes ces tendances. Tout se passe comme si la forme institutionnelle de la république fédérale permettrait, à elle-seule, d'évincer les déterminations fallacieuses de l'acte de gouverner.

Reste cependant que l'on peut se demander par quel biais la structure fédérale va pouvoir respecter et l'intérêt individuel, et l'intérêt collectif ; la détermination d'un bien majoritaire et les intérêts minoritaires. Comment assurer le caractère de justice dont doit faire

---

<sup>440</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, p. 36

preuve l'agir gouvernemental pour permettre à la collectivité de ne pas verser dans une forme d'existence déterminée par des intérêts particuliers majoritaires, au détriment de la diversité des modes d'existence que peut produire la réalité anthropologique ?

*2A3/ Comment parvenir à neutraliser les déterminations particulières de l'acte gouvernemental ?*

C'est ce qu'assure la duplication de la souveraineté, sur la base d'une argumentation paradoxalement assez proche de celle développée par les libéraux continentaux, mais dont l'incarnation institutionnelle sera pour les Américains tout autre que celle défendue en Europe. En effet, si l'objet, et donc la fin du gouvernement fédéral, doit être la protection de la liberté individuelle sans perdre de vue la logique de l'intérêt collectif, il est nécessaire de distinguer deux attitudes gouvernementales jointes institutionnellement, l'une privilégiant celle-ci, et l'autre celle-là. C'est en ce sens que le pôle central doit avoir pour objet, donc pour préoccupation première, les sujets qui concernent l'ensemble de la collectivité américaine, et en conséquence les citoyens dans leur aspect le plus général. Et c'est pour cette raison qu'il faut un pouvoir central fort, le mieux à même de neutraliser les factions internes à la dynamique sociale.

La *neutralité du pouvoir* n'est cependant pas pensée dans une distinction du juste et du bien, comme le pensent les libéraux. C'est justement par la distinction institutionnelle entre le pouvoir central et les pouvoirs étatiques que cette neutralité peut être construite. C'est en effet parce que les Etats auront tendance à être trop proches des mouvements de faction<sup>441</sup>, donc des tendances majoritaires, sans avoir assez de recul pour les relativiser au regard des groupes minoritaires, que le pouvoir central a plus de chance d'être neutre : il a d'abord plus de distance par rapport aux tensions locales et aux déterminations conjoncturelles des débats ; son objet n'est ensuite pas limité par le bien d'une petite collectivité, mais par un bien plus large, celui de la collectivité. En pensant et en ramenant les biens individuels ou les petites minorités à l'intérêt collectif, il sera moins soumis à la partialité et à la victoire de la majorité sur les minorités que les gouvernements locaux. La forme fédérale se justifie en ce qu'elle permet une représentation et une voix au chapitre aux minorités. Elle est donc comprise comme une arme pour défendre la diversité amenée à être réduite par la forme gouvernementale nationale du fait des organes de représentation, et est donc le premier instrument crucial de la neutralité gouvernementale.

Mais la deuxième arme institutionnelle fournie par la constitution fédérale pour

---

<sup>441</sup> Ce qui en constitue aussi par ailleurs leur vertu.

avancer vers la neutralité de l'acte politique est le mode électoral très varié requis pour chacune des instances gouvernementales. « La circonstance qui, naturellement, aura le plus d'effet en la matière (*pour éviter que le gouvernement n'exprime que la voix des plus nombreux*), ce seront les différentes manières de composer les diverses parties du gouvernement. La Chambre des Représentants devant être immédiatement élue par le peuple ; le Sénat par les Législatures des Etats ; le Président par des électeurs choisis à cet effet par le peuple, il sera peu vraisemblable qu'un intérêt commun unisse ces différentes branches de gouvernement pour favoriser une certaine classe d'électeurs »<sup>442</sup>. Ce n'est donc pas en distinguant la nature sociale comme lieu d'expression des valeurs morales, et l'Etat comme instrument de la justice, que la neutralité gouvernementale est assurée, mais encore une fois en jouant sur la forme institutionnelle du pouvoir. En élisant le personnel politique par des biais différents en fonction des compétences des magistratures, on fait encore une fois jouer le pouvoir sur lui-même pour l'amener à produire l'effet escompté : la neutralisation des groupes de pression.

Mais la structure fédérale permet en outre de résoudre la requête politique essentielle à la modernité, puisque si la critique faite par les fédéralistes à la logique de corps utilisée par les Etats est qu'elle abandonne le souci premier d'un gouvernement, à savoir « la personne du citoyen », c'est parce que le citoyen doit être protégé en tant qu'individu disposant de droits subjectifs. Paradoxalement, si un gouvernement national (unitaire) libéral peut assurer la sûreté individuelle en usant de son pouvoir pour faire respecter les règles d'un Etat de droit, il n'échappe pas à la critique de la constitution du pouvoir en corps - donc à une certaine forme d'incorporation du pouvoir -, et, partant, au risque de déposséder les individus de leurs droits politiques.

Tout acte souverain ne faisant pas intervenir la « personne des citoyens » n'est plus, à proprement parler, gouvernemental. *Le meilleur moyen d'éviter le regroupement en corps des instances de décisions souveraines est d'institutionnaliser un double rapport aux individus, celui plus proche du gouvernement des Etats, et un pouvoir central dont l'objet sera les individus dans leur qualité de citoyens américains.* L'attitude politique du gouvernemental fédéral de la république est donc guidée par la double exigence de **respect des droits politiques des individus**, qui n'ont pas à subir les actes d'un pouvoir en corps, et de **respect des droits individuels**, manifesté par le souci de gouverner des individus, et non des groupes, ou de garder un droit de regard sur les développements sociaux autonomes au regard du

---

<sup>442</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, Hamilton, L. VX, p. 500

citoyen. La finalité du pouvoir fédéral est donc de protéger sur tout le territoire la même nature de droits subjectifs (individuels, sociaux et politiques), sans les laisser à discrétion du pouvoir des Etats. *De quoi l'on peut déduire que ce que visera le pouvoir central fédéral sera la cohérence de l'ensemble de la vie collective développée sur un territoire, en portant son regard sur l'intégration de l'individu (et non du groupe) en regard de l'intérêt commun.* L'attitude fédérale du gouvernement central se manifeste ici dans un premier temps comme souci du gouvernement démocratique et républicain, reposant sur le respect des droits subjectifs (individuels et politiques) des citoyens. La duplication des sources et des fins du pouvoir souverain permet alors de conjuguer deux visées gouvernementales : la première est descriptive du gouvernement des Etats, qui laissera plus de place à la singularisation des développements sociaux<sup>443</sup>, la deuxième est descriptive du gouvernement fédéral, qui cherche à intégrer ces développements dans une logique collective. *Pour intégrer sans désorganiser, le pouvoir ne doit donc pas se penser comme un Autre de la société, mais influencer sur sa logique interne pour en contrebalancer les tendances naturelles.* La neutralisation de l'acte politique se fait par une combinaison multiple et variée du jeu des instances gouvernementales sur elles-mêmes, par divers degrés de rapport aux individus ; elle est donc instaurée institutionnellement, et non recherchée comme telle pour définir l'être politique.

Mais ce qui se laisse aussi lire dans l'argumentation développée par *Le Fédéraliste* est que *si l'on ne peut parler d'un gouvernement politique que dans la mesure où l'objet du pouvoir est « la personne du citoyen », la forme institutionnelle de la république ne suffit pas à en assurer la condition.* Que présuppose-t-on lorsque l'on émet l'hypothèse que le pouvoir gouvernemental peut respecter la forme institutionnelle de la République, et pourtant ne pas être intégralement un gouvernement d'hommes libres ? Si l'argumentation fédéraliste consiste à avancer l'idée que le citoyen peut être dépossédé de ses droits politiques par certains actes du pouvoir souverain, lequel respecte cependant les institutions républicaines, c'est dans la mesure où le citoyen ne doit pas subir les conséquences des décisions souveraines sans avoir les moyens de les contrecarrer. Mais que présuppose-t-on lorsque l'on avance l'idée que le pouvoir gouvernemental des Etats, pourtant de structure républicaine, ne va pas réussir à intégrer « la personne du citoyen », et qu'il faut en conséquence réserver cette fonction à un pouvoir différent ? La forme de la république représentative ne permet-elle pas de disqualifier ce type d'argumentation, puisqu'elle a justement pour fonction d'intégrer les citoyens au cœur de la prise de décision souveraine ? L'institutionnalisation, dès 1667, par les Anglais, de la monarchie constitutionnelle représentative présente une solution juridique parfaitement

---

<sup>443</sup> Ce point sera développé en 2C, p. 467.

cohérente avec le problème souligné par Madison d'une dépolitisation des individus ; l'outil politique de la représentation, du parlementarisme, n'offre-t-il pas une solution moins coûteuse et plus stable, inscrite dans la forme même de la république, que la duplication des fonctions gouvernementales dont la finalité serait identique ?

2B/ Une conception libérale des droits de l'homme, mais dont la conséquence sera la déduction d'une attitude gouvernementale fédérale :

Ce sont les raisons qui ont pu justifier la formation d'une république fédérale qui nous intéressent ici. Les thèses avancées dans *Le Fédéraliste* ont l'avantage de reprendre l'ensemble de la situation américaine dans une période de crise de la forme de la confédération. Les arguments développés dans cet ouvrage de circonstance pour défendre une république fédérale reprennent en conséquence les bases de la pensée politique, puisque Madison, Hamilton et Jay analysent une situation concrète, de laquelle ils déduisent la forme institutionnelle des pouvoirs qui satisfera au mieux la finalité d'un gouvernement d'hommes libres. Mais leur représentation de la situation américaine est déjà inscrite dans le mouvement de l'Histoire, puisque nous avons vu dans la deuxième partie de ce travail que les Américains ont opéré le basculement d'une réflexion politique centrée sur le pouvoir, dont la construction de la République bodinienne orchestrée par une souveraineté monocratique est l'archétype, vers l'exigence démocratique de concevoir le peuple comme auteur, à tout le moins, de ce pouvoir. La légitimité du pouvoir prend alors une orientation nouvelle et cruciale, puisque si « seul le gouvernement républicain est légitime » (Rousseau), les droits de l'homme doivent être au fondement de l'activité gouvernementale. Les droits subjectifs deviennent partie prenante de la pensée politique et source de légitimité de l'exercice du pouvoir souverain ; c'est eux qui serviront de base, de pierre de touche, de support, à l'institutionnalisation du pouvoir.

Cependant, ce qu'il est légitime au gouvernement politique de faire ou de ne pas faire en regard de ces droits subjectifs dépend bien évidemment de ce que comprend le concept des 'droits de l'homme'. Nous avons vu<sup>444</sup> que le contenu de sens de ce concept posait problème, et qu'il dépendait de ce qui est considéré comme appartenant essentiellement à la nature humaine. Si les Aufklärer mettent l'accent sur le respect de l'autonomie reposant sur le concept de dignité humaine, sur une compréhension de la liberté comme capacité à obéir à la loi que l'on se fixe soi-même, les Anglo-saxons valorisent le concept de liberté dans son sens

---

<sup>444</sup> Voir la deuxième partie, premier chapitre, 2, p. 223.

plus trivial de pouvoir-faire. Nous avons vu les prémisses de cette interprétation que nous avons appelée 'libérale' des droits de l'homme dans la pensée d'Occam, retravaillée par Locke comme un droit essentiel à la propriété de ce qui a été travaillé par l'homme, et qui sous ce trait essentiel déterminera la compréhension américaine de cette référence (cf Paine)<sup>445</sup>. C'est cette interprétation libérale des droits de l'homme<sup>446</sup> que vont solliciter les fédéralistes pour justifier le double niveau de souveraineté induit par la forme institutionnelle fédérale de gouvernement.

Mais s'ils s'inscrivent dans le courant libéral d'interprétation du concept des droits de l'homme, leur recherche d'une forme institutionnelle du pouvoir permettant au mieux de les assurer les conduit à poser à nouveau frais la question politique par excellence : *que signifie gouverner une collectivité d'hommes libres ?* C'est à la réitération du questionnement sur la finalité du gouvernement politique qu'ouvre l'introduction du concept des droits de l'homme dans la logique de la souveraineté. Nous avons vu en deuxième partie qu'elle a été la cause de la première métamorphose du concept de souveraineté. Mais l'attitude gouvernementale métamorphosée par l'introduction des droits subjectifs comme justification primordiale de son être (« le gouvernement du peuple » et « pour le peuple ») varie en fonction de la façon dont le pôle détenteur du pouvoir va comprendre sa mission, sa finalité. C'est ce que l'on peut appeler l'objet premier du souci gouvernemental. Cet objet correspond à la représentation que se fait le pouvoir souverain de l'homme dont il a la charge ; il traduit donc l'interprétation sollicitée par le gouvernement des droits de l'homme, et, partant, de son mode opératoire pour réaliser sa fonction. Les deux premières attitudes gouvernementales que nous avons décrites pêchaient, l'une par défaut, l'autre par excès. Si l'attitude paternaliste tend vers l'occultation des droits individuels et conduit à l'occultation de la puissance d'auto-développement de la société, l'attitude libérale, à l'inverse, autonomise à tel point la société qu'elle court le risque de voir la collectivité se désintégrer. En revanche, elle met en avant le concept de puissance opposable au droit d'ingérence de la souveraineté, puissance dont la société serait à l'origine si le pouvoir respectait les droits individuels. L'attitude gouvernementale libérale est déduite d'une interprétation libérale des droits de l'homme.

Et c'est le même souci que les Américains mettent d'emblée en avant lorsqu'ils essaient de concevoir l'institution d'une union plus forte entre les Etats américains. Le premier objet retenu comme souci gouvernemental sera en effet la protection et l'assurance de

---

<sup>445</sup> C'est cette tradition interprétative du concept des droits de l'homme que Weber appellera, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, la « dynamique capitaliste », caractérisée par la valorisation du travail et du droit à la propriété dès lors que l'homme prend souci de sa condition terrestre d'existence.

<sup>446</sup> qu'il ne faut pas confondre avec l'attitude gouvernementale libérale.

la liberté individuelle. Si l'on a déjà pu sentir que le rapport entre le pouvoir et la société tel que le pensent les fédéralistes différencie l'attitude gouvernementale qu'ils conçoivent de l'attitude gouvernementale proprement libérale, quelles sont cependant les conséquences de leur interprétation libérale des droits de l'homme ? Comment préciser cet accent porté sur le pouvoir-faire, dérivant en pouvoir-proprétaire, et ses incidences sur la définition de la tâche gouvernementale ?

*2B1/ La valorisation des « droits de propriété »<sup>447</sup> : accent libéral irréductible de la pensée américaine ?*

C'est en regard du respect des droits individuels que Madison<sup>448</sup> commence à repenser le rapport entre le pouvoir et les individus. La nature humaine justifie l'instauration nécessaire d'un gouvernement politique. L'homme aspire en effet fondamentalement à la liberté, qui se définit concrètement par un pouvoir qu'il doit avoir à inscrire ses volontés dans la réalité. Mais l'aspiration à la liberté individuelle semble d'emblée contredite par la condition première de l'existence humaine : l'individu vit au sein d'une collectivité d'individus animés par le même désir. Les liens reliant l'individu aux autres sont alors autant d'obstacles à son élan singulier vers la liberté et à la concrétisation de sa singularité, puisqu'elle engendre par définition une différence de volonté entre les individus, et génère des positions inconciliables.

Pour Madison, cette diversité n'est pas irréductible, essentielle au mode d'existence anthropologique, mais créée par la prédominances des passions humaines sur les préceptes de leur raison. C'est parce que les individus sont mus, la plupart du temps, par leurs affects, qu'il leur semble avoir des volontés irréductiblement différentes. Si les hommes parvenaient à vivre suivant des préceptes rationnels, ils s'apercevraient que leurs divergences sont moindres qu'ils ne l'expérimentent habituellement. Mais l'on peut rattacher l'expérience de la diversité à un niveau plus fondamental de l'être humain, celui du mouvement même son existence. C'est le propre de ce que Bergson appellera l'élan vital que de manifester le singulier sur la base d'un universel qu'est le genre humain. Chaque individu se caractérise en effet par un moi profond d'une nature particulière, qui n'est en rien à interpréter comme source de conflit entre les hommes puisque cette capacité est la condition d'accueil de l'autre dans sa différence ; mais tous les individus manifestent le même élan vers l'expression de leur principe singulier. C'est le concept allemand de *Streben* qui traduit le mieux cette pulsion vers l'existence, vers la réalisation de soi, dont la manifestation concrète est la diversité phénoménale des êtres

---

<sup>447</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. X, p. 68

<sup>448</sup> *Ibid.*, L. X, p. 71

humains.

Mais si cette dynamique humaine permet de rendre compte de la diversité anthropologique que nous observons, elle est aussi explicative des conflits intersubjectifs dont nous avons l'expérience. L'individu ne parvient en effet à dépasser son particularisme de façon féconde, vers l'accueil de l'universel par la médiation particulière de l'autre, qu'après travail sur lui-même. La prise de distance par rapport à sa particularité est la condition d'accueil de la différence, ce qui est tout sauf familier à l'être humain. Nous expérimentons en conséquence habituellement un principe tronqué, puisque chaque individu cherche à persévérer dans son être en usant de moyens dévoyés, sans se défier de la justesse des opinions qu'il entend faire valoir. Face à ce constat, on déduit l'instauration nécessaire d'un principe de régulation des existences individuelles. *Le gouvernement politique a donc à charge de concilier cette tendance à la liberté constitutive de chaque individu avec celle des autres, et de veiller à la cohérence de la vie collective dans laquelle elles s'inscrivent.*

Face à cette compréhension de l'être humain et des relations qu'il va entretenir avec ses semblables, Madison présente deux cas de figure possibles. En décrivant le comportement que le pouvoir peut adopter par rapport aux citoyens, il montre que si le désir de liberté est fondamental, il peut être placé au second plan des préoccupations, voire être occulté, si les conditions minimales de sécurité des individus ne sont pas assurées. Les hommes aspirent en effet par essence à la liberté, mais cette volonté reste conditionnée. S'ils ne sont pas en sécurité, les uns envers les autres et collectivement envers les puissances étrangères, ce désir profond préférera se matérialiser à son degré minimal : la pacification des relations intra- et inter-nationales. Dans un état d'insécurité sociale ou internationale, nourris de l'angoisse du règne de l'injustice entre les individus, d'une guerre entre Etats américains, ou avec les puissances étrangères, les Américains ne pourraient faire primer le souci de la liberté, à laquelle ils risquent de préférer la pacification.

C'est le choix que semblent avoir fait les européens, malgré leur aspiration à la liberté. La liberté et la diversité anthropologiques et sociales n'arrivent à exister qu'après avoir résolu le problème des guerres intestines au sein d'un territoire, beaucoup de nations préfèrent sacrifier leur liberté à l'assurance d'un état de sécurité :

« La perte de la vie et de la propriété par les violences qui accompagnent la guerre, les efforts incessants et les craintes résultant d'un état de danger continu, forcent les nations les plus attachées à la liberté à demander le repos et la sécurité des institutions qui tendent à détruire leurs droits civils et politiques. *Pour être plus*



*tranquilles, elles finissent par risquer d'être moins libres* ». <sup>449</sup>

Un peuple dans un continuel état de tension sociale ou de peur des conflits susceptibles de le destabiliser, voire de l'anéantir, va donc quasi naturellement préférer sacrifier sa liberté pour le retour au calme. C'est donc seulement lorsque les Américains ne redouteront plus les conflits entre citoyens américains, les conflits entre Etats américains et les conflits de l'Amérique avec les nations étrangères, que le réel objet de la politique - le souci de la liberté individuelle - pourra devenir prédominant.

L'essence de l'acte gouvernemental ne correspond donc pas à la fonction de pacification des relations intersubjectives, qui est un minima ; elle est de permettre aux individus de vivre librement. L'objectif du gouvernement ne doit donc pas être la pacification sociale, à laquelle on sacrifie la liberté. Il est de protéger l'aptitude individuelle à vivre librement. Le souci de pacification sociale ne rend en conséquence pas compte du réel problème auquel se heurte tout gouvernement démocratique : intégrer la liberté individuelle aux autres formes de liberté, et les concilier ensemble en regard de l'intérêt collectif. Son principal objet proprement politique est donc problématique, puisque le gouvernement doit concilier l'ordre et la cohérence de la vie collective avec les droits individuels, dont le premier est le droit à la liberté :

« Défendre le bien public et les droits individuels (...), et en même temps préserver l'esprit et la forme du gouvernement populaire, tel doit être le principal objet de nos recherches ». <sup>450</sup>

La forme gouvernementale recherchée doit être populaire, c'est-à-dire que les citoyens doivent en être à l'origine et en rester maîtres, ce qui équivaut aux droits politiques qui leur sont reconnus. Mais cette nature du pouvoir, reposant sur la souveraineté donnée aux citoyens, est par définition soumise à une tension contradictoire : comme l'Histoire nous l'enseigne, le gouvernement populaire, c'est-à-dire la démocratie directe, est bien plus l'expérience d'une main-mise par les pouvoirs dominants sur le destin de la communauté qu'une conciliation entre les forces minoritaires et les forces majoritaires. A cette logique du pouvoir s'ajoute une considération purement spatiale : comme le remarquait Montesquieu, la forme de la république n'est appropriée qu'aux petites collectivités.

Or la modernité politique doit concilier trois exigences : une forme de souveraineté

<sup>449</sup> Ibid., L. VIII, p. 52. C'est nous qui soulignons.

<sup>450</sup> Ibid.

politique par laquelle le peuple est auteur du pouvoir souverain, mais qui ne doit sacrifier ni le bien commun, ni les droits individuels. C'est à partir de ces trois données que la pensée fédérale va chercher à solutionner le problème politique de la modernité. On sent bien le problème gisant au sein de cette triple exigence : les droits individuels doivent être respectés, la liberté de les faire valoir et de les vivre selon ses choix particuliers devient la norme du gouvernement qui ne peut alors être que républicain. Mais à cette exigence politique libérale (au sens d'un accent porté sur les droits individuels des individus) commune aux deux mouvements révolutionnaires américain et français répondent deux autres considérations qui caractériseront proprement la compréhension fédérale de l'activité gouvernementale.

La première considération relève proprement d'une analyse de la logique du pouvoir au sens large. Les droits individuels n'ont aucune réalité si l'on est attentif au développement spontané d'associations entre individus dirigés par un intérêt ou un sentiment commun, en vue d'augmenter le pouvoir dont ils ne disposent qu'à dose minimale lorsqu'ils restent solitaires. Ces mouvements associatifs décrits comme 'factions' sont un réel danger et pour les droits individuels, et pour le bien public qu'il faut conserver en ligne de mire. S'ils ne sont pas pris en compte dans la réflexion politique, elle manque l'un des aspects les plus concrets et pervers des relations de pouvoir inhérents à toute collectivité humaine. En outre, la forme de la république démocratique y est plus exposée que les autres puisque les individus y sont laissés libres de développer leur cadre d'existence comme ils l'entendent. Nous reprendrons ce point plus loin<sup>451</sup>.

La deuxième considération relève de la façon dont il va être possible de faire coexister des individus nantis de droits subjectifs, sans perdre de vue le bien commun. Si la promotion des droits individuels comme norme de l'activité gouvernementale permet de donner aux individus un droit opposable au pouvoir souverain, la vie collective qui est le propre de l'existence humaine devient problématique. Il faut alors instaurer un juste rapport entre les droits individuels et le bien public pour que la vie sociale ne se développe pas en occultant les diverses tendances qu'elle produit. Nous avons vu que cette condition trouvait une première voie de résolution dans l'instauration d'un double niveau de gouvernement, le niveau étatique devant rester vigilant au développement dynamique de la société, le niveau fédéral ayant pour souci d'intégrer ces différentes tendances dans le mouvement plus global de l'intérêt collectif. Mais si l'objet d'attention du gouvernement doit rester la liberté de pouvoir-faire, si son agir est donc déterminé par une conception libérale des droits de l'homme, c'est à la logique des corps associatifs qu'il est renvoyé. La dynamique sociale ne

---

<sup>451</sup> Voir le 2B2, p. 462.

présente en effet pas des individus à l'état pur, mais des groupes d'individus associés pour des raisons particulières. Ce à quoi le gouvernement étatique est confronté n'est donc pas un atome détenteur du droit à la liberté, mais à des associations nourries par l'actualisation de ce droit. L'objet premier de ce niveau gouvernemental sera de veiller à la cohérence des logiques ainsi développées, et au respect du même droit potentiel chez les individus qui n'y sont pas inclus. Quelle place reste-t-il en effet dans cette logique associative pour les individus qui n'entreront pas dans ce rapport-ci à la liberté ? Essayons à présent de préciser l'importance de la détermination libérale du concept de diversité dans la compréhension que le gouvernement se fait de sa fonction.

Les analyses présentées dans le *Fédéraliste* partent d'emblée de l'interprétation que nous avons appelée libérale des droits de l'homme, pour la distinguer de l'accent porté sur le concept de dignité par les Aufklärer. Il est remarquable que le premier sens des droits individuels donné par Madison est le droit à la liberté, qui est interprété comme un droit à 'pouvoir-faire' et donc à 'pouvoir être propriétaire'. Le concept de diversité anthropologique et sociale, concept essentiel à la pensée fédérale mis en avant pour justifier le nécessaire recul du pouvoir d'ingérence de la Souveraineté dans la société, s'en trouve alors d'autant orienté. Il est en effet dans la nature humaine d'être diverse, et « La protection de ces facultés (à la diversité) est le premier objet du gouvernement... »<sup>452</sup> ; le gouvernement politique doit donc se fixer comme première ligne directrice de protéger les aptitudes à la diversité qui est le propre de la nature humaine. Il doit trouver un biais institutionnel pour laisser aux droits individuels la possibilité de se manifester ; la protection de la liberté individuelle fait donc partie de l'objectif que doit se fixer le gouvernement.

Mais de quelles « facultés » est-il question dans les analyses faites par Madison ? C'est une orientation libérale au sens péjoratif donné aux théories libérales développées sur le continent européen au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>453</sup> qui est alors donnée comme finalité gouvernementale :

«...De la protection des facultés différentes et inégales pour l'acquisition de la propriété, résulte immédiatement l'inégalité dans l'étendue et la nature des propriétés ; et de leur influence sur les sentiments et les opinions des propriétaires respectifs, résulte la division de la société en intérêts différents et en partis différents. »<sup>454</sup>.

---

<sup>452</sup> *Le Fédéraliste*, L. X (Madison), p. 68

<sup>453</sup> Cf la critique par les 'républicains' de ceux qui, comme Tocqueville, osaient parler positivement de l'Ancien régime.

<sup>454</sup> Ibid.

C'est donc à des capacités individuelles à acquérir que renvoie le concept de diversité. S'agit-il alors, dans le discours des fédéralistes, de donner comme ligne directrice au gouvernement de protéger la faculté à devenir propriétaire, sans souci de la justice sociale de répartition des richesses, par exemple ? S'agit-il de développer un gouvernement 'libéral' qui ferait fi des injustices socio-historiques qui sont pourtant au cœur de la vie humaine ? Dans quelle mesure peut-on distinguer cet axe téléologique gouvernemental de celui développé par l'attitude libérale ?

Un premier élément de réponse se trouve dans le paragraphe antérieur<sup>455</sup>, où nous avons vu que la distinction conceptuelle libérale entre Etat et société, distinction présumée être naturelle et indépassable, ne pouvait être reprise pour caractériser le discours fédéraliste. Le *Fédéraliste* ne croit pas aux vertus pacificatrices du commerce ; il n'y a pas de régulation « immanente » du marché, la thèse d'une défense systématique de l'autonomie de la sphère économique ne peut en conséquence pas être reprise. Il n'y a pas non plus de « contrat social » au sens classique du terme, même si la structure même du fédéralisme étatique repose par nature sur une base contractualiste : le pouvoir fédéral repose sur un accord avec les pouvoirs nationaux, cette structure est donc par nature une négociation. Mais les termes de ce contrat sont validés par la Constitution, qui retire aux membres la capacité à négocier les termes de leur union. D'autre part, les individus ne contractent pas entre eux, ni avec le pouvoir, pour assurer leurs libertés : les droits sont premiers aux Etats-Unis, et c'est l'autorité supérieure de la Constitution face aux pouvoirs constitués qui les valide. Il n'y a donc pas non plus de négociation entre les individus et le pouvoir. « Les déclarations américaines ne sont pas le résultat d'une négociation, d'un contrat ou d'une concession arrachés par un peuple à son Souverain. Elles sont la création originale d'un peuple enfin rendu maître de son destin et de sa souveraineté »<sup>456</sup>. C'est dans cette mesure que le pouvoir fédéral a pu être défendu comme protecteur des droits subjectifs : la Cour suprême est un pouvoir de recours donnés aux citoyens américains en cas de litige avec les pouvoirs nationaux. Il n'y a donc pas, dans la pensée américaine, les éléments conceptuels dont se servent les libéraux continentaux pour rendre compte du lien social et du rapport entre pouvoir et société.

Mais si le gouvernement fédéral est chargé de réguler la dynamique de ces droits, de veiller à les faire coexister en regard de la collectivité, et si ces droits découlent de la faculté à

---

<sup>455</sup> Cf le 2A

<sup>456</sup> D. Lacorne, *L'invention de la république, Le modèle américain*, Hachette, 199, p. 186

être propriétaire ou à le rester, est-ce que l'on ne précipite pas l'instauration du règne des propriétaires, au détriment des autres ? Est-ce que l'on ne retrouve pas, dans le critère de la propriété comme droit inaliénable, le ferment d'injustice sociale validé par le pouvoir qui faisait la pierre d'achoppement de la pensée libérale ?

C'est sur la conception que le gouvernement se fera de la justice, et sur sa façon de comprendre et de faire respecter l'équité, que l'on peut chercher les solutions pouvant être fournies par l'attitude fédéraliste à ces questions. Car « La justice est la fin du gouvernement, c'est la fin de toute société civile »<sup>457</sup>. Pour comprendre dans quelle mesure l'accent porté ici sur le droit de propriété comme première manifestation du droit à la liberté et au respect de la diversité détermine l'attitude gouvernementale, il faut chercher si ce droit particulier en détermine essentiellement la forme, ou s'il n'est qu'une détermination de circonstance capable d'être remplacé par une autre détermination.

Le gouvernement politique doit se fixer comme directive de *protéger les facultés à la diversité* que présentent les existences humaines. Son souci sera donc de veiller à la protection d'un potentiel, puisqu'une faculté n'est pas un acquis, mais quelque chose qui se déploie. S'agit-il du même objet qui nous a été proposé par la pensée libérale que nous avons suivie chez Humboldt ? Pas exactement, puisque si l'Etat doit se contenter d'assurer la sûreté des individus, il n'a pas à protéger des potentialités ; il ne peut être actif que dans l'ordre de ce qui est déjà donné. S'il intervenait sous prétexte d'assurer le développement d'une détermination future, il serait accusé d'ingérence. La première différence entre 'protéger des facultés' et 'assurer la sûreté individuelle' est le degré d'extension des compétences souveraines : le pouvoir aura plus de devoirs s'il doit assurer les conditions de développement d'une potentialité que s'il n'a qu'à assurer ce qui existe déjà<sup>458</sup>.

C'est alors la relation entre le gouvernement et les individus qui prend une autre tournure. Si l'Etat doit simplement assurer au présent la sûreté des relations intersubjectives, sans agir sur les choix et les déterminations individuelles, l'intervention du pouvoir pour la protection individuelle sera interprétée comme abus de pouvoirs, comme exercice illégal des compétences souveraines. A l'inverse, si l'objet du gouvernement est « la personne des citoyens », et si cette référence renvoie aux facultés humaines dont le gouvernement a pour

---

<sup>457</sup> Ibid., Hamilton ou Madison, L. VI, p.434

<sup>458</sup> Cette différence devient très nette pour la question de l'éducation, puisque pour Humboldt elle n'est que du ressort individuelle et dépend donc de l'opportunité pour l'individu à avoir accès au savoir ; on peut à l'inverse déduire de l'accent porté aux 'facultés' sur l'acquis que le pouvoir aurait comme devoir, s'il conçoit l'éducation comme potentiel essentiel à l'existence humaine, d'assurer à chaque individu la protection d'un cadre d'enseignement propre à développer cette faculté.

fonction de protéger la réalisation ou la possibilité, il est d'emblée possible de dire que la redéfinition politique avec laquelle travaillent les fédéralistes propose une compréhension de la relation entre pouvoir et individus différente de celle des libéraux continentaux : *le pouvoir politique a à charge non seulement la sûreté individuelle, mais aussi la protection des conditions à la réalisation de soi, au développement de ses facultés individuelles*. D'où l'on peut déduire que la fonction gouvernementale ne se réduit pas à assurer la viabilité minimale de la condition sociale, mais qu'elle a un rôle à jouer dans la forme de réalisation de soi qui s'opère sur le plan social. Le pouvoir a donc le devoir de protéger l'individu dans ce qu'il a de potentiellement particulier, sans le laisser à charge du mouvement de développement propre à la société.

Ce rapport de protection entre le pouvoir fédéral, attaché à « la personne du citoyen », et l'individu nanti de « facultés », implique une capacité pour le pouvoir à agir qualitativement sur le même registre que l'être humain. Comme le constatait C. Lefort, la structure politique en Amérique est seconde par rapport au développement social ; il n'y a donc pas de différence de nature entre les deux domaines. Ce qui contredit la thèse heuristique libérale d'une nécessaire rupture entre Etat et société, comme relevant de logiques fonctionnelles hétérogènes qui justifierait que le pouvoir doive se contenter d'être minimal, pour préserver l'auto-développement supposé naturel de la société. Nous retrouvons à ce niveau le même type d'argumentation que celle du paragraphe précédent en vue d'assurer la neutralité de l'agir gouvernemental ; ici, la forme fédérale permet, sur la même critique des concepts libéraux, de préciser la marge d'action du pouvoir politique, qui pourra entrer dans la société sans que l'on y voie une ingérence du pouvoir dans la sphère privée, parce que la dimension privée requiert pour se développer un souci de ses conditions de possibilité.

Le fait que le droit de propriété soit interprété comme la source première de diversité et qu'il soit mis en avant comme objet premier du gouvernement perd alors de sa valeur déterminante, puisque cet objet peut changer sans que le gouvernement n'ait à transformer son mode opératoire : l'accent porté sur la propriété ne détermine pas la forme gouvernementale, elle n'en est qu'une finalité circonstancielle<sup>459</sup>. On verra<sup>460</sup> comment le gouvernement fédéral peut se détacher, par son mode de fonctionnement, de cette valorisation pré-capitaliste de la liberté donnée ici comme forme essentielle des droits individuels. Retenons que sous cette détermination se trouve défini un trait plus fondamental, celui de ce que doit protéger le gouvernement politique : ce qu'il doit viser est de préserver, de *protéger la possibilité* pour les

---

<sup>459</sup> Voir la même logique argumentative, plus orientée vers une discussion autour du rapport des Fondateurs à la philosophie classique, chez D. Lacorne, op. cité, p. 236-251

<sup>460</sup> Voir le 2C, p. 467.

individus de pouvoir réaliser leurs volontés sans être arrêtés par des forces contraignantes<sup>461</sup>. Cette compétence gouvernementale à protéger des facultés donne au pouvoir le droit d'intervenir dans la sphère des droits individuels. *L'attitude gouvernementale fédérale peut donc acquérir comme deuxième caractéristique d'être une protection des conditions de possibilité de la diversité anthropologique et sociale.* Le gouvernement fédéral se construit et se comprend dans le souci de prévenir l'incapacité pour l'individu à trouver les moyens de réaliser ses droits subjectifs.

On peut alors être surpris que les analyses 'géostratégiques' faites aux Lettres IV à VIII du *Fédéraliste* et anthropologiques aux Lettres IX et X aient pu servir à la pensée fédérale pour justifier l'institution d'un pouvoir fédéral. Si la duplication du pouvoir souverain se justifie par l'essence de l'acte gouvernemental, dont le principal objet est la protection de la faculté individuelle à la liberté, s'il nous est alors montré que seul un pouvoir fédéral peut remplir cette mission, est-ce que la forme de la république représentative ne permettait pas déjà, et de façon plus simple, plus cohérente historiquement - par la force de la tradition -, d'assurer la même finalité gouvernementale ? Pourquoi recomposer, en le métamorphosant, l'outil essentiel du pouvoir politique, la souveraineté, si l'un des organes constitutifs de la forme de la république, l'appareil parlementaire et l'introduction de la représentation du peuple dans le geste politique, avait déjà été institué pour résoudre ce problème ? L'attitude fédérale qui travaille avec l'idée d'une double strate de pouvoirs souverains ne passe-t-elle pas à côté de ce que la forme de la république représentative avait déjà assuré ?

*2B2/ Les faiblesses de la république représentative en regard de la protection des droits subjectifs :*

Ces questions amènent à considérer les moyens politiques élaborés pour faire du gouvernement un pouvoir détenu par les citoyens, et au service des individus. La forme collégiale de gouvernement est l'un des modes politiques caractéristique du moyen âge européen, par lequel les intérêts du peuple pouvaient être pris en considération dans l'élaboration des décisions politiques. Mais ce mode gouvernemental n'est pas homogène à l'ensemble d'un territoire politique, et les membres des différents Collèges restent

---

<sup>461</sup> On pourrait se demander si le critère de la dignité fixée par les Aufklärer aurait pu justifier le même type d'argumentation, avec les mêmes conséquences institutionnelles : ici, les Américains choisissent la possibilité d'acquérir et d'assurer la propriété ; c'est une traduction capitaliste de la diversité. Si l'on avait choisi comme critère de la diversité et de la liberté la nécessité du respect de la dignité, qui influe plus sur l'obligation du respect de l'humanité en l'homme (contre l'esclavage par exemple), et qui oblige à un devoir envers l'humanité, est-ce que l'on aurait pu rester dans la forme institutionnelle fédérale décrite ici ?

qualitativement différents des individus ; le pouvoir est encore pensé en opposition qualitative au peuple, et donc représenté comme le lieu d'une opposition entre gouvernants et gouvernés. Une différence cruciale apparaît dans l'essence de l'acte gouvernemental lorsque le peuple est considéré comme agent à part entière de l'élaboration politique. Lorsque l'Angleterre parvient à instaurer la première forme représentative de gouvernement en 1667, le fait du pouvoir politique cesse d'être le lieu de cristallisation de l'opposition entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui ne l'ont pas, puisque la représentation court-circuite le règne d'une volonté autocratique. L'instauration de la Chambre des Communes, à côté de la Chambre des Lords, combinées au principe du '*King in Parliament*', permet ensuite à l'Angleterre de faire évoluer le pouvoir vers un principe représentatif d'un plus grand nombre d'individus. Ce qui est alors visé est la satisfaction d'une exigence proprement moderne : l'activité gouvernementale doit s'opérer en tenant compte de la diversité sociale, et, pour ce faire, la contenir en puissance dans ses organes. La Chambre des Communes devient alors l'outil politique par lequel le peuple va pouvoir agir politiquement, à jeu quasi égal avec les membres de la Chambre des Lords. La république parlementaire à laquelle parviennent les Anglais visait à concilier l'idéologie aristocratique, selon laquelle les plus éclairés sont plus aptes au jugement politique que les autres, avec les exigences des différents groupes sociaux, le premier apparaissant plus comme un modérateur du second que comme une puissance hostile à ses intérêts.

Cette forme gouvernementale faisant l'objet d'admiration de Burke permet de concilier les deux données antagonistes de la modernité politique : d'un côté en effet l'individu peut être respecté dans ses droits à la liberté, sans être absorbé par un pouvoir souverain le pliant à sa logique, d'un autre cette reconnaissance de droits subjectifs ne s'autonomise pas radicalement du projet collectif en ce que le parlement veille à la cohérence collective de ces développements singuliers. La forme parlementaire, combinant les formes majoritaires des volontés et tendances sociales avec le principe aristocratique des Lords chargés de tempérer et de concilier ces aspirations à l'intérêt général, permet aux individus d'être partie prenante de l'activité gouvernementale. Ils sont par ce biais à l'origine d'une partie du pouvoir souverain. La république représentative permet donc d'exprimer la souveraineté du peuple, puisqu'il est représenté - et donc supposé présent - au sein de l'appareil souverain. La force de l'outil politique parlementaire est alors de concrétiser l'exigence moderne de participation du peuple à sa vie politique : si la démocratie est le pouvoir donné au peuple, la représentation en est le moyen le plus efficace. Pourquoi dès lors faudrait-il que le citoyen dépende de deux structures gouvernementales différentes pour être mieux protégé ou représenté ? Pourquoi la représentation simple est-elle moins efficace qu'un double niveau de représentation, puisque



le direct semble être toujours plus exact que l'indirect ?

Le problème sous-jacent à ces questions est de savoir comment l'on peut intégrer la protection de la liberté individuelle à l'instauration d'un ordre commun souverain. Si les conflits sociétaux<sup>462</sup> sont compris comme des conséquences d'un manque de représentation au sein du gouvernement, la forme de la république parlementaire propose une solution à ce problème en inscrivant au sein du pouvoir de décision les différences sociales majoritaires. C'est ainsi que le gouvernement mixte que l'on rencontre chez les Romains permet de résoudre politiquement un conflit entre les détenteurs du pouvoirs et les gouvernés : en faisant intervenir politiquement les tribuns, représentants du peuple, les Romains avaient trouvé le moyen de compenser le problème d'une opposition de nature conflictuelle entre gouvernants et gouvernés. On peut donc penser que la solution au problème décrit par les fédéralistes a déjà été trouvée dans l'institution de la forme représentative de la souveraineté : si le gouvernement a pour objet la protection de la liberté, s'il faut présupposer que le principal obstacle à la liberté est l'incapacité à faire valoir ses droits face à ceux des autres individus, ce qui dégénère en guerre de tous contre tous, et si l'on ne veut pas de la solution d'un pouvoir unitaire fort qui pacifierait le corps social en supprimant par là même la possibilité de la liberté individuelle, il semble naturel que la forme du gouvernement représentatif offre une solution adéquate à ce problème. En représentant au sein de l'instance souveraine les diverses tendances ou formes d'intérêt réalisées ou auxquelles aspire la société, on arrive à inclure dans le geste gouvernemental l'orientation vers ce qui doit être protégé. Sans pacifier la société en ayant recours à un pouvoir central fort sacrifiant les potentielles aspirations à la liberté et leurs corrélats - la diversité -, la forme gouvernementale de la république représentative offre une solution à l'analyse anthropologique faite par les fédéralistes. Et cependant, cette forme institutionnelle n'est pas jugée suffisante pour amener le gouvernement à réaliser sa fonction, et les fédéralistes voient sa faiblesse pour deux raisons différentes.

La première raison invoquée pour signaler la faiblesse de l'institution représentative, en regard des buts que cet organe devait satisfaire, concerne l'analyse comportementale que nous avons signalée juste au-dessus. Le mouvement dynamique essentiel que Madison observe, et qui lui semble être l'argument principal d'une insuffisance de la représentation pour assurer la liberté individuelle, est *la tendance naturelle des hommes au regroupement en faction*. Les hommes sont naturellement tournés les uns vers les autres parce que la liberté individuelle qu'ils entendent faire valoir n'aurait aucune réalité si elle n'était assurée par une puissance supérieure à la sienne propre. Cependant, ce mouvement spontané est

---

<sup>462</sup> Qui incluent tous les types de conflit du 'corps' social.

potentiellement dangereux, puisque si c'est sa puissance propre qu'il a en vue, il se constitue en vue de s'opposer à d'autres groupes de puissance. Ces corps ont donc naturellement tendance à dévoyer l'intérêt commun au profit de leur intérêt particulier. Et en conséquence, qui dit 'faction' dit aussi 'facteur de troubles' :

« Par faction, j'entends un certain nombre de citoyens formant la majorité ou la minorité, unis et dirigés par un sentiment commun de passion ou d'intérêt, contraire aux droits des autres citoyens ou aux intérêts permanents et généraux de la communauté ». <sup>463</sup>

Les termes de définition choisis par Madison pour définir la faction sont explicites : s'il s'agit d'un regroupement d'individus fondé sur un « sentiment commun », c'est dire que ce regroupement n'est pas un choix rationnel, justifiable en raison et donc maîtrisable par le discours rationnel. C'est une tendance passionnelle, de l'ordre de l'instinctif, qui pousse les hommes à se regrouper. La nature de la faction, contrairement à une association volontaire par exemple, est d'être nantie d'affects, donc potentiellement dangereuse, insaisissable, non maîtrisable. Ces cristallisations affectives sont par contre opérées autour de deux objets de nature différente, dont l'un est rationnel - l'intérêt -, et l'autre passionnel - une similitude affective -. Le « sentiment commun de passion » sera deux fois 'affectivement' déterminé : au niveau de sa nature et au niveau de son objet. On peut en déduire que cette forme de faction sera doublement dangereuse. La faction constituée par un « sentiment commun (...) d'intérêt » reste dangereuse de par sa nature, mais son objet devient conciliable avec la vie collective, puisque l'intérêt peut être défendu rationnellement, ce qui justifie qu'on le discute en regard des autres intérêts.

Mais si naturellement les formes de regroupement anthropologiques se font sous le mode passionnel de la faction, c'est aussi vers une réalité sociale fractionnée et conflictuelle que l'on est conduit. Comme nous l'avions constaté plus haut <sup>464</sup>, les Américains abandonnent la représentation d'une société unifiée par un intérêt commun ; en se rapportant au constat premier de son hétérogénéité, de ses antagonismes, de ses divergences d'opinion, son être fondamental devient le morcellement. Si les hommes se rassemblent naturellement en petits groupes - entendons poussés par leurs affects - soit autour d'une passion commune, soit autour d'un intérêt commun, ce mode de regroupement exclut par définition tous ceux qui ne suivent pas le même mouvement. Il est alors évident que l'individu ne suivant pas le même mouvement centripète sera rejeté, d'autant plus violemment qu'il deviendra un élément

<sup>463</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, L. X, Madison, p. 68-69

<sup>464</sup> Au 3 du chapitre 1 de cette partie, p. 388.

solitaire au regard des différentes factions environnantes. L'individu qui ne réussira pas ou ne voudra pas entrer dans le cadre des regroupements factionnels sera alors totalement écrasé par le poids de ces forces extérieures. Et de même, les factions puissantes empêcheront aux formes moins puissantes de pouvoir se développer.

De cette tendance naturelle au regroupement factionnel, Madison déduit alors que les intérêts représentés au niveau parlementaire ne sont que les intérêts des factions majoritaires, au détriment des factions minoritaires et des individus qui seront restés exclus de cette forme de cristallisation individuelle. Les intérêts représentés ne sont donc pas les intérêts 'du peuple', comme s'il pouvait y avoir une nature homogène et uniforme qui aspirerait aux mêmes intérêts, et que l'on pourrait appeler 'le' peuple ; il n'y a pas, pour Madison, de 'corps' social, signifiant adéquat du signifié 'peuple'. Ce terme ne renvoie à rien et recèle le danger de faire croire que les individus pourraient se trouver unis par un élément commun, alors qu'ils ne sont qu'un ensemble divergent d'intérêts disparates.

S'il n'y a donc qu'un ensemble d'individus, dont le mouvement naturel sera de s'allier à d'autres individus par la similitude de leurs intérêts ou passions, la société n'est plus une substance homogène, mais un ensemble de groupes ayant des intérêts différents, des aspirations différentes, et donc des biens différents. En conséquence, il est impossible de représenter, au niveau des organes gouvernementaux, 'le' peuple, puisqu'il n'existe qu'un ensemble de groupes humains cristallisés autour d'intérêts différents. *La république représentative ne peut donc prétendre donner un poids politique aux gouvernés, puisque ceux qui parviendront à se faire représenter seront ceux dont les intérêts seront partagés par le plus grand nombre, non représentatifs des autres intérêts sociaux.* Ce mode de participation politique démocratique ne préservera ni la notion de bien commun (dont on peut se demander quel sens elle peut à présent prendre), ni les intérêts des minorités ; elle comprend donc en son essence un principe vicié, puisque tous les citoyens ne seront pas libres de manifester leurs droits subjectifs.

Comment dès lors contrecarrer cette tendance du gouvernement démocratique, dont l'institution républicaine de la représentation ne fournit pas de contrepoids adéquat ? Comment éviter la perversion de la transformation du pouvoir souverain en volonté de la majorité, en expression des intérêts du plus grand nombre assortie de puissance souveraine, au détriment des droits subjectifs de toutes les aspirations minoritaires ?

2C/ La république fédérale démocratique américaine : un repositionnement du problème des interférences entre pouvoir et liberté :

On pourrait analyser pour elles-mêmes les conséquences de cette dynamique comportementale par la variété des formes de fédérations sociétales dont les hommes sont capables ; mais c'est au niveau de la fonction du gouvernement politique que cette tendance anthropologique au regroupement a les conséquences les plus importantes pour notre sujet. On voit qu'au fil des analyses que le *Fédéraliste* présente aux Américains, le questionnement que nous poursuivions dans ce deuxième chapitre se transforme. Si nous avons commencé par nous demander s'il était possible de fixer des bornes objectives aux prérogatives du pouvoir souverain, c'était dans la mesure où l'exercice des droits subjectifs semblait nécessiter le retrait, dans certains pans de l'existence collective, du recours aux pouvoirs publics. Nous avons ainsi déduit que si le gouvernement se comprend comme l'outil par lequel les hommes vont accéder au bonheur, tous les biens deviennent politiques, donc plus rien ne l'est vraiment, et le concept même de droits opposables au pouvoir souverain perd son sens ; l'absence de distinction conceptuelle entre le privé et le public laisse toute pertinence au pouvoir à prétendre intervenir dans tous les secteurs de l'existence humaine, et à se distiller dans la société. A l'inverse, si le gouvernement se comprend comme un tiers objectif dont la fonction est simplement d'assurer le respect de la sûreté des membres de la société, laissée à elle-même sous peine de voir ses mouvements naturels contrariés par une force inopportune, la distinction entre privé et public devient essentielle. Mais s'il faut alors substituer le concept de limite extérieure à celui de bornes, c'était, pour la pensée libérale, dans la mesure où la société devait pouvoir gagner assez de puissance, assez de force dynamique, pour pouvoir contrecarrer les prétentions souveraines ; et nous avons vu que cette hypothèse conceptuelle faillit dans ses principes, puisqu'elle revient à supposer que la société pourrait se développer politiquement, c'est-à-dire de façon organisée, cohérente, sans la structure du pouvoir politique. Elle présuppose donc finalement que le privé pourrait développer spontanément ce dont la politique a la charge, et qu'elle est à même satisfaire la justice sociale dévolue classiquement au pouvoir politique. Les deux attitudes gouvernementales qui se déduisent de ces deux hypothèses opposées sur la nature de la société se pensent, l'une comme l'autre, comme au service des individus, mais dans un rapport d'extériorité, d'hétérogénéité. On peut dire que la société se développe encore pour elles soit dans le politique, soit en dehors.

Tout autre est le positionnement du gouvernement qui se dégage des analyses du *Fédéraliste*. Si en effet la réalité sociale manifeste en son sein des regroupements d'intérêts

divergents, tous par définition distincts du bien collectif, le pouvoir ne peut d'abord pas politiser toutes les dimensions anthropologiques, puisque la réalité humaine est trop disparate pour que l'on puisse concevoir de pouvoir la plier sans lui faire violence à une forme d'autorité publique qui, par définition, ne peut parler que d'une seule voix<sup>465</sup>. Il ne peut non plus se penser comme hétérogène à la société, puisque le gouvernement est inféré de l'exigence démocratique de la société, et doit en conséquence pouvoir être l'expression des volontés des citoyens. Cette nouvelle obligation interdit de concevoir le pouvoir comme un Autre de l'existence sociale ; l'existence publique structurée par le pouvoir souverain ne peut être d'une autre sphère de réalité que l'existence privée, à moins de reproduire la relation au pouvoir qu'entretenaient dans l'univers féodal les sujets avec leur Souverain qui sortait de la sphère de réalité anthropologique commune. L'antagonisme entre pouvoir et société n'a pas de pertinence, puisque la sphère publique en démocratie doit représenter les intérêts des citoyens, lesquels intérêts doivent en retour se concrétiser en dynamique sociale. Le pouvoir politique doit donc se déduire, s'extraire des multiples dynamiques sociales sans s'en détacher, ni s'en distinguer. Il est l'expression de la diversité des intérêts sociaux, et part là aussi peu unifiable que la société elle-même. C'est à cette première transformation du rapport entre pouvoir et société qu'ouvre le mouvement de constitution du gouvernement américain : de la nature sociale se déduit la finalité gouvernementale. D'où il faut comprendre que *le pouvoir ne pourra plus se traduire dans la catégorie du corps, d'une réalité qui existerait par et en elle-même*.

Cette transformation relationnelle entre pouvoir et société rend la référence à des bornes objectives du pouvoir impertinente, mais elle accorde une pertinence particulière à la régulation des intérêts défendus par le gouvernement, puisque si des développements sociaux se déduiront les tâches gouvernementales, il convient de préciser dans quelle mesure la sphère privée peut être laissée à elle-même sans nécessiter le recours au pouvoir régulateur du gouvernement. Il faut donc répondre à une autre forme de questionnement : jusqu'où faut-il permettre aux groupes sociaux de se développer sans ingérence politique, et quelle logique intégratrice faut-il suivre pour ne pas empêcher la constitution des groupes minoritaires. Cette dynamique sociale se constitue politiquement en instituant un gouvernement républicain, en

---

<sup>465</sup> Ce point est très bien développé par H. Arendt lorsqu'elle explique que « le peuple ne veut pas », ce qui signifie que pour faire entrer 'le' peuple dans la catégorie de la volonté, on est obligé de l'élaguer, et donc d'entrer en violence avec le particulier qui est pourtant la source de notre agir ; on se rend donc incapable de comprendre comment un peuple peut encore être créateur et actif : « Pour participer au corps politique de la Nation, chaque national doit se soulever et rester en constante rébellion contre soi-même. », *Essai sur la révolution*, (1963), trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 112. Voir les analyses déduites de ce point par E. Tassin, *Le peuple ne veut pas*, in *Hannah Arendt, crises de l'état-nation*, sens&tonka, 2007, p. 312

fixant des règles institutionnelles, juridiques, à l'exercice du pouvoir politique ; elle se déploie en respectant l'architecture de l'Etat de droit ; mais comment peut-on imaginer de représenter au sein du gouvernement les différentes aspirations qui la caractérisent ? Les individus chargés de représenter la société seront toujours des membres ou la voix de telle ou telle faction, et jamais il ne sera possible de représenter l'ensemble des aspirations créées par les activités des citoyens, ni les intérêts des individus qui ne pourront se matérialiser sous la forme de la faction et qui pourtant doivent pouvoir, comme les autres, vivre librement. *C'est à ce problème que le gouvernement politique doit trouver une solution.* On voit donc que la source des conflits, l'origine des injustices, et donc ce à quoi il faut chercher un remède, ne se situe plus dans l'antagonisme classique entre gouvernants et gouvernés, mais que *c'est la nature sociale en elle-même qui est problématique, conflictuelle, diverse.* La représentation ne fait alors qu'entériner les divisions sociales, en faisant intervenir, avec puissance souveraine, les tendances majoritaires de la société, la voix de ceux qui auront réussi à avoir assez de force et de retentissement pour pouvoir être représentables. L'organe parlementaire devient alors un outil supplémentaire pour les factions majoritaires à gouverner légalement la collectivité, et à lui imposer leurs idéologies.

Comment dès lors réussir à protéger les individus isolés, les intérêts privés peu puissants ou minoritaires, et « les intérêts permanents et généraux de la communauté », si ce sont les règles du jeu dynamique des factions majoritaires qui font la loi ? Si la majorité - pas forcément numérique, mais de ceux qui trouvent les moyens de la puissance - se constitue spontanément en force en usant de l'outil politique pour légaliser ses vues et étendre ses aspirations à la collectivité, comment trouver une forme gouvernementale démocratique qui n'y serait pas sujette ? Par définition, la forme démocratique, qui laisse 'le peuple' - et donc ici les factions contradictoires - maître de l'outil souverain, va par essence devenir le pouvoir de la majorité avec sacrifice consécutif et des minorités, et de la référence au bien commun. La forme de la république représentative n'est pas un outil politique suffisamment adéquat au problème du gouvernement démocratique tel qu'il est décrit par Madison. Elle court de plus le risque de ne pas permettre de sortir de la source première d'injustice, qui est comme nous l'avons vu, la richesse : si les fédéralistes reprennent comme grille de lecture des conflits sociaux la division entre propriétaires et non-propriétaires, entre riches et pauvres, dont nous avons dit qu'elle était déterminante de la forme de justice que devra instaurer le gouvernement, on voit bien ici, par la logique inhérente au mouvement de la représentation accentuée par la forme démocratique de la république, que cette division va se reproduire sur

le plan gouvernemental. Si les hommes s'associent naturellement, sur un ressort affectif, à ceux qui forment le même projet qu'eux, les organes gouvernementaux vont reproduire au niveau politique les distorsions sociales que la politique est censée résoudre.

Ce problème a déjà été rencontré<sup>466</sup>, et nous avons vu que les fédéralistes avaient déjà trouvé une solution dans le mode d'élection des différents organes gouvernementaux étatiques et fédéraux. Mais ils avancent ici un argument contre leurs propres analyses, apparemment, puisqu'ils signalent que la représentation est pervertie dans son principe par le regroupement factionnel, et donc par la cristallisation des individus autour d'intérêts particuliers. Et c'est à ce niveau que l'opposition moderne entre propriétaires et non-propriétaires est donnée comme source majeure de conflits sociaux. Les factions par nature passionnelles se cristallisent autour de la richesse : Madison retient comme objet de la faction le pôle rationnel de l'intérêt, et comme forme d'intérêt la richesse<sup>467</sup>. Comment dans ce cas ne pas craindre que le pouvoir ne puisse échapper à l'antagonisme social entre propriétaires et subordonnés ? Comment le pouvoir pourrait-il échapper à la détermination sociale la plus puissante, celle des propriétaires ou des non-propriétaires, au détriment de ceux qui ne parviendront pas à trouver la force de faire valoir leurs intérêts ?

C'est alors la deuxième raison de l'impuissance de la forme représentative face au problème de la conciliation des différents intérêts sociaux qui offre la solution à ce dilemme. Si en effet la représentation ne saurait être que partielle, par nature et par définition, c'est parce que les hommes sont capables de vivre selon des formes et suivant des intérêts très divers. C'est parce qu'ils ont la capacité à manifester leur liberté suivant des voies très diverses qu'il est impossible de représenter l'ensemble des formes d'intérêts et d'aspirations. C'est donc parce que la liberté leur est donnée que l'on assiste à la multiplication des intérêts. La première façon d'éviter la prévalence des intérêts particuliers sur les intérêts collectifs serait alors de ne pas faire naître d'intérêts particuliers. Pour Madison<sup>468</sup>, c'est ce qu'incarne la monarchie : l'expression d'un ordre collectif vidé (idéalement) du poison particulariste, mais sous la condition d'avoir ôté de la société tout élément de liberté. En évitant l'expression de passions communes, en supprimant toute expression de la liberté, on ne courrait pas le risque de voir le bien collectif accaparé par une tendance majoritaire. On pourrait alors certes conserver un organe représentatif, consultatif, mais qui n'aurait rien à représenter. En

---

<sup>466</sup> Voir le chapitre 1 de cette troisième partie, p. 363.

<sup>467</sup> « Mais la source de factions la plus commune et la plus durable, a toujours été l'inégale distribution de la richesse », *Le Fédéraliste*, op. cité, L. X, p. 69

<sup>468</sup> Pour ces analyses, voir la L. VI.

détruisant à sa racine la possibilité de former des factions, en commençant donc par aliéner les individus, on évite la genèse des troubles ; ce qui évidemment n'est plus possible pour un peuple qui a connu la liberté : « on ne recouvre jamais la liberté qu'un peuple a acquise » (Rousseau).

Le gouvernement moderne doit donc être démocratique, et, comme tel, se heurter au problème de la conciliation des différents intérêts privés entre eux, et de la conservation d'une perspective commune. Comme nous l'avons déjà signalé, *sa finalité se trouve donc aisément formulable* :

**« Défendre le bien public et les droits individuels, et en même temps préserver l'esprit et la forme du gouvernement populaire, tel doit être le principal objet de nos recherches »<sup>469</sup>.**

En définissant le pouvoir fédéral comme représentant l'individu américain, nous avons déjà rencontré un premier élément de réponse concernant la défense du bien public<sup>470</sup>, en dehors de toute logique inclusive de corps : il revient par nature au gouvernement fédéral de considérer le citoyen américain, exclusion faite de tout autre critère discriminant. Il fallait aussi en déduire - telle était du moins la visée de Madison - que le gouvernement fédéral devrait pouvoir défendre l'intérêt collectif, en faisant prévaloir le citoyen sur la logique factionnelle, et en s'attelant, du fait des objets qui lui reviennent - les objets communs à tous les Etats -, à la préservation et à la régulation des intérêts partagés par l'ensemble des citoyens américains. D'autre part, nous avons aussi vu<sup>471</sup> que le mode d'élection retenu pour composer le gouvernement fédéral permet d'éloigner ses membres des tensions locales et des vues que la proximité d'avec les populations locales ne pouvait manquer d'orienter vers des intérêts particuliers. La distance des membres gouvernementaux d'avec les passions locales devaient avoir pour fonction d'extraire de leurs vues des avis trop relatifs<sup>472</sup>. Mais comment solutionner le problème de la conciliation des différents intérêts ?

C'est alors que l'argumentation fédéraliste commence à se démarquer radicalement des deux attitudes gouvernementales que nous avons décrites antérieurement. Madison commence

---

<sup>469</sup> Ibid., L. X, p. 71

<sup>470</sup> Voir le 2A, p. 437.

<sup>471</sup> Voir le premier chapitre de cette partie, p. 353.

<sup>472</sup> Ces moyens restent idéalistes, comme le souligne la critique de Jefferson : Hamilton et Madison restent élitistes, et pensent qu'il est possible de sortir du peuple des représentants 'épurés' de l'instinct particulariste de la majorité des hommes ; ils pensent, comme dans le modèle anglais de la chambre des Lords, qu'il serait possible à ces membres fédéraux de préserver la dimension de l'intérêt collectif, du bien de la communauté dans son ensemble, qui pourrait s'extraire d'un bien particulier majoritaire.



déjà, nous venons de la voir, par formuler le problème essentiel des gouvernements républicains démocratiques dans des termes différents de ceux sollicités par les deux autres discours ; et face à ce repositionnement du problème, il soutient la thèse d'une attitude gouvernementale qui ne saurait être autre que fédérale. Deux solutions se présentent en effet pour éviter le règne des factions majoritaires :

« On doit ou bien empêcher l'existence simultanée des mêmes passions, des mêmes intérêts dans la majorité ; ou bien, si les hommes qui la composent sont déjà unis par cette identité de passions et d'intérêts, on doit se servir de leur nombre et de leur situation locale, pour les empêcher de combiner et de réaliser des plans d'oppression ».<sup>473</sup>

La première solution n'est envisageable que grâce à la seconde : pour qu'une majorité ne puisse se constituer, il faut pouvoir multiplier les formes possibles de regroupement. Pour qu'une passion commune ne puisse émerger, il faut varier les formes des passions. Et pour éviter la cristallisation de toutes les aspirations individuelles autour d'une seule puissance majoritaire, il faut permettre à tous les intérêts de s'exprimer. *Contrairement à l'option retenue par les révolutionnaires français d'interdire la différenciation d'avec l'intérêt commun, les Américains vont retenir l'option de permettre à la différence de se concrétiser. Car tel est bien le projet de Madison : multiplier les contres de pouvoir en faisant éclater la société en une multitude de partis, de factions et de sectes, de sorte qu'aucun d'entre eux ne puisse jamais cristalliser assez de puissance pour déstabiliser les autres.* « S'il y a majorité, ce sera de préférence une majorité de compromis fondée sur une coalition d'intérêts divergents parce que distincts »<sup>474</sup>.

Et au regard de cette nouvelle gestion des conséquences de la liberté démocratique, la taille géographique du territoire américain présente un avantage indéniable : ce grand territoire peut très bien permettre à plusieurs formes de regroupements sociaux, dont l'objet pourrait être commun, de coexister sans le savoir, et ainsi de ne pouvoir s'allier pour composer une association plus puissante. Et il peut *a contrario* abriter des formes associatives comportant des divergences très grandes sans qu'elles se heurtent, puisqu'elles peuvent coexister sans se rencontrer. Pour maintenir cet avantage présenté par la grandeur du territoire américain de pouvoir abriter différentes formes d'existence, il faut cependant veiller à ce que les factions ne se délocalisent pas, ne s'étendent pas à un degré plus vaste de la population. *Ce*

---

<sup>473</sup> Ibid., p. 72

<sup>474</sup> D. Lacorne, op. cité, p. 139

*sera alors la charge propre des gouvernements étatiques que de savoir gérer cette difficulté, de savoir répondre de façon appropriée aux exigences qu'avanceront telles ou telles tendances locales majoritaires, et de savoir maintenir un équilibre entre tous les développements sociaux qui se déploieront en leur sein. Les pouvoirs locaux ne considèrent donc pas des individus, mais des associations d'individus ; et il leur revient de savoir composer les factions locales développées à leur niveau, pour éviter qu'elles ne s'étendent à d'autres localisations. Une faction non intégrée au niveau local aura en effet tendance à chercher à se faire entendre en s'étendant ; si elle n'est pas intégrée politiquement au niveau local, elle cherchera à trouver un soutien dans une autre partie du territoire américain. Cette attitude fédérale consistant à se soucier en premier lieu de la conciliation de groupes d'intérêts différents est fondamentale, puisque si elle est mal solutionnée, ou pas traitée, l'équilibre de l'ensemble du territoire peut être perturbé, puisque la faction non satisfaite cherchera à trouver des partenaires au-delà de la zone régionale, et l'on peut aboutir à la genèse d'un objet de cristallisation des passions très puissant. L'attitude gouvernementale fédéraliste des Etats membres est donc caractérisable comme intégratrice et régulatrice des dynamiques sociales au sein de leur territoire de compétence. Ils ont une fonction cruciale pour préserver la forme du gouvernement fédéral, puisqu'un déséquilibre à leur niveau est susceptible de destabiliser l'ensemble du continent. Il est de leur ressort de savoir résoudre, à leur niveau, les différentes aspirations locales qui se développent.*

D'où il faut conclure avec Madison que :

« Cette considération (*la taille du continent américain*) doit recommander tout particulièrement le système fédéral à tous les amis sincères et intelligents du gouvernement républicain, puisqu'elle prouve que si le territoire de l'Union venait à être divisé en confédérations moins étendues, ou en Etats, cette division faciliterait d'autant les combinaisons oppressives de la majorité (...) »<sup>475</sup>.

Il ne faut donc pas chercher à homogénéiser le territoire américain en constituant un gouvernement unitaire, ni le désintégrer en autonomisant les Etats américains, ce qui aurait dans les deux cas comme conséquence de permettre la génération de tendances majoritaires et le développement d'une forme d'intérêt majoritaire qui, ne trouvant pas de barrière à son extension, provoquerait l'éviction des autres intérêts.

C'est donc ici proprement la structure fédérale de la république américaine qui propose

---

<sup>475</sup> Ibid., p. 434

une solution aux dangers de la forme gouvernementale démocratique : parce qu'elle évite la constitution d'une homogénéité de sa population, elle évite la dérive d'une forme d'existence donnée par la seule tendance majoritaire développée par la société ; parce qu'elle permet l'engendrement des différences, elle court-circuite l'apparition d'une seule forme de liberté<sup>476</sup>. Contre le danger de l'émergence d'une passion cristallisante collective, les Etats unitaires ont peu de ressource ; grâce à la préservation du caractère local des objets de regroupement et à leur résolution par les gouvernements locaux, on évite la propagation de l'onde de choc.<sup>477</sup>

C'est ensuite surtout par sa structure politique, par la forme que prend l'institutionnalisation du pouvoir politique, que l'Amérique trouve le moyen de combattre le dilemme dévastateur de la forme démocratique, celui auquel le XVIII<sup>e</sup> siècle doit trouver une réponse : « *si la majorité est unie par un intérêt commun, les droits de la minorité seront en péril* ». Si la forme monarchique prend le mal à la racine en évitant l'émergence de formes libres d'existence, la république doit composer avec ce droit à la liberté sans sacrifier le pluriel sous-entendu par ce droit. Ce sont toutes les formes de liberté, en tant qu'elles s'inscrivent dans l'Etat de droit, qui doivent être conciliables. La forme institutionnelle incarnée par la république unitaire faillit, de par sa structure, à cette exigence, puisque sa forme pyramidale à sommet unique ne peut intégrer la différence. A l'inverse,

« La république fédérale des Etats-Unis offre un exemple de la seconde méthode (*pour parer les dangers que fait jouer la majorité* ). En même temps que toute autorité dans ce gouvernement découlera et dépendra de la nation, la nation elle-même sera divisée en un si grand nombre de parties, d'intérêts et de classes de citoyens, que les droits des individus ou de la minorité seront peu menacés par les combinaisons intéressées de la majorité. »<sup>478</sup>

Dans une forme politique où le pouvoir satisfait le début pyramidal d'un gouvernement qui émerge du peuple et qui reste en son contrôle, mais dont le sommet est tronqué, on peut concevoir deux niveaux d'intégration : le premier doit s'opérer au niveau des gouvernements locaux, et le deuxième au niveau fédéral. Les premiers considèrent les groupes constitués par la dynamique sociale, le second les réinscrit au regard du citoyen américain. Ces deux pôles

---

<sup>476</sup> Ces avantages de la forme fédérale sont évidemment situés historiquement, puisque le monde contemporain présente la tendance inverse de délocaliser toute existence ; cet équilibre que devait maintenir la structure fédérale grâce à la taille du continent américain n'a donc plus de sens de nos jours.

<sup>477</sup> Pourquoi dans ce cas Hitler a-t-il pu prendre une telle puissance puisque la république de Weimar était fédérale ? Il faudrait y lire ici la puissance du nationalisme, et des objets justement problématiques que l'émergence de la nation, du sentiment national, opposent à tout gouvernement républicain, puisque même si l'on peut isoler les intérêts grâce au fédéralisme, certains objets conservent un pouvoir rassembleur dépassant tous les autres intérêts particuliers.

<sup>478</sup> *Le Fédéraliste*, op. cité, p. 433

de pouvoir évitent la désintégration de la société. Mais, en retour, ils ne peuvent fonctionner que sur la base d'une dynamique sociale dont les formes doivent être très diverses pour ne pas se regrouper en intérêt majoritaire. Il faut donc laisser une totale liberté aux développements sociaux, tout en les régulant aux deux niveaux local et fédéral.

La conciliation de l'antagonisme entre les décisions souveraines et les droits de l'homme à la liberté trouve ici une solution à la fois institutionnelle et gouvernementale. S'il est en effet « de grande importance dans une république, non seulement de garantir la nation contre la tyrannie de ses chefs, mais encore de défendre une partie de la nation contre l'injustice de l'autre partie »<sup>479</sup>, et si la démocratie représente l'expression du pouvoir telle qu'elle est voulue par le peuple ; si 'le peuple' est un assemblage de factions plus ou moins fortes dont seules les plus puissantes arrivent à faire valoir leur intérêt, il est évident que moins il y aura de diversités factionnelles, plus elles seront fortes, et plus elles domineront la nature du bien collectif. Si le gouvernement est de structure unitaire, c'est-à-dire si le mouvement ascendant du peuple au pouvoir est direct, sans intermédiaires ni coupures, les divisions factionnelles socialement les plus fortes seront aussi celles qui gouverneront. On perdra alors toute liberté, toute aspiration, tout intérêt différents de ceux de la majorité. **Si à l'inverse on laisse la liberté la plus grande aux factions de se former, plus elles se multiplieront, et plus elles s'affaibliront mutuellement.** Si le premier mouvement anthropologique tend en effet à ce que les individus s'associent autour d'un objet passionnel ou rationnel, il est battu en brèche par une tendance tout aussi naturelle de distinction et d'extériorisation de ce commun. Cette tension antagoniste en l'homme, que Kant décrivait comme une « insociable sociabilité », un penchant puissant à aller vers l'autre assorti d'un penchant tout aussi puissant à s'en distinguer, assure de la tendance dégressive, plus qu'extensive, de la puissance des factions. *Plus on permettra aux hommes de s'associer, et plus la tendance naturelle de ces associations ira vers une particularisation du mouvement premier*<sup>480</sup>. Aucune faction ne pourra alors cristalliser assez de puissance pour prétendre à être majoritaire, et donc asseoir son seul intérêt. La forme de la démocratie pourrait alors être sauvegardée, puisque l'on éviterait qu'elle ne dégénère en « violation des droits des autres citoyens »<sup>481</sup>.

C'est ainsi très précisément grâce à *l'attitude gouvernementale fédérale, dont la finalité se caractérise par une attention et un soutien portés à la multiplication des*

---

<sup>479</sup> Ibid., L. VI, p. 432

<sup>480</sup> Ce qu'illustre notre histoire continentale, dans les différents schismes successifs au sein des courants religieux, par exemple, et la plupart des mouvements associatifs perdant l'occasion de leur pouvoir en ne parvenant pas à s'unir.

<sup>481</sup> Ibid., L. XI

*composantes sociales, par le fait de ne pouvoir gouverner sans se comprendre avec et grâce à elles, et donc de veiller à la préservation de leur multiplicité, que le danger latent de la forme républicaine démocratique se trouve solutionné. C'est alors vers un nouvel objet que le regard du gouvernement doit s'orienter : s'il doit veiller au développement des dynamiques sociales, il doit permettre la multiplication des regroupements humains, dont la nature doit être d'ordre privé. Ce champ laissé au *self-government* que Madison appellera la « sphère pratique » ne doit pas être interprété dans les catégories individualistes réductrices d'un accent porté au particulier, mais des secteurs créés par l'activité humaine, grâce à laquelle l'individu va s'associer à d'autres pour pouvoir réaliser ses aspirations :*

« Dans la vaste république des Etats-Unis, et au milieu de la grande variété des intérêts, des partis et des sectes qu'elle contient, une coalition de la majorité de la nation tout entière aura rarement lieu pour d'autres motifs que la justice et l'intérêt général ; et comme la minorité aura moins à craindre de la volonté de la majorité, on aura moins de prétexte aussi d'établir des garanties dans le gouvernement d'une volonté indépendante de la majorité, ou, en d'autres termes, d'une volonté indépendante de la nation elle-même. Il est certain (...) que *plus une société est étendue, pourvu que ce soit dans une sphère pratique, plus elle est en état de se gouverner elle-même*. Et heureusement pour la *cause républicaine*, la sphère pratique peut être portée jusqu'à une immense étendue, par une modification et une combinaison judicieuse du *principe fédéral*. »<sup>482</sup>

La multiplication des formes pouvant être prises par la « sphère pratique » permet d'éviter le problème potentiel de la non-représentation des minorités au sein de l'appareil gouvernemental, en ce qu'elle leur laisse le champ nécessaire à l'existence sans devoir recourir à un acte de pouvoir souverain. Il s'agit d'une résolution pragmatique d'un problème politique. Cette multiplication évite en retour la cristallisation autour de formes d'intérêts majoritaires, que l'on ne verrait alors pas user du pouvoir souverain pour dominer le bien collectif. L'attitude gouvernementale fédérale fonctionne donc en prenant appui sur une tendance naturelle du comportement humain, qu'elle amène à faire jouer contre lui-même. *C'est donc en intégrant à la logique politique la tendance naturelle des hommes à l'association factionnelle qu'il est possible d'en maîtriser les effets dévastateurs : plus il y aura de factions, et moins elles pourront avoir de puissance cristallisante, et donc de force déstabilisatrice, ou de pouvoir majoritaire*. En intégrant politiquement les factions, c'est-à-dire en composant

---

<sup>482</sup> Ibid. C'est nous qui soulignons.

avec leur existence, et non en cherchant à les gouverner de l'extérieur, le pouvoir maîtrise leur effet polémique en évitant la genèse du premier des maux déstabilisateurs et de la première source d'injustices : « l'existence simultanée des mêmes passions ».

S'il revient alors aux gouvernements locaux de concilier intérêts avec intérêts, ce dont on ne peut faire l'économie étant donnée la nature humaine, il revient au pouvoir fédéral d'intégrer ces biens particuliers avec le bien collectif, et de rendre aux aspirations particulières minoritaires leur place dans la dynamique collective :

« La Constitution fédérative forme une heureuse combinaison à cet égard ; les intérêts généraux sont confiés à la législature nationale, les intérêts particuliers et locaux aux législatures des Etats ». <sup>483</sup>

C'est donc grâce à l'exercice de deux natures qualitativement différentes de pouvoirs, en ce qu'elles n'ont ni les mêmes natures (rapport de l'exécutif au législatif, mode d'élection des membres gouvernementaux, place du judiciaire...), ni les mêmes objets (le citoyen dans son rapport à l'intérêt collectif d'un côté, la cohérence de la sphère pratique locale de l'autre), ni les mêmes buts (la préservation de l'intérêt collectif de l'un, la gestion des tensions locales de l'autre), que le problème moderne de la conciliation entre les droits subjectifs et la vie collective se trouve ici résolu. Il n'est plus alors réellement pertinent de chercher à préciser les limites objectives du pouvoir, puisqu'il lui revient de parvenir à fédérer les forces naturelles des regroupements sociaux pour qu'ils ne s'auto-annihilent pas. En veillant plus à la dynamique associative qu'à l'individu composant cette société, le pouvoir se donne un nouvel objet politique ; et en se combinant constitutionnellement à un autre pouvoir soucieux de la cohérence individuelle dans cette logique collective, la forme institutionnelle du fédéralisme évite la désintégration de toutes ces manifestations de la liberté humaine.

---

<sup>483</sup> Ibid., p. 75

## CONCLUSION DES CHAPITRES UN ET DEUX :

Le double mouvement traversant la société américaine, et sur lequel s'établira le fédéralisme gouvernemental, est donc la multiplication des factions en son sein assortie à une attitude gouvernementale soucieuse de leur intégration respective ; ce qui a pour corollaire une ingérence minimale des pouvoirs dans la dynamique sociale. L'exigence d'auto-administration développée par cette stratégie politique permet à la société de trouver en elle-même les capacités à se développer. L'ensemble de ces mouvements doit, par contre, être re-disposé au niveau du gouvernement fédéral, qui représente le citoyen américain en dehors de toute considération particulière. C'est à ce niveau que doivent se résoudre les déséquilibres entre les tendances majoritaires et minoritaires, dans le respect de chacun des citoyens.

C'est ici que la différence qualitative du fédéralisme ressort des autres attitudes gouvernementales paternaliste et libérale : il est subsidiaire, c'est-à-dire qu'il laisse faire au niveau inférieur ce qui peut y être fait et n'intervient que lorsque les forces manquent ou que l'injustice y est trop patente. En usant des tendances naturelles aux être humains pour penser son mode d'action, il leur laisse la possibilité d'exprimer leur penchant naturel à la liberté, tout en jouissant de son effet immédiat : la parcellisation des intérêts, et donc des groupes associatifs. Donc ni trop englobante comme l'est l'attitude paternaliste, ni trop lâche et non adaptée comme l'est l'attitude libérale : l'attitude fédéraliste permet de donner sa chance au potentiel humain en considérant le groupe sans abandonner la dimension individuelle.

L'antagonisme entre pouvoir et liberté se déplace dans la relecture, opérée par les Américains, de la nature humaine, et, partant, de ce dont elle est capable dans un état de trop forte licence. Les groupes les plus forts imposent spontanément leurs volontés à la totalité de la nation. La distinction opérée par Madison entre ce qu'il appelle la république américaine, caractérisée par le fait qu'elle soit représentative, et la démocratie athénienne, montre que ce qu'il cherche à court-circuiter en pensant la forme institutionnelle moderne des pouvoirs est la perte de vue, jusqu'à sa disparition, de l'intérêt collectif. Si les guerres intestines se manifestent au sein de la société par des volontés de faire primer sur le bien des autres les siens propres, la même tendance se retrouve au niveau des organes du pouvoir : les factions veulent imposer au tout leurs aspirations, sans avoir en vue le bien collectif ; d'où un conflit incessant entre factions, ingérable et stérilisant, puisqu'aucun ne voulant céder, seul le passage en force pourra changer la donne.

La forme de la république représentative ne peut donc, dans la situation d'un régime démocratique, parvenir à elle seule à assurer la protection de la liberté individuelle, dont nous

voyons qu'elle acquiert ici un sens bien plus précis et fécond : la diversité doit prendre corps, au regard, et dans la logique, du bien collectif. Si la représentation reproduit au niveau du pouvoir la logique des factions inter-collectives qui déséquilibrent la société et aliènent les libertés individuelles, il est évident qu'elle n'est pas une solution parfaitement adéquate au problème qu'elle était censée résoudre. Il faut donc penser un outil politique et institutionnelle spécifiquement adapté à ce nouveau problème. Pour prévenir la reproduction au sein des institutions gouvernementales de cette conflictualité, c'est un autre aspect de l'attitude fédérale qui est développé par Madison : la gestion locale de la diversité, redistribuée au regard de la collectivité par le pouvoir central fédéral. C'est à la fois la structure fédérale du pouvoir et le développement d'une attitude gouvernementale fédérale qui solutionnent le souci premier de préservation de l'aptitude la liberté, en donnant aux individus la possibilité de l'actualiser comme ils l'entendent. C'est en ce sens que le fédéralisme politique inaugure une vie politique tout à fait originale, en permettant aux droits individuels de prendre assez de contenu pour pouvoir déployer la dynamique dont le champ d'expansion sera la vie sociale.

La deuxième métamorphose du concept de souveraineté que nous avons décrite à partir de l'expérience américaine traduit un axe de résolution institutionnel du problème politique moderne d'intégration par le pouvoir souverain des droits de l'homme avec la préservation de la légitimité de son exercice effectif. La constitution institutionnelle de la république américaine permet de concevoir comment il est possible de faire tenir ensemble la reconnaissance des droits subjectifs des individus, donc la protection d'une liberté individuelle assez large pour pouvoir se développer activement et devenir un ferment actif au sein de la société, et la légitimité du respect des commandements souverains issus de deux sources, dont la finalité est de veiller, chacune à leur niveau et selon leurs compétences, à la préservation de la multiplicité des formes que peut prendre la société, en l'intégrant à deux niveaux différents et selon deux logiques intégratrices différentes. C'est donc aussi au niveau de la finalité gouvernementale qu'il est possible de décrire une attitude fédérale. La souveraineté peut donc à la fois s'institutionnaliser et se pratiquer de façon fédérale.

Nous avons cependant déjà pu sentir que l'équilibre sur lequel repose cette forme de république et cet exercice du pouvoir est conditionnel : il repose sur une base contractualiste, au sens où les Etats et le pouvoir central sont liés ensemble de façon artificielle : il a fallu volontairement instituer le pouvoir fédéral, qui ne retire sa légitimité qu'en opérant sur les objets qui sont de son ressort. De même, les Etats abandonnent leurs compétences sur certains sujets qui deviennent du ressort du pouvoir fédéral. Mais les « objets mixtes » restent toujours



sources de querelle ; si la primauté de la Constitution sur les actes législatifs assure la stabilité de l'édifice, il n'en reste pas moins que l'équilibre négocié reste la structure de base de cet édifice institutionnel. Il expose donc la république fédérale, par définition, à un avenir aléatoire puisque dans ce modèle où le pouvoir n'est identifiable nulle part et où deux pôles souverains doivent équilibrer leurs prétentions pour intégrer la politique de l'ensemble de la collectivité, on échappe à la possibilité toujours rassurante de matérialiser le lieu du pouvoir.

L'analyse de la constitution de la république fédérale démocratique américaine permet de saisir l'essence du fait fédéral, caractérisé par une division du pouvoir souverain. Sa réussite valide la pertinence de ses prétentions (la division du pouvoir souverain) si peu évidente pour la raison. Mais la répartition des objets politiques en objets nationaux, fédéraux et mixtes suffit à illustrer la part d'indétermination et la fragilité de l'édifice fédéral : si l'on divise la souveraineté en divisant les objets qui seront du ressort de l'un ou de l'autre pôle gouvernemental, la détermination des objets dépend de la prédominance d'un pôle sur l'autre. Tocqueville signalait ainsi que si le pouvoir de réglementer la circulation était reconnu à l'Etat central, comme les Etats restaient maîtres de leur vie économique et que les volontés du pouvoir central allaient à leur rencontre, la décision du pouvoir central restait sans conséquence. Le respect de la liberté individuelle est lui-même conditionnel, puisqu'il faut suivre Jefferson dans son interprétation d'un pouvoir national (ou régional) au service des individus parce que plus proches d'eux que le pouvoir central. Mais que veut dire « être plus proche » d'une population ? Est-ce parce que les Etats nationaux sont plus petits en termes de population qu'ils seraient plus proches et plus soucieux d'elle ? Ne risque-t-on pas à l'inverse de voir se reproduire sur le plan des autorités politiques les schismes sociaux que les conditions d'existence engendrent ? La réaction française à l'expérience américaine est sur ce point intéressante, puisque les Français ont commencé à redouter le fédéralisme lorsqu'ils ont cru y voir un retour à la logique de l'Ancien Régime : la structuration politique par les Ordres, les hiérarchisations au gré de puissances inabordables et toutes-puissantes, aliénantes parce qu'incontournables, contre lesquelles la grande majorité de la population n'avait aucun pouvoir.

### **CHAPITRE 3 – Le fédéralisme comme mode d'organisation du pouvoir politique : Idée régulatrice ou chimère idéologique ?**

C'est le statut de l'idée fédérale que nous aimerions à présent éclaircir, préciser et approfondir. Si l'expérience américaine prouve que le pouvoir politique peut se manifester et agir selon son essence sans avoir de source unitaire, en émanant donc de deux pôles différents, la question reste de savoir si cet exemple peut avoir le statut de modèle d'une théorie plus générale dont il ne serait qu'un possible, ou si cette expérience doit rester fermée sur elle-même et être considérée comme une exception. Peut-on dégager de la constitution de la république fédérale américaine une théorie du pouvoir qui pourrait prétendre au statut d'Idée régulatrice de la politique, ou bien faut-il considérer que trop de conditions aléatoires sont requises pour donner un statut, à cette expérience, autre que celui d'avoir eu lieu à un moment donné et sous certaines conditions ? Peut-on extraire de cette expérience une compréhension du concept de souveraineté qui intégrerait dans son essence l'absence d'absoluité et d'indivision ? Peut-on même aller au-delà et penser que la suppression de l'appareil étatique serait envisageable sans que la vie politique d'une collectivité plurielle ne soit pour autant niée ?

Nous aimerions à présent radicaliser les principes utilisés par les Américains pour combiner l'exercice du pouvoir politique avec une large place laissée à la liberté humaine sans recourir à un pôle central intégrateur. Ce cas de figure présente l'hypothèse d'un délitement quasi total du rapport souverain, s'il n'en conservait le fait primordial d'imposer absolument. Si la finalité de la souveraineté nous semble être la mieux satisfaite par la forme de la république fédérale, et si l'expérience nous indique que cette « forme » est un idéal conditionnel dont on ne peut assurer une fois pour toutes les structures, quel est en effet le statut de cette idée ? L'expérience fédérale américaine est-elle une incarnation possible d'une Idée politique directrice au sens kantien, ou n'est-elle qu'une réussite factuelle, conjoncturelle, sans autre portée ou enseignement que d'avoir été faite, à un certain moment et sous certaines conditions ? Peut-on aller encore plus loin dans l'expérience fédérale que ne l'ont été les Américains, et considérer que le respect de la diversité pourrait fonctionner sans pôle central, par simple fédération des membres d'une société plurielle ? Peut-on considérer par exemple une association d'associations, une fédération de fédérations, réalisée autour de fins très minimales, et qui seraient l'illustration ultime du fédéralisme ? Le fédéralisme politique

américain dont nous avons suivi l'évolution peut-il être dépassé vers une fédération de fédérations ?

C'est vers l'expérience germanique du *Bund* que ces questions nous orientent. Le territoire germanique offre en effet un objet d'étude très précieux pour notre travail, puisque la forme du Saint Empire romain germanique, caractérisé par son vaste espace découpé en très nombreux territoires, a aussi développé une certaine forme de fédéralisme caractérisée par une absence de pôle intégrateur administratif et organisé. Cette forme féodale d'organisation politique fédérale, construite en dehors du cadre administratif du pouvoir qu'introduit l'Etat, a permis le développement d'une vie sociale à la libre initiative des sujets dont nulle concrétisation du pouvoir impérial ne pouvait, au jour le jour, encadrer le développement. Peut-on voir dans l'expérience germanique un exemple d'une forme politique de fédération de fédérations, qui nous permettrait de faire sortir quasiment intégralement la souveraineté de la conceptualisation du pouvoir à laquelle il fait référence ? Qu'est-ce que cette expérience germanique - que nous suivrons du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle - nous apprend sur les combinaisons possibles entre relations de pouvoir et dynamisme des collectivités auxquelles est laissée une large liberté d'entreprendre ?

Le problème directeur de ce travail reste l'antagonisme entre la liberté humaine et l'institution d'un ordre qui la permette en préservant la cohérence de la vie collective. Il est repris à ce niveau du développement de notre travail à partir d'une expérience historique dont le propre est d'illustrer la tendance inverse de celle suivie très tôt en France d'unification territoriale par la constitution d'un pouvoir central. L'expérience germanique est à l'inverse celle d'un très grand territoire regroupant plusieurs formes de cristallisation de pouvoirs, de nature et de fonctionnement différentes. C'est à leur indépendance que ces éléments multiples de l'empire veillent le plus, et l'empereur ne peut jouer auprès d'eux le rôle d'un Souverain, dont la fonction ne correspond pas à ce que la réalité impériale requiert de lui. C'est à une autre tradition politique qu'à la monarchie française que l'empire germanique appartient.

Nous allons essayer ici de retenir les spécificités de cette organisation politique. Nous essayerons de dégager à partir de cet exemple la malléabilité de l'idée fédérale comme organisation politique dans son rapport à une valorisation de la diversité sociale et anthropologique, d'en faire ressortir les conditions essentielles, les points de fragilité et les limites. En ligne de mire, nous gardons la question de savoir comment le pouvoir politique doit être pensé pour intégrer au mieux sa fonction, à savoir de gouverner des individus qu'il doit considérer comme moteurs de leurs existences. Que nous apprend l'expérience

germanique sur ce que doit viser le pouvoir, sur les moyens dont il peut user pour y parvenir ? Les failles qui ont provoqué la disparition des premières formes de fédération féodales sont-elles inhérentes à la forme fédérale, donc essentielles - ce qui ferait de cette compréhension de la souveraineté une thèse invalide -, ou naissent-elles d'une mauvaise compréhension ou résolution d'une conjoncture historique? Le fédéralisme est-il une idée normative, ou bien une chimère ? Quel statut philosophico-politique donner à la pensée fédérale ?

## **1 – Une forme d'organisation politique favorisant le mouvement fédératif :**

Le territoire germanique que nous prenons pour objet d'étude n'est pas, comme l'est le territoire d'Amérique au moment de la colonisation européenne, vierge de toute tradition et organisation politiques. La période que nous étudions le retient dans sa forme de Saint Empire romain germanique. Si cette désignation n'apparaît qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, elle correspond à une réalité politique efficiente depuis plus longtemps. La première caractéristique de cette organisation politique est qu'elle renvoie à une réalité territoriale immense : on ne peut fixer avec précision les limites de l'empire germanique, et, comme nous le verrons, certains territoires sont associés à l'empire sans en faire partie. Ce fut le cas par exemple du Brandebourg et de la Prusse qui étaient des marches conquises en pays slave. Cet exemple rend d'emblée sensible un trait essentiel de la forme politique de l'empire : les collectivités qu'il comprend sont associées les unes aux autres suivant diverses formes, en fonction de l'objet qui a justifié leur union. Elles peuvent, de même, être associées à l'empire sous certains privilèges et pour certaines raisons sans en faire partie. C'est en se fédérant autour d'objets communs que les différents groupes sociaux et politiques constitutifs de l'empire vont parvenir à défendre leurs place et indépendance.

Le développement de formes diverses de fédérations fait en effet partie essentiellement de la réalité impériale. Il est une conséquence des trois lignes de force qui se jouèrent au début de son histoire en son sein. Deux autorités fortes ceinturaient les formes d'organisation du territoire, l'Eglise et l'Empire ; à celles-ci s'ajoute le pouvoir des grandes dynasties, auxquelles l'empereur lui-même appartient. Les princes électeurs représentant ces grandes dynasties parviennent à légitimer leur pouvoir en s'associant au sein de l'organe principal de l'empire, la Diète d'Empire. Comment préserver son autonomie lorsque de tels pouvoirs s'exercent déjà sur la majorité des territoires ? Ce sera par l'intermédiaire d'associations ponctuelles plus ou moins longues, de fédérations autour d'un même souci que

les entités présentes au sein de l'empire vont préserver leur autonomie. Les regroupements des hommes dans la forme des villes font obstacle à l'absorption totale du territoire par les grandes puissances ; les villes entendent faire valoir et conserver leur autonomie. Face aux pouvoirs qui menacent de les englober, elles devront trouver le moyen de préserver leur indépendance. C'est alors en se fédérant les unes aux autres qu'elles parviendront à gagner le pouvoir de rester maîtresses d'elles-mêmes : elles vont générer entre elles ce qui restera descriptif de leurs aptitudes, le *Bund*, ou fédération, par le moyen duquel elles s'engageront, à partir d'un minimum reconnu par les deux parties, à collaborer les unes avec les autres sur certains objets.

Il suffit d'avoir mentionné ces quatre formes de pouvoir pour constater d'emblée que le territoire germanique ne s'oriente pas vers une centralisation des pouvoirs tel que l'on peut en faire l'expérience en France à la même époque, avec la définition d'un territoire défini sur lequel le pouvoir exécutif du monarque a tous pouvoirs. Ces quatre membres essentiels de l'empire devront composer ensemble pour pouvoir être, de manière différente, des parties de l'empire<sup>484</sup> aptes à exercer un pouvoir de commandement sur leurs sujets ou sur eux-mêmes. Mais ce qui surprend encore plus que la malléabilité des frontières et ces fédérations de membres sur le plan politique, c'est la multiplicité et la diversité des regroupements disséminés sur l'ensemble des territoires germaniques. Les princes et ducs s'organisent quasiment de façon autonome pour gérer leurs fiefs, leurs relations à l'empereur sont de l'ordre de l'octroi de préférences ou de privilèges. Les grandes familles dynastiques prennent de même en charge leurs territoires sans devoir rendre de compte à l'empereur. Les communes ecclésiastiques sont organisées par un principe clérical autonome. Des collectivités publiques comme les villes s'organisent, de même, de façon autonome. Les chevaliers organisent, de même, leurs fiefs comme ils l'entendent. Toutes ces formes de vie collective sont organisées autour d'un principe qui n'a pas de compte à rendre au sujet de sa gouvernance, à l'empereur.

Suite à cette observation, on ne peut que se demander comment cette multitude, dont l'autonomie semble être la caractéristique essentielle, ne s'est pas désintégrée sous l'effet de forces centrifuges. Comment ces diverses relations de pouvoir se constituent-elles pour parvenir à s'auto-réguler, sans avoir besoin de la forme de souveraineté qu'introduit l'Etat unitaire ? Comment se concilient-elles pour ne pas tomber dans un déni de l'autorité ? Comment peuvent coexister plusieurs centres d'exercice du pouvoir alors qu'il n'y a pas de

---

<sup>484</sup> « *Das Reich bestand aus einer komplexen Ordnung von Gliedern verschiedenen Ranges, die in unterschiedlicher Weise am Ganzen teilhaben konnten, von Kaiser und den Kurfürsten an der Spitze über die Fürsten bis hinunter zu Städten und Rittern.* », B. Stollberg-Rilinger, *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation*, C. H. Beck, München, 2006, p. 117

pôle centralisateur pour légitimer le devoir d'obéissance ? Essayons d'abord de préciser ce que la catégorie de l'empire oblige à comprendre du type de relations qu'entretiennent l'autorité et le pouvoir au sein d'un ensemble de corps fédérés.

1A/ A quoi renvoie la dénomination de Saint Empire romain germanique ?

Le titre de Saint Empire romain germanique, « *das Heilige Römische Reich deutscher Nation* », ne commence à être utilisé qu'à la fin du 15<sup>e</sup> siècle. Mais il n'est encore ni une appellation officielle, ni la seule utilisée pour décrire la situation politique de l'empire germanique. Il est forgé en réaction à la situation politique contemporaine des territoires germaniques, dont l'appartenance à la structure impériale n'est pas clairement fixée. L'ambition de cette désignation consiste à trouver un critère discriminant d'appartenance des différents peuples germaniques à une structure politique commune. Son premier but sera donc de distinguer ceux qui appartiennent à la nation allemande de ceux qui sont présents sur les territoires germaniques sans en relever, ou des collectivités associées à l'Empire sans faire partie de la nation germanique. C'est « la peur de perdre la liberté », suscitée par les incursions nombreuses de souverains non germaniques au sein des territoires germaniques, qui provoque, à l'origine, un besoin de savoir distinguer les germains des autres nations. « Une sorte de fièvre obsidionale s'empara d'elle (*l'Allemagne*). Le vocabulaire des documents officiels reflète cette émotion patriotique. On y trouve de plus en plus souvent après 1430 les mots de *deutsche Lande*, les « pays allemands ». Ces terres étaient occupées par le peuple allemand, la nation. Une précision était indispensable car au concile, la « nation germanique » englobait les Scandinaves, les Hongrois et les Polonais (...) »<sup>485</sup>. Se caractérisant par la multiplicité des peuples mis en présence, l'empire germanique court le risque d'un éclatement de sa pertinence s'il ne parvient à trouver un principe d'identification, discriminant, de ceux qui sont germains et de ceux qui ne le sont pas.

Mais lequel trouver si l'empire se caractérise, par nature, par sa diversité ethnique ? « Le trait qui déterminait l'appartenance à cette nation, c'était la langue, *deutsche Zunge*. L'Allemagne est donc la patrie de ceux dont l'allemand est la langue maternelle, mais la vocation politique de cette nation s'étend au-delà des frontières de l'Allemagne ; la direction de l'empire lui appartient. La titulature l'affirme avec de plus en plus de netteté, accolant d'abord en 1441 *Sacrum imperium* et *germanica natio*, puis utilisant le génitif qui marque la possession, *heilig römisches Reich der deutschen Nation* ; enfin, en 1486, apparaît la

---

<sup>485</sup> F. Rapp, *Le Saint Empire romain germanique*, Tallandier, 2000, p. 299.

formulation définitive, *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*. Ces mots ne désignent pas la partie de l'empire peuplée d'Allemands ; ils proclament haut et fort que l'empire appartient aux Allemands ». <sup>486</sup> Ainsi fut trouvé le critère d'identification des peuples allemands - leur langue -, et avancée la spécificité de leur nature - l'aspiration vers la forme politique de l'empire qu'ils revendiquent comme composante de leur identité -.

La signification politique de cette appellation emprunte à l'Histoire un cadre de référence très connoté. Si elle recouvre une forme d'organisation politique tout à fait particulière, elle se revendique de la plus grande figure institutionnelle qui soit : l'Empire. Le terme de *Reich, Imperium*, décrit « une puissance de commandement supérieure » <sup>487</sup> qui, de son appellation même, transcende quelque chose - ce dont le génitif « nation allemande » ne rend pas compte -. Cette expression à première vue tautologique de *Herrschafts-gewalt* - *Herrschaft* signifiant pouvoir, ou domination, et *Gewalt* autorité - décrit pourtant assez bien la nature de l'empire : il repose en effet sur une forme d'autorité pouvant œuvrer par l'utilisation du pouvoir. L'expression mêle deux natures d'obligation différentes. L'autorité n'a en effet pas besoin du pouvoir pour s'exercer ; elle échoue si elle doit utiliser le pouvoir de contraindre. L'obligation commandée par une relation de pouvoir, à l'inverse, use de la capacité à contraindre. Le descriptif d'une autorité disposant en plus d'un pouvoir serait alors contradictoire. *En fait, la figure impériale conjugue la forme de l'autorité qui légitime l'usage du pouvoir et la capacité à user de ce pouvoir. Ceci lui confère deux ordres de réalité différents : l'autorité ressort de la légitimité qui lui est reconnue d'avoir des actions positives, tandis que la catégorie du pouvoir traduit son pouvoir d'action. Il s'agit d'une forme de pouvoir légitimée par sa nature impériale. Cette duplicité situe le domaine d'exercice de l'empire au-delà des autres formes de pouvoir existantes, puisqu'il est celui qui les permet, qui les valide, qui les reconnaît. La réalité impériale se constitue donc en regard d'un ordre de réalité qu'elle dépasse, d'une diversité qu'elle subsume. Dès lors, cette appellation signale que l'empereur pourra se prévaloir d'une autorité suffisante pour faire reconnaître son droit à décider souverainement, et à commander en usant du pouvoir de contraindre. Nanti de ces deux dimensions, le pouvoir impérial est donc par nature supérieur à toutes les autres formes de pouvoir, qu'il n'est pas chargé de nier, mais qu'il reconnaît en les dépassant.*

La première caractéristique de l'empire est de distinguer trois natures d'obligation : celle engendrée par l'autorité de l'empereur, celle découlant de son pouvoir de contraindre, et celle qu'il fait exister en la reconnaissant : le pouvoir des membres de l'Empire. Les schèmes

---

<sup>486</sup> Ibid.

<sup>487</sup> « eine übergeordnete Herrschaftsgewalt », Stollberg-Rilinger

de la forme impériale ne pourront en conséquence pas coïncider avec ceux d'une collectivité structurée par un pouvoir souverain. Dès ce début de définition, nous voyons qu'il n'y aura pas dans l'empire un seul pouvoir homogène s'exerçant sur un territoire défini, mais à l'inverse une multiplicité de pouvoirs coexistant par l'intermédiaire de leur reconnaissance commune de l'autorité impériale. *La réalité impériale ne se caractérise donc pas par la cristallisation unitaire du pouvoir politique, mais à l'inverse, d'emblée, comme une transversalité, un principe embrassant par nature un divers dont l'autonomie sera plus ou moins respectée, et qu'il aura comme caractéristique d'unir.* D'où sa nature d'emblée paradoxale, et l'émergence d'une gageure prometteuse : l'empire entend rassembler du différent sans l'unifier, en l'unissant par le biais d'un principe subsumant commun, à l'opposé du mouvement premier de la souveraineté d'homogénéisation de la population au regard de ses compétences. La réalité impériale n'a pas besoin de requérir l'homogénéité de ses territoires parce qu'elle incarne l'universel réalisé pratiquement par la diversité particulière des populations ; « il s'agissait bien plus d'un pouvoir universel, transpersonnel, qui se laissait penser comme détaché d'un territoire particulier ou d'un peuple »<sup>488</sup>.

L'empire germanique est une réalité transversale, qui regroupe dans la période du moyen âge des territoires italiens, bourguignons et allemands. Il ne recouvre pas un espace précis parce que les éléments de l'empire y sont rattachés par des traités différents, et peuvent en être soustraits. Ainsi, les cantons suisses prendront leur autonomie de l'empire sans que cela le déstructure. L'empire n'a ni frontières naturelles, ni frontières conventionnelles. S'il ne se laisse pas définir par une certaine géographie, l'homogénéité de sa population lui fait encore plus défaut, puisqu'il n'a pas comme condition d'être la nécessité de renvoyer à une population homogène de mœurs, de langage ou de coutumes. L'hétérogénéité de ses territoires et de ses populations font partie de sa réalité. Si le Saint Empire romain germanique reprend une référence à l'empire romain, c'est justement parce qu'il entend s'inscrire, comme lui, au-delà de frontières et de populations particulières ; il y a dans la forme de l'empire une aspiration à l'universel, la tentative de dépasser le particulier par quelque chose de plus englobant, de plus universel, qui dépasserait les simples déterminations phénoménales. *La diversité en son sein n'est pas comprise comme un obstacle à la possibilité de l'exercice du pouvoir, mais à l'inverse comme une de ses composantes.*

Mais l'empire romain auquel on est renvoyé n'est pas celui de César et d'Auguste ; c'est celui de Constantin. C'est Charlemagne qui inaugure cette *Renovatio Imperii* en se

---

<sup>488</sup> « Es handelte sich vielmehr um eine universale, transpersonale Gewalt, die sich losgelöst von einem bestimmten Land oder Volk denken liess. », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 10.



faisant couronner par le pape en 800 : L'onction papale seule pouvait assurer la mission sacrée remplie par l'Empereur. Par ce geste, Charlemagne entendait reprendre le modèle romain d'une union politique de peuples divers, en usant de l'autorité spirituelle pour valider ses aspirations. Ce qui réinscrit le mouvement de l'empire germanique dans la forme de l'empire romain, et permet à l'empereur de distinguer son pouvoir de celui des autres princes allemands, de placer son pouvoir dans un rapport de transcendance repris de la référence à l'empire romain. Il permet de fonder la supériorité du pouvoir de l'empereur et inscrit par là la forme de l'empire dans le mouvement d'un devenir historique précis, en reprenant le critère de l'universalité et en y adjoignant le critère de protection que son pouvoir devra prendre comme fil conducteur, assumé par l'adjectif « *heilig* ».

La « *Heiligkeit* » de l'empire signale en effet la liaison que le pouvoir impérial entretiendrait comme par nature avec le pouvoir divin. Cette désignation inscrit la forme d'organisation politique par lesquels les territoires germaniques seront unis dans des registres très différents. La référence à l'empire romain renvoie à la volonté de gouverner une multitude de peuples sous un même principe ; la caractérisation de ce pouvoir subsumant comme « *heilig* » inscrit la qualité de cette fonction dans le cadre de l'universalité, comme principe rassembleur, sacré. Il signale aussi que le pouvoir d'empire n'est pas compris dans le seul cadre des réalités terrestres, mais qu'il les oriente vers leur destination spirituelle. Cette appellation n'inscrit cependant pas la réalité impériale dans une dépendance envers le pouvoir ecclésiastique. Otton Ier parvient à allier l'autorité spirituelle au pouvoir temporel, mais très vite les revendications du pape se font plus précises. La querelle des Investitures de 1074 à 1123, puis le grand Interrègne de 1257 à 1273 et la volonté de se séparer de la logique du pouvoir terrestre provoquent sa sécularisation ; mais c'était pour mieux légitimer la nécessaire dépendance de ce pouvoir d'avec l'autorité pontificale.

Frédéric Hohenstaufen parvient, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, à asseoir sa légitimité en s'appuyant sur les ducs et princes, cherchant par là à émanciper le pouvoir impérial de l'autorité papale. Les relations entre le pape et l'empereur seront très conflictuelles, mais assez rapidement l'empereur recevra sa légitimité de son élection, non de son couronnement. La charge impériale ne sera plus alors dépendante de l'onction, mais du choix effectué par les princes électeurs : « Charles Quint fut le dernier - après qu'il fut déjà choisi roi en 1519 et couronné à Aix-la-Chapelle - à se laisser encore oindre Empereur en 1530 à Bologne par le pape. Par la suite, les empereurs prétendront à ce titre par l'élection de la Diète d'empire »<sup>489</sup>.

<sup>489</sup> « *Karl V. war der letzte, der sich - nachdem er schon 1519 zum König gewählt und in Aachen gekrönt worden war - 1530 vom Papst in Bologna auch noch zum Kaiser krönen liess. In der Folgezeit beanspruchten die Kaiser diesen Titel stets schon aufgrund ihrer Wahl durch die Kurfürsten (...)* », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 11

Mais les deux autorités se heurtent encore violemment. Il était fait usage du célèbre faux de Constantin - la « donation de Constantin » - pour légitimer les revendications ecclésiastiques :

« Il (*Constantin*) lui avait en effet paru indigne de posséder la puissance comme empereur terrestre là où prônait le chef de la foi chrétienne, investi par l'empereur du ciel. Sans rien retrancher à la substance de la juridicature, le Siège apostolique avait finalement transmis la dignité impériale aux Germains, à Charlemagne et avait accordé la puissance du glaive à ce dernier par le Couronnement et l'Onction. »<sup>490</sup>

Frédéric II en inversait déjà la signification, lorsqu'il en déduisait que la compétence impériale ne pouvait être mesurée à l'aune des références spirituelles. Le pouvoir impérial gagnera ensuite rapidement assez de légitimité par l'appui de son mode de désignation - l'élection - pour pouvoir se passer de sa validation par l'autorité papale. Cette évolution se fait cependant progressivement et ne rend pas compte des conflits que les deux pouvoirs, l'impérial et l'ecclésiastique, vont nourrir tout au long du moyen âge<sup>491</sup>.

Le titre de Saint Empire romain germanique propose donc un projet d'union, ainsi que les moyens pour y parvenir. *C'est l'universalité à laquelle prétendaient ces deux formes de gouvernement sous la même appellation d'empire qui sera retenu : unir dans la différence,*

---

<sup>490</sup> Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, in *Oeuvres*, Gallimard, 2000, p. 403

<sup>491</sup> Si la caractérisation de l'autorité impériale comme sacrée perd peu à peu sa dépendance d'avec l'autorité pontificale, un autre événement provoquera la mise sur le devant de la scène de la religion : la révolution théologique introduite par Luther. En justifiant le pouvoir temporel, sans reconnaître de légitimité à une autorité positionnée entre Dieu et les hommes, Luther disqualifie la capacité des pouvoirs ecclésiastiques à exercer une quelconque pression sur les hommes : « Un bon théologien enseigne de la sorte : le vulgaire doit être contraint par la force extérieure du glaive, lorsqu'il a mal agi (...), mais les consciences des gens du peuple ne doivent pas être prises au filet de fausses lois (...). Car les consciences ne sont liées que par le précepte venant de Dieu seul, afin que cette tyrannie intermédiaire des pontifes - qui terrorise à faux, tue à l'intérieur les âmes et à l'extérieur fatigue en vain le corps - soit tout à fait abolie » (*Du serf arbitre*, Gallimard, 2001, p. 104). Cependant, la constitution de l'empire se caractérise, dès ses origines, par un étroit entrelacement entre les formes spirituelle et temporelle. L'autorité spirituelle avait d'abord son importance pour démarquer l'autorité impériale des autres formes de pouvoir ; même s'il ne fut plus, par la suite, sacré par le Pape, l'empereur devait pouvoir incarner l'universalité, telle qu'elle caractérisait analogiquement l'Être divin. Ensuite, s'il fallait retirer aux instances ecclésiastiques les droits qu'elles possédaient et les fonctions qu'elles remplissaient, la question se posait de savoir qui allait les remplacer. Il faudra attendre le traité d'Augsbourg de 1555 pour que le protestantisme soit reconnu comme loi d'empire, au même titre que le catholicisme. Ce traité instaure la loi du '*cujus regio, ejus religio*' ; mais les conflits entre les deux religions ne seront pas réglés pour autant, puisque la Diète elle-même restera bloquée par cette bipartition. Le schisme religieux introduit par Luther permet de prendre la mesure de l'interdépendance entre la politique et la religion à cette époque. Comme le souligne H. Arendt, « ce fut l'erreur de Luther de penser que son défi lancé à l'autorité temporelle de l'Eglise et son appel à un jugement individuel sans guide laisseraient intactes la tradition et la religion » (*La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 168). En brisant l'un des trois piliers sur lesquels reposait implicitement l'autorité impériale, Luther fragilisait l'ensemble de la structure de l'empire ; c'était la source de l'autorité impériale qu'il attaquait en contestant les pouvoirs de l'autorité ecclésiastique.

trouver un « gouvernement de nations diverses par les mœurs, la vie et la langue »<sup>492</sup>. Ce qui permet de retenir comme caractéristique essentielle de l'empire germanique son aspiration à un gouvernement tendant vers la recherche de l'universalité :

« A cette époque (*de Frédéric II*), la Germanie en tant qu'*imperium* symbolisa réellement la grande idée de l'Empire romain, unification de toutes les nations et de toutes les races de l'univers. Elle fut le reflet du grand Empire chrétien universel. Elle fut les deux à la fois et devait le rester, la faveur ou la malignité des choses ayant voulu qu'en Germanie fût préservée cette pluralité des peuples et des races, qui correspond en fait à l'idéal d'une grande communauté des rois et des nations d'Europe. Au contraire de ses voisins de l'Ouest, habiles politiques, l'Allemagne demeura toujours l' « Empire ». »<sup>493</sup>

Ce qu'il convient de noter est que l'agir impérial ne peut pas être comparé à celui du pouvoir divin, comme ce sera le cas pour le Souverain de Bodin par exemple ; l'empereur n'est pas le lieutenant de Dieu sur terre. *Par contre, c'est l'universalité de l'aspiration divine, le dépassement de la diversité contingente vers une forme de transcendance que la référence au heilig entend signaler.* Elle confère la suprématie au pouvoir impérial par rapport à n'importe quelle autre monarchie, avant de caractériser la spécificité de ce gouvernement. Il y gagne d'être qualitativement distingué de toutes les autres formes empiriques de pouvoir, ce qui pose son autorité, sa légitimité, et qui constituera la puissance sur laquelle il pourra compter pour être reconnu, quelques soient les forces qui s'opposeront à ses volontés.

#### 1B/ La constitution d'un espace politique et social nouveau par le moyen du *Bund* :

Parler de diversité pour caractériser la nature de l'empire germanique ne renvoie pas simplement à l'hétérogénéité des peuples abrités en son sein. La diversité des composantes impériales recouvre aussi la variété des modes d'organisation collective, et sa grande originalité a été de permettre la reconnaissance d'une forme de vie républicaine développée par les villes. Les entités fédérées par l'empire ont en effet dû trouver les moyens d'échapper aux pressions des puissances environnantes, et elles ont de ce fait cultivé leur autonomie pour ne pas être absorbées. Pour pouvoir se faire reconnaître, il a fallu que ces petites entités se regroupent en une plus grande<sup>494</sup>, dont la prise en compte devenait plus légitime. On assiste

<sup>492</sup> Charles IV, Bulle d'or, 1356

<sup>493</sup> Kantorowicz, op. cité, p. 364

<sup>494</sup> « *Das Reich war ein ständisch-korporativer Verband. Da sich erworbene Rechte besser von einer Gemeinschaft wahren liessen als von Einzelnen, hatten sich in der Regel all diejenigen, die die gleichen Privilegien und Freiheiten genossen, zu deren Gemeinschaftlicher Wahrung in ständischen Korporationen zusammengeschlossen,*

alors à un mouvement de fédération de ces entités fédérées, chargé d'augmenter la légitimité des requêtes des petites villes républicaines. C'est en cela que l'on peut décrire l'empire comme une fédération de fédérations structurées hiérarchiquement ; les villes fédérées partagent les mêmes droits et privilèges, regroupées pour pouvoir faire valoir ces droits dans le jeu des puissances. Mais elles ne recouvrent pas l'ensemble des formes de fédération développées dans l'empire. Les princes, les ducs, les chevaliers aussi fonctionnent sur le mode de la fédération. Ces unions étaient reconnues par l'Empereur dans la mesure où elles se donnaient comme fins la paix et la sécurité de leur vie collective.

La fédération des villes se distingue cependant des autres unions ou associations par son mode de fonctionnement. Il repose en effet sur une base à tendance républicaine et rejette la hiérarchisation jusnaturaliste. Le mode gouvernemental des villes repose sur la collégialité paritaire, ce qui contredit la logique, inhérente à l'empire, de la hiérarchie. Il leur a cependant fallu adopter certaines attitudes et développer certaines capacités pour développer leur aptitude à l'autonomie d'abord, puis pour s'associer en vue de la défense de leur autonomie. Comment les villes vont-elles parvenir à la conserver si le champ d'espace politique se développant au sein de l'empire met en présence des puissances d'une importance telle que leur poids semble réduit à zéro ?

#### *1B1/ La diversité sociale et politique abritée par l'empire :*

La spécificité de la forme impériale comme organisation politique est d'être « une fédération de membres hétérogènes sous un chef, l'Empereur ». <sup>495</sup> Ces collectivités divergent à deux niveaux différents. Les associations ou fédérations ne sont en effet d'abord pas équivalentes dans le degré de pouvoir qu'elles parviennent à générer. Si la réalité impériale est de structure associative, c'est d'abord parce ses entités s'unissent entre elles sous certains rapports, gagnant ainsi le statut de membres de l'empire. C'est en ce sens que l'on peut décrire la nature de l'empire germanique comme une fédération de collectivités. Mais ces membres diffèrent aussi les uns des autres par leur nature intrinsèque. Ils peuvent être de nature républicaine comme les villes, féodale comme les royaumes ou les principautés, ou religieuse si une hiérarchie ecclésiastique leur est reconnue. Ils sont donc aussi divers au regard des relations de pouvoir qui les structurent. Les membres simples, élémentaires, de l'empire recèlent en conséquence nécessairement des divergences socio-politiques profondes.

---

*und zwar meist schon im Laufe des Spätmittelalters. « Stände » im politischen Sinne waren solche Personengruppen, die die gleichen Rechte genossen, den gleichen Leistungsverpflichtungen unterlagen und diese in organisierter Form ausübten : in den verschiedenen Ständekurien auf Landtagen oder Reichstagen, auf Städte-, Grafen- oder Rittertagen usw. », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 117*

<sup>495</sup> B. « ein Verband heterogener Glieder unter einem Oberhaupt, dem Kaiser », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 118

Il est consubstantiel à la réalité impériale de comprendre une grande diversité dans les formes de vie sociale. Plusieurs modes d'organisation du pouvoir sont possibles, qui peuvent être très hétérogènes et cependant coexister sous l'autorité impériale. Deux structurations socio-politiques nous semblent cependant prédominer. L'empire comprend d'abord en majorité des populations qui restent subordonnées à des princes ou seigneurs, et en cela elles reproduisent la forme de vie collective seigneuriale décrite par Bodin, au sens où les individus sont les sujets du prince qui règne souverainement sans borne sur elles. L'empereur n'a en effet pas le pouvoir d'intervenir sur les territoires dépendants de princes ou ducs puissants, autonomes. Nous y reviendrons plus loin<sup>496</sup>. Ces princes gouvernent donc souverainement leurs populations. A cette forme de vie collective suspendue à un principe seigneurial s'adjoint celle dont le principe est ecclésiastique, ce qui n'en change pas la forme puisque le seigneur se comportera de même comme souverain, mais sur des justifications d'ordre spirituel. Les territoires qui sont laissés aux chevaliers s'organisent de même ; pour chacune des vies collectives organisées par ces pouvoirs, on retrouve la même trame essentielle : la subordination des sujets au maître<sup>497</sup>.

La seconde grande organisation socio-politique est développée par les villes. Elles seules permettent de distinguer essentiellement une autre façon de vivre, le développement d'une vie républicaine. Elles n'ont cependant pas toutes le même statut. Si elles sont villes impériales, donc dépendant directement de l'empereur, elles peuvent acquérir une large autonomie parce qu'elles ne doivent de compte à aucun autre pouvoir que celui de l'empereur. Elles sont donc maîtresses de leur organisation, et leurs droits sont assurés par l'autorité impériale. Les autres ne peuvent compter que sur leurs capacités à se fédérer pour se faire reconnaître. Leur autonomie est donc plus fragile.

Ces formes collectives sont une spécificité de l'empire germanique, puisque seul un principe reconnaissant par définition l'autonomie relative de ses membres pouvait permettre leur développement. La ville est un corps, une association jurée dont tous les membres, solidaires les uns aux autres, constituent les parties inséparables. Etant donnée la précarité de leur statut, elles ont dû trouver le moyen de devenir florissante et autonome avec les seuls moyens dont elles disposaient, ce qui les a conduit à instituer une forme de gouvernement interne chargé de les organiser ; c'est leur énergie et leur esprit d'entreprise qui sont remarquables. Le droit n'était pas à cet époque clairement fixé et défini ; il évoluait en fonction des circonstances. Le premier souci des villes fut de faire reconnaître leur droit à

---

<sup>496</sup> Voir le 2B3, p. 524.

<sup>497</sup> Nous reviendrons sur ce mode d'existence collective en 1D, p. 504.

l'auto-organisation indépendante par les autres puissances de l'empire. Nous verrons juste après qu'elles y parviennent en s'alliant en elles, suivant une régularité conférant à leurs statuts une certaine réalité. Mais cette capacité à générer du droit était aussi la conséquence d'une de leurs prérogatives essentielles, qui était d'instaurer le règne de la paix : « La ville, dit le premier statut de Strasbourg, doit être un lieu de sauvegarde pour tous les habitants et la paix publique doit être respectée par tous »<sup>498</sup>.

Pour devenir des structures organisées indépendantes, les villes génèrent une forme d'existence collective républicaine, prise en charge par un conseil, le *Rat*, élu plus ou moins démocratiquement par des procédés compliqués. Il devait, dans tous les cas, être reconnu par la population, puisqu'il lui revenait de décider, pour elle, des mesures à prendre pour l'ensemble de la ville ; s'il n'avait pu gagner sa confiance, il n'aurait pu l'obliger. A sa tête se trouvait un ou plusieurs bourgmestres chargés d'organiser les fonctions diverses nécessaires à la vie commune. Il avait donc *des attributions multiples, administratives* - il prend en charge l'organisation des petits métiers qui travaillent pour la satisfaction des besoins locaux -, *financières* - il vote et lève les impôts urbains -, *militaires* - il convoque, arme et entraîne la milice urbaine -, et *judiciaire* - il a en main la justice civile et la justice corrective, plus rarement la justice criminelle qui est réservée au comte -.

Ces structures républicaines inversaient la logique impériale, puisqu'elles reposaient sur le consensus et fonctionnaient sur une base paritaire. « Pour les choix et la formation d'un consensus dans les situations critiques, il y avait supplémentairement ou un rassemblement collectif des citoyens, ou un Grand Conseil, chargé de les représenter ou de représenter leurs corporations unitairement »<sup>499</sup>. Il est nécessaire à l'organisation de ces structures autonomes d'accorder la capacité à juger du bien-fondé des décisions, et de pouvoir intervenir dans les discussions sur les mesures à prendre pour la collectivité. Le souci collectif devait être partagé, puisqu'elles ne pouvaient subsister sans solidarité ; elles dépendaient de la participation de chacun à leur autonomie, puisqu'elles étaient respectées lorsqu'elles parvenaient à engendrer des richesses. Alors seulement elles pouvaient subvenir à leurs besoins et ne dépendre d'aucun agent extérieur.

Nous retrouvons à ce niveau la trame des analyses faites par Mead<sup>500</sup>, puisque pour

---

<sup>498</sup> P. Gaxotte, *Histoire de l'Allemagne*, Flammarion, 1963, p. 330

<sup>499</sup> « (...) gab es für Wahlen und zur Konsensbildung in Kritischen Fällen zusätzlich entweder eine Vollversammlung der Bürger oder einen Grossen Rat, der sie oder ihre Korporationen einigermaßen repräsentierte. », W. Reinhard, *Geschichte des Staatsgewalt, Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2000, p. 244

<sup>500</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society, From the standpoint of a social behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934. trad F. L'Esprit, *le Soi et la Société*, Paris, PUF, 1963, p. 119

pouvoir rester autonomes, les villes ont dû développer tous les réseaux relationnels nécessaires à la satisfaction des différents besoins de leur vie commune. *Elles ont dû différencier les fonctions et les secteurs devant être développés pour que l'ordre règne et que les différentes activités s'agencent ensemble en vue de les faire parvenir à l'autarcie.* Le fait que cet ordonnancement ne soit pas imposé de l'extérieur, mais qu'il doive émerger d'un consensus commun, oblige les individus à cultiver leur aptitude à la responsabilité, puisqu'il dépend d'eux de trouver la position qu'ils peuvent adopter pour servir l'utilité commune. Ils doivent intégrer la différenciation des fonctions collectives et trouver leur place à l'intérieur de ce schéma général. C'est donc à l'apprentissage des structures nécessaires à l'organisation collectives qu'ils parviennent. Par cette opération, c'est une culture de l'autonomie individuelle que l'on génère, dans la mesure où les individus ne subissent plus leur champ relationnel - comme ce sera encore le cas dans la logique des fiefs -, mais en sont les instigateurs. La vie républicaine développée par les villes créait un espace de reconquête par les individus de leur pouvoir d'initiative. Et *a contrario*, l'absence de vie sociale et de communication avec son environnement ne permet pas à l'individu de développer de structure relationnelle. *Sans un horizon dans lequel il peut échanger, être reconnu, il ne parvient pas à structurer son être ; s'il ne doit toujours qu'obéir et se trouve réduit à ce type de comportement, aucune structure de sens ne se développera dans son existence.*

En mettant en évidence l'importance du cadre d'existence sociale pour l'émergence des capacités individuelles à l'autonomie, Mead nous donne les moyens de comprendre qu'en permettant aux villes de s'auto-organiser, l'empire favorise la genèse de qualités sociales très différentes. Le point fort à noter du développement urbain est de ne pas avoir cherché à gagner un pouvoir politique, mais d'avoir concentré ses requêtes sur des domaines sociaux : l'abaissement des taxes, le développement du commerce, la réglementation des métiers... Si les villes offrent un cadre propice au développement de l'autonomie individuelle, elles ont aussi été le lieu d'approfondissement des structures nécessaires au développement de la vie sociale.

#### *1B2/ La création par les villes du Bund :*

Mais leur force fut aussi d'assurer leur statut en s'associant. L'empire est en effet un espace géopolitique structuré par des relations de pouvoir, et la seule façon de ne pas entrer dans les jeux de pouvoir qui le ceinturent sera pour les entités autonomes d'unir leurs forces. La forme de vie organisée développée par les villes se trouve en effet prise en tenaille entre trois ordres de puissance, avec lesquels elles doivent négocier pour ne pas être absorbées :

l'Empire, l'Eglise et les dynasties princières. Les villes sont un enjeu de pouvoir pour ces trois puissances, dans la mesure où elles parviennent à développer des richesses. Elles sont en conséquence des enjeux de pouvoir très convoités. Elles intéressent d'abord l'empereur. Leur reconnaître un statut lui permettait d'en faire des alliées et de pouvoir compter sur leur fidélité et leur aide en cas de nécessité. Il était donc important de préserver leur indépendance. Mais, pour l'Eglise, la main-mise sur ces forces de réserve comportait un enjeu géostratégique important, puisque toute nouvelle ville gagnée à l'Eglise était perdue par l'empereur. S'ils parvenaient à les conquérir, elles permettaient aussi aux princes d'augmenter leurs richesses. Elles se trouvaient donc nécessairement au carrefour de ces trois lignes de front, ce qui rendait leur indépendance très précaire.

Il ressort du mode d'organisation des instances de pouvoir au sein de l'empire que les entités moins puissantes et différentes par nature des corps détenant le pouvoir, ne pouvaient exister et rester indépendantes qu'en s'unissant avec d'autres éléments tout aussi peu puissants. D'où la mise en pratique par les villes d'un système d'union, spécifique à leur statut, pour sortir de cette situation assez inconfortable. Son but était d'assurer leur indépendance par la possibilité de recourir aux forces des associés en cas de tentative d'intrusion des autres pouvoirs en leur sein. Ces fédérations « restaient motivées par le défi de la fondation d'une paix publique générale (...) »<sup>501</sup>. Ce qui les caractérise est qu'elles étaient toujours justifiées par une fin précise, explicite. Comme le remarque Koselleck, leur importance pour la pensée politique vient du fait qu'« il s'agit d'une association d'unités d'action ayant un caractère hétérogène, qui sont tombées d'accord sur un minimum commun afin de pouvoir agir »<sup>502</sup>. Des structures collectives très différentes parvenaient ainsi à engager des opérations communes parce qu'elles avaient un but commun. C'est ici le projet qui prend le pas sur la différence.

En se donnant pour fin d'assurer un espace de paix autour d'elles et de protéger le droit dont elles bénéficiaient, les fédérations de villes parvenaient à préserver leur indépendance si précaire. La capacité juridique de la fédération a été gagnée progressivement, dans la réitération de cette forme d'union spécifique. « Les accords ont d'abord été l'objet d'un échange de serments point par point, afin de gagner leur validité juridique »<sup>503</sup>. La régularité et la continuité de cette forme d'union, propre aux villes en ce qu'elles étaient les seules à pouvoir mettre en commun un certain secteur d'activité politique, parviennent à donner un

---

<sup>501</sup> « Auf diese Weise blieben die meisten Bünde eingespannt in die Herausforderung zur Stiftung eines allgemeinen Landfriedens (...). », R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, Ernst Klett Verlag für Wissen und Bildung, 1972, p. 585

<sup>502</sup> R. Koselleck., *L'expérience de l'histoire*, Seuil/Gallimard, 1997, p. 122

<sup>503</sup> R. Koselleck., op. cité, p. 125



sens positif au *Bund* : « Au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, le concept de *Bund* devint un concept institutionnel, depuis lors disponible et applicable chaque fois qu'il fallut conclure une nouvelle association »<sup>504</sup>. Le *Bund* devient alors un opérateur indépendant, et peut être reconnu par les autres puissances :

« Longtemps les communes, urbaines ou villageoises, ont été les véritables protagonistes des associations fédérales (on parlait d'un *Bund der Städte*, d'une 'union des villes »). Ensuite, dès qu'un *Bund* acquit la force institutionnelle à un niveau plus élevé, il devint possible de parler des « villes de l'union » : ce fut le *Bund*, l'acteur, et non plus ses composantes ».<sup>505</sup>

Ce mouvement fédératif mis en oeuvre par les villes change donc, avec l'habitude, de nature : de descriptif - « l'union des villes » -, il devient acteur - « les villes de l'union » -, gagnant ainsi un contenu de réalité lui permettant de devenir un concept, et non plus une simple caractéristique. De ce moment-là, l'union sera positivement reconnue, même si son statut juridique reste ambigu puisque l'on ne sait s'il n'est que toléré par l'empereur, ou valide de droit.

Son champ de signification évolue de même : la finalité de ce qui commence à prendre naissance sous la forme de fédération de villes est avant tout celle d'assurer une protection réciproque contre d'autres pouvoirs. Les premières fédérations de villes se font d'abord dans un but pacificateur ou défensif : « Les titres de légitimité de toutes les unions restaient la sauvegarde et la protection, le conseil et l'aide, et avant tout le droit et la paix »<sup>506</sup>. Il s'agissait de constituer un espace de paix et de sécurité élargi par la jonction des moyens dont disposaient chacun des termes associés. Par le moyen de ces fédérations, les villes acquièrent une capacité à s'assurer un espace de liberté, de protection et d'indépendance vis à vis des pouvoirs environnants plus puissants. Il s'agit réellement de la genèse d'un nouvel espace assurant les échanges et le respect du droit sur des bases équitables, d'un secteur sécurisé qui serait défendu par les forces conjointes de plusieurs collectivités. Et peu à peu, cette mise en commun du droit et de la paix transforme la nature de l'union : les villes commencent à partager bien plus qu'un seul souci, puisque leurs relations vont se justifier peu à peu pour plusieurs objets communs. D'une mise en commun de moyens défensifs, la fédération devient

---

<sup>504</sup> Ibid.

<sup>505</sup> R. Koselleck, op. cité, p. 125

<sup>506</sup> « *Die Legitimitätstitel aller Einungen blieben Schutz und Schirm, Rat und Hilfe, vor allem Recht und Frieden.* », R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd 1, Ernst Klett verlag für wissen und Bildung, Stuttgart, 1972, p. 6000.

descriptive d'un espace de paix généré entre les villes, comprenant petit à petit un système d'échange commercial et de services. On observe alors la création d'une réalité indépendante des villes elles-mêmes, qui s'était, à l'origine, développé sur un mode relationnel particulier.

L'espace socio-politique, créé grâce à la fédération des villes, se développe par le moyen de l'objet constituant le noyau de l'union. On parle de fédération et non simplement d'union parce que les villes partagent une même représentation du droit - qu'elles entendent assurer en se fédérant -, ce qui leur permet d'entretenir des échanges les unes avec les autres, et donc de laisser se construire un espace public entre elles. Les formes générales partagées pour pouvoir régulariser la sphère des échanges, des services ou des marchandises, sont les trames d'ouverture des villes les unes vers les autres :

« Toutes les expressions fédérales indiquaient conjointement des formes réglées de la vie publique, sans jamais circonscrire un ordre fermé intégral. Seuls quelques intérêts circonstanciels, domaines juridiques et intentions politiques étaient coordonnés les uns avec les autres, domaines par lesquels les fédérés s'unissaient, pour les assurer institutionnellement avec le temps ».<sup>507</sup>

En répondant à une nécessité politique - l'assurance et la préservation de leur autonomie -, les villes inventent une forme d'existence politique qui s'émancipera de la contingence des unions factuelles en permettant aussi aux activités sociales de se déployer et de se diversifier. La fédération devient l'instrument par lequel l'espace public s'élargit et s'enrichit de la mise en commun de secteurs d'activités pluriels.

Si le territoire germanique met en présence plusieurs formes d'associations entre corps différents, la fédération reste significativement descriptive de la forme d'union engendrée par les villes. Si le mode du contrat semble devoir primer dans cette structure politique qu'est l'empire, puisque l'empereur dépend à la fois de ses électeurs et de ses sujets, puisque les princes eux-mêmes s'unissent entre eux pour ne pas retourner leur puissance contre eux-mêmes, et puisque les villes doivent s'unir entre elles pour ne pas être absorbées par les pouvoirs environnants, elles seules, cependant, parviennent à s'unir en engendrant un secteur commun, partagé. Les autres formes d'union restent interpersonnelles ; elles ne dépassent pas

---

<sup>507</sup> « Alle Bundesausdrücke indizierten gemeinsam geregelte Formen des öffentlichen Lebens, ohne jemals eine geschlossene Ordnung restlos zu umschreiben. Nur einzelne Standesinteressen und rechtliche Bereiche und politische Absichten wurden aufeinander zugeordnet, Bereiche, auf die sich die Bündner einigten, um sie institutionell, aber nur auf Zeit zu sichern. », R. Koselleck, op. cité, p. 600.

les prérogatives de leur raison d'être, et n'engendrent donc rien de plus que ce que possédaient déjà les membres contractant. Par rapport à toute autre forme d'union, la particularité de la fédération est de reposer sur une réelle mise en commun : alors que les partenaires unis dans les autres formes d'alliance restent indépendants, dans une logique, donc, d'intérêt privé, la fédération des villes repose sur le partage d'un secteur d'activité et de droit, par lequel un commun va prendre corps, donnant alors un contenu de sens au 'public', et qui pourra s'émanciper des divers intérêts privés des partenaires mis en présence. Par ce moyen, les villes parviennent à développer une puissance qu'elles n'auraient jamais pu gagner en restant totalement indépendantes :

« Combien était accru un contenu institutionnel à l'expression 'fédération', qui se distinguait des concrètes pour les actes simples d'union, la terminologie de la dernière fédération souabe de 1489 le montre. Lorsque les princes coopéraient entre eux, sans pour autant devenir par ce biais partenaires d'une alliance, on disait qu'un seigneur *n'appartenait pas à l'union, mais bien plutôt que... chacun pour soi seul était uni par l'alliance*. Le terme générique désignant la relation entre les corps était 'alliance' ou 'confédération', tandis que la 'fédération' se rattachait elle-même plus à l'organisation entre ces corps. Plus d'autres corps s'y joignaient, plus cela restait une 'union ou 'alliance'. Alors que 'fédération' tendait de ce fait à devenir un concept institutionnel particulier des relations entre les villes, 'union', 'confédération', 'alliance' ou 'pacte' restaient attachés au domaine des concepts d'action d'ordre personnel, entre ou à l'intérieur d'un corps, avec un contenu juridique, autrement dit politique ».<sup>508</sup>

La fédération gagne donc un contenu de sens très précis : il n'y a fédération que lorsque de l'union de membres particuliers naît un secteur commun, un espace partagé générant certaines aptitudes dont chacun des membres pourra bénéficier. La puissance de cette institutionnalisation de la fédération par les villes est qu'elles ont, par là, trouvé un moyen politique de contrebalancer les pouvoirs qui les environnaient dans l'horizon de la forme impériale. Elles sont parvenues à développer une vie publique dont l'atout principal fut qu'en unissant leur force pour engendrer un espace commun pacifié, elles échappaient au danger premier de l'existence impériale : les rapports de force entre ses composantes. Cette

---

<sup>508</sup> « Wie sehr dem Ausdruck 'Bund' ein institutioneller Gehalt zugewachsen war, der sich von den konkreten Vollzugsausdrücken für einzelne Bündnisakte unterschied, zeigt die Terminologie des letzten Schwäbischen Bundes von 1489. Als die Fürsten einzeln beitraten, ohne auf diese Weise unter sich Bündnispartner zu werden, war davon die Rede, dass ein Herr nit im bundt, sondern ... jeder für sich selbst bei dem bundt in eynung sey. Der zwischenständische Oberbegriff war 'Einung' oder 'Bündnis', während der 'Bund' selber sich mehr auf die zwischenständische Organisation bezog. Je mehr andere Stände hinzutraten, desto mehr blieb es bei einer 'Vereinung' oder 'Einung'. Während 'Bund' dahin tendierte, ein speziell zwischenstädtischer Institutionsbegriff zu werden, verbleiben 'Einung', 'Vereinung', 'Bündnis' und 'Verbündnis' mehr im Bereich personengebundene, zwischen- und innerständischer Handlungsbegriffe mit rechtlichem bzw politischem Gehalt. », R. Koselleck, op. cité, p. 593.

forme d'union entre collectivités autonomes ne peut de ce fait pas être comparée aux ligues antiques, qui n'ont pas réussi à dépasser les intérêts particuliers des cités engagées dans ce mouvement. Les ligues antiques restaient dépendantes des visées particulières des membres présents au sein du Conseil, et n'ont donc pas réussi à s'ouvrir à ce public qui donnera sa force à la fédération des villes germaniques. La fédération germanique donnait naissance à un nouveau espace relationnel, qualitativement différent de tous ceux qui pouvaient alors exister.

Les domaines des sphères publiques et privées se trouvent déplacés et métamorphosés par le développement autonome des villes. Le public, *öffentlich*, se réfère à ce qui a trait au bien public. Il s'oppose aux biens qui ne regardent que les individus. Les sujets sont en effet définis à partir du fait qu'ils poursuivent des intérêts privés ; d'où la désignation de privé, *privat*, pour décrire leurs comportements et l'opposition entre ce que vise la personne privée et ce qui regarde l'intérêt commun à tous les individus. L'importance des échanges et des liens commerciaux que les bourgeois - au sens d'habitants des villes - développent, leur fait peu à peu prendre conscience de la place qu'ils commencent à jouer au sein de l'empire. Dans la mesure où leurs activités restent d'ordre privé - au sens où leurs visées ne concernent que le développement de leur richesse -, mais où elles doivent, pour les réaliser, engendrer un ensemble de relations avec d'autres individus fonctionnant aussi dans la logique du privé, le corrélat de leurs activités est paradoxalement la création d'une sphère publique bourgeoise. En effet,

« Cette sphère se développe dans la mesure où l'intérêt d'ordre public porté à la sphère privée qu'est la société bourgeoise n'est plus défendue par le seul pouvoir, mais est pris en compte par les sujets qui y voient leur affaire propre. »<sup>509</sup>

En d'autres termes, pour parvenir à satisfaire leurs intérêts privés, les habitants des villes doivent parvenir à organiser leurs activités en fonction d'un champ plus vaste, pour que leurs échanges s'équilibrent de façon équitable. Pour que leurs échanges commerciaux soient possibles, ils sont obligés de faire intervenir un élément qui ne se trouve pas dans la logique purement privée : la prise en compte de l'intérêt de leur activité pour l'ensemble de la communauté. En entrant dans un univers relationnel élargi, et dépendants donc pour leur bien propre de ce tissu relationnel, ils sont obligés d'englober dans leur visée singulière l'activité des autres intervenants. Ce décentrement de leurs comportements permet de transcender la dimension privée de leur premier mouvement, ce qui génère un espace relationnel sous-tendu

---

<sup>509</sup> Habermas, *L'espace public*, Payot, 1992, p. 34

par la recherche d'une cohérence de leurs activités plus globale. D'où la genèse d'un « espace public bourgeois », qui n'est pas oxymorique parce que l'activité marchande tend, du fait même de sa nature, à dépasser son premier mouvement purement privé.

C'est alors à la création d'une densité sociale reposant sur l'activité économique que l'on assiste, et cette puissance sociale, qui s'organise autour des échanges, permettra aux villes de se positionner sur un autre registre parmi les puissances politiques. En effet, alors que les intervenants principaux dans les jeux de pouvoir au sein de l'empire sont des éléments dont le pouvoir politique est la caractéristique essentielle, les villes vont gagner une place du fait de la différence de nature qu'elles parviennent à gagner. En apportant au corps décisionnel impérial une différence notable de nature, elles avancent un autre élément à prendre en compte pour gouverner équitablement l'empire : le souci du développement commercial et la préservation des conditions qui le permettent.<sup>510</sup>

Mais l'empire a aussi été le lieu de développement d'une autre forme d'union, fameuse étant donnée son importance et sa longévité. Les villes ont aussi utilisé la forme plus ou moins souple de la confédération pour réaliser leurs opérations propres, indépendamment des jeux de pouvoir qui structuraient l'empire. C'est ce qu'illustre la Hanse, inaugurée par l'activité marchande d'une même famille résidant dans diverses villes. Ces marchands formaient aussi la classe dirigeante des villes, puisqu'on les retrouve aux fonctions de bourgmestre ou de conseiller. Ils vont conclure ensemble un traité d'amitié pour mieux se défendre, mieux négocier et gagner assez de force pour pouvoir revendiquer certains droits aux seigneurs. Mais la confédération commerciale ne veut aller jusqu'au *Bund* pour ne pas avoir à porter la responsabilité des actes pris par ses différents membres :

« L'organisation transférée de la corporation de marchands étrangère aux villes germaniques restait très souple, protégeait en premier lieu des intérêts économiques et cherchait à s'en sortir avec un minimum d'institutionnalisation. Il ne s'agissait ni d'un acte de fondation, ni de finances communes, ni d'une flotte hanséatique. En ce sens, la Hanse de 1469 s'est elle-même définie, non comme 'fédération' en un sens strict, mais comme *confédération*, pour refuser une

---

<sup>510</sup> On peut alors se demander pourquoi ce modèle social n'a pas eu plus d'incidence sur le développement futur de la forme impériale. Comme le remarque J. Le Goff, « Au moment où la Chrétienté occidentale atteint son apogée, mais s'appête à affronter une crise et à se transformer profondément, on peut se demander à quelles formes et à quelles forces il appartiendra de prendre la relève de la féodalité qui, forte encore économiquement et socialement, décline politiquement. On pourrait songer aux villes dont la prospérité ne cesse de croître, dont le rayonnement culturel est incomparable, et qui, à côté des succès économiques, artistiques, intellectuels, politiques, connaissent même des triomphes militaires ». Et cependant « La base économique des villes ne sera pas suffisante pour asseoir une puissance politique de premier ordre, ni même pour fonder une force économique d'envergure. », *La civilisation de l'occident médiéval*, Flammarion, 1982, p. 82, 83

responsabilité collective à l'étranger ». <sup>511</sup>

En d'autres termes, si la finalité de la confédération correspond à celle qui caractérise la fédération - la protection des commerçants sur terre et sur mer -, sa portée en est plus réduite puisque, tout en régularisant l'activité de ses membres, elle ne les décharge pas de la responsabilité de leurs actes. Elle sera une alliance intéressée, visant à assurer les conditions de travail des marchands, en introduisant une homogénéisation des cours financiers, et en régulant les opérations commerciales. En tant que confédération, elle gagne un crédit indiscutable auprès des puissances étrangères, puisqu'en commerçant avec l'un de ses membres, elles commercent avec l'ensemble de la confédération, ce qui assure la validité et la rectitude de l'échange. Une multitude hétérogène de marchands ne peut en effet fixer objectivement le cours de ses marchandises. Si, à l'inverse, ils appartiennent à une même structure, les prix de leurs produits sont régulés, ce qui permet à la fois de diminuer la concurrence et donc de favoriser les marchands, et de pouvoir fixer le tarif des produits sur le cours développé par les marchands confédérés. Le développement de cette association des marchands assure leurs activités en les rendant crédibles aux yeux des acquéreurs, en même temps qu'elle valide leurs opérations en homogénéisant l'activité commerciale. Elle instaure pour ce faire des assemblées périodiques, des règles et une discipline stricte. L'une des interdictions les plus violemment sanctionnées - et qui expliquera pourquoi elle put avoir une telle puissance - est l'association avec l'étranger. Si toutes les villes peuvent entrer dans la confédération, elles en sont automatiquement exclues si elles ne respectent pas cette condition, qui fera, de fait, la force de cette alliance.

Cette confédération ne joue pas sur le plan politique des pouvoirs, et pourtant, comme dans le cas précédent du développement urbain, elle parvient à gagner une importance politique. Sa puissance est de nature strictement économique, puisque c'est l'augmentation des richesses que vise l'activité commerciale ; mais grâce à cet enrichissement, l'ensemble des villes confédérées parvient à acquérir la compétence à discuter avec les pouvoirs locaux. La communauté des profits devient assez forte « pour tenir tête aux princes, pour leur arracher des sûretés, des exemptions d'impôts, des privilèges d'exportation ou d'importation (...) » <sup>512</sup>.

---

<sup>511</sup> « Die von den ausländischen Kaufmannsgenossenschaften her sich auf die Heimatstädte verlagernde Organisation blieb sehr locker, schützte in erster Linie wirtschaftliche Interessen und versuchte, mit einem Minimum an Institutionalisierung auszukommen. Es gab weder eine Gründungsurkunde, noch gemeinsame Finanzen, noch eine hansische Flotte. In diesem Sinne hat sich die Hansa 1469 selbst als confederacio, nicht als 'Bund' im engen Sinne definiert, um eine kollektive Verantwortung im Ausland abzulehnen. », R. Koselleck, op. cité, p. 595

<sup>512</sup> P. Gaxotte, *Histoire de l'Allemagne*, Flammarion, 1963, p. 347

Sans chercher à entrer à proprement parler dans le domaine politique de la structure impériale, elle ne parvient à son développement qu'en pratiquant une politique habile. Elle ne put prendre son ampleur qu'en apprenant à négocier avec toutes les puissances pour obtenir des exemptions de taxes, des garanties juridiques, des facilités de circulation. Plus elle acquérait de richesses et plus son pouvoir de discussion se faisait sentir.

#### 1C/ Les autres formes de mouvements associatifs :

La structure impériale germanique favorise le regroupement de ses membres par alliance. Ces rassemblements s'expliquent d'abord par le fait de la faiblesse de l'empire, qui n'est pas doté, comme l'empire romain, d'une organisation administrative performante. Il était nécessaire, pour les membres impériaux, de trouver par eux-mêmes le moyen de pallier l'absence d'efficacité de l'empereur dans bien des domaines. Les mouvements associatifs autres que celui des villes, et que permet la nature des relations politiques de la réalité impériale, se distinguent par leur finalité. Si elles reposent toutes sur la volonté d'étendre un réseau de pacification entre plusieurs acteurs, elles ont pu soit chercher à pallier certaines faiblesses institutionnelles de l'empire, comme les circonscriptions en cercles des territoires (*Reichkreisen*) voulues par l'empereur, soit chercher à destabiliser l'empereur en combattant une décision impériale comme le fit la ligue de Smalkalde en 1531, soit, plus radicalement, défendre un droit à la sécession, comme l'obtint la confédération helvétique (*die Schweizer Eidgenossenschaft*) en 1648, grâce aux Traités de Westphalie.

Les *Kreisen* se sont constitués pour pallier la faiblesse croissante du pouvoir intégrateur de l'empereur, suite à l'augmentation des disparités sociales. Ils ont été initiés par l'empereur lui-même, dans l'espoir de développer un terrain d'entraide entre les différents membres impériaux. En unissant les différentes composantes présentes sur un même territoire restreint, l'empereur espérait pouvoir engendrer une dynamique propre à ces Cercles. Il fallait en effet pallier les lacunes en niveaux intermédiaires entre les très puissants et les faibles, qui ne pouvaient être résolues par l'institution impériale elle-même, puisqu'elle ne regroupait à l'origine que les puissants. C'est parce que les relations de pouvoir au sein de l'empire étaient très souples et malléables que de telles puissances sociales ont pu remédier, de leur seule initiative, à une faiblesse constitutive de la réalité impériale. Lorsque les conflits d'intérêt politique sacrifiaient un certain pan de la diversité germanique, il était possible aux individus de s'associer en des groupements fédératifs, en dehors des lignes de partage du pouvoir que

dessinaient les *Länder*.

On peut parler à ce niveau de mouvements fédératifs, dans la mesure où les personnes réunies partageaient un objet commun - en général la régularisation de leurs relations et sa pacification -, se mettaient d'accord sur une base réciproque de droits, et convenaient de participer au même effort, selon leurs capacités, vers la réalisation de la fin de l'acte fédérateur. Ces Cercles de groupements fédérés permettent de comprendre comment l'empire a pu ne pas imploser, malgré la forte diversité qu'il embrassait : ses différentes composantes parvenaient à s'allier en mettant en commun un point minimal, avec accord réciproque sur les droits respectifs ; elles pouvaient donc conserver une grande disparité. Et le pôle gouvernemental de l'empire - la Diète et l'empereur - n'avait pas les moyens ni la force suffisante pour intégrer tous les mouvements dynamiques de l'empire ; les populations ont donc dû trouver par elles-mêmes les moyens de dépasser les grandes scissions entre pouvoirs dynastiques, en particulier ceux qui se jouaient à l'intérieur des *Stände*.

Mais si la plupart des fédérations s'opéraient dans une visée pacificatrice, elles ont aussi pu se faire dans un but offensif, contre l'empereur. La capacité fédérative était ouverte ; l'empereur devait donc redouter les associations opérées en vue d'une déstabilisation de son règne. C'est ce qu'illustre la célèbre *Fédération de Schmalkalden* ou *Ligue de Smalkalde* (*Schmalkaldischen Bund*), que constituèrent en 1531 des princes protestants à l'encontre d'une décision impériale. Charles Quint ayant pris l'initiative de conserver le vote à la majorité au Reichstag, provoqua une augmentation massive des impôts dont devaient s'acquitter les protestants. Il confirmait, par là, son respect de l'Edit de Worms, mais sans tenir compte des requêtes protestantes. Un grand nombre de princes et de villes protestantes s'unirent, en conséquence, en 1531, par la Fédération de Schmalkalden, dans l'ambition de réaliser « *des Wortes Gottes in der Welt* », la Parole de Dieu sur terre, en récusant l'empereur comme figure légitime digne de son élection, puisqu'il n'avait pas été capable de rendre justice à la foi protestante. Et puisque l'empereur ne respectait pas la justice revenant naturellement à tous ses sujets, les fédérés se chargèrent d'établir entre eux un gouvernement plus conforme à leur foi, en commençant par abolir l'autorité de l'empereur. La campagne militaire consécutive donnera raison à Charles Quint ; Jean-Frédéric le Magnanime est déposé, son électorat de Saxe vaincu, et la fédération dissoute.

Un autre mouvement associatif est resté célèbre par la puissance qu'il a réussi à générer, malgré la grande disparité de ses membres fédérés. Il s'agit de ce qui deviendra la



*confédération helvétique (die Schweizer Eidgenossenschaft)*. L'union des cantons suisses n'est, tout d'abord, pas reconnue comme légitime par l'empereur ; lui même ne pouvait en effet valider l'autonomisation de ces cantons de l'empire. Il faudra attendre les Traités de Westphalie (1648) pour que leur statut d'indépendance soit assuré. Par ce traité, le statut de droit des gens souverain (*souveräne völkerrechtliche Status*) de la confédération helvétique est validé, la France et la Suède se portant garantes de son respect.

Par la description de toutes ces formes possibles de fédération, on voit que la structure impériale était tout sauf homogène. Il aurait été impossible à l'empereur de chercher à uniformiser ses territoires, puisqu'ils comprenaient des collectivités de nature très différentes. Nous avons en effet ici décrit les mouvements fédératifs, mais il faut aussi tenir compte du pouvoirs des seigneurs. Les entités territoriales confiées à la haute aristocratie locale leur donnent ainsi une autonomie croissante. Les territoires germaniques se subdivisent en effet en « principautés, grandes régions constituées en comtés ou en duchés, dont le maître confond ce qui relève de son propre pouvoir, militaire et foncier, et l'autorité publique jadis conférée par l'empereur ou le roi. La patrimonialisation de la fonction du comte, qui assume la défense militaire et exerce la justice, aboutit à la formation de commandements autonomes et transmis héréditairement »<sup>513</sup>. La gestion des territoires que la noblesse prend en charge ne répond pas au souci de reconnaître un pouvoir extérieur comme souverain, ni de distinguer ce qui revient au privé de ce qui reste public. Les seigneurs aristocratiques exercent eux-mêmes les fonctions qui auraient dû être reconnues strictement à l'empereur - exercer la justice, battre monnaie, défendre militairement les territoires germaniques -, ce qui a pour conséquence une incapacité de l'empereur à faire reconnaître son pouvoir par les seigneurs. Du fait de l'absence de distinction entre sphère public et biens privés, leur pouvoir peut prendre toute l'envergure qu'ils souhaitent, nulle borne n'est fixée à leurs prétentions.

Ce processus se reproduit au niveau inférieur, où « Comtes et ducs utilisent la vassalité comme l'un des moyens leur permettant, en plus des liens de parenté ou d'amitié, de garantir la fidélité des aristocrates locaux, de disposer d'un entourage fiable et d'un contingent militaire aussi important que possible »<sup>514</sup>. C'est un quadrillage de pouvoirs qui se déploie alors : « La norme de la logique féodale consiste ainsi en une dissémination de l'autorité jusqu'aux niveaux les plus locaux de l'organisation sociale ». Mais les liens entretenus par ces différents acteurs du pouvoir laissent à réfléchir, puisque s'ils ont une forte incidence politique, peut-on

---

<sup>513</sup> J. Baschet, *La civilisation féodale*, Flammarion, 2006, p 162

<sup>514</sup> Ibid.

les décrire comme politiques ? Il semble bien plutôt que ce soient les liens de la fidélité et du privilège qui caractérisent la dynamique de ces pouvoirs. Ce ne sont ni les vertus politiques qui confèrent le droit de commander, ni la qualité des hommes, mais la simple reconnaissance a priori d'un statut social. Le pouvoir sur les hommes développé par les seigneurs est une domination acquise par la transmission d'un nom et d'un pouvoir dynastique ; ce mode de domination ne saurait être qualifié de 'politique'. *Le jeu de pouvoir que les seigneurs déploient sur le territoire germanique n'est pas un pouvoir politique, mais une domination paternaliste et traditionnelle*, pour reprendre les catégories de Weber. *Il serait donc plus exact de parler d'une relation de dominium, qui met l'accent sur le caractère privé de la relation de pouvoir, que d'une relation politique*. Comme le note J. Baschet à la suite de J. Le Goff, ce n'est pas le servage comme forme centrale d'exploitation qui caractérise la féodalité, mais le *dominium* : la forme la plus générale de la domination féodale est

« celle qui s'instaure entre un seigneur et les vilains qui, de manière complète ou partielle, dépendent de lui. Le rapport de *dominium* établi entre eux se manifeste par un faisceau enchevêtré et extraordinairement variable d'obligations, auxquelles il est courant d'attribuer une double origine. Le première serait foncière et se fonderait sur la possession éminente du sol, revendiquée par le seigneur. La seconde dériverait de *la dissémination du pouvoir politique et de la captation, au niveau seigneurial, des prérogatives de l'autorité publique*, soit essentiellement l'impératif de la défense militaire, le souci de la paix et l'exercice de la justice ». <sup>515</sup>

En d'autres termes, c'est la forme de pouvoir décrite sous le terme de *dominium* qui rend compte du maillage par lequel le pouvoir a pu s'exercer sur tout l'empire, en modelant les territoires à la lumière des relations de domination qu'il impliquait. *On comprend alors pourquoi le pouvoir souverain n'a pas réussi à prendre corps dans les territoires germaniques : l'ancrage et la dissémination de ces arcades de pouvoir, jamais ramenées à un même centre, se sont autonomisées et ne pouvaient pas se sentir dépendantes d'un pouvoir supérieur, puisqu'elles exerçaient à part entière les différentes fonctions administratives du pouvoir*.

On voit à quel point la nature de l'empire pouvait être diverse. Aux mouvements républicains développés par les villes fait pendant la force du lien féodal, qui partage l'empire en zones d'influence. Ces grands domaines princiers se distinguent eux-mêmes en leur sein

---

<sup>515</sup> J. Baschet, op. cité, p. 174. C'est nous qui soulignons.

entre le domaine du seigneur et ceux des vassaux. La relation du seigneur à son vassal tient une place importante dans la vie impériale, puisque si le seigneur détient déjà un pouvoir reconnu, son vassal va, par ses soins, devenir progressivement un autre maillon de la chaîne gouvernante des maîtres. Selon les termes employés, le *senior* est l'aîné, le père ; le *vassus* est le garçon. Dans sa forme classique, cette relation indique un échange dissymétrique dans un même niveau de supériorité. Le seigneur et le vassal sont égaux dans leur supériorité d'avec le commun des hommes ; mais dans ce même univers, le seigneur se situe au-dessus de son vassal. Le vassal est l'homme de son seigneur et s'engage à le servir conformément aux obligations de la coutume féodale. Il doit service à son seigneur, dont trois aspects sont essentiels : l'obligation de s'incorporer aux opérations militaires entreprises par le seigneur, l'aide financière, et le devoir de bien conseiller le seigneur. En retour, le seigneur doit à son vassal protection et respect. Il le pourvoit en particulier d'un fief qui lui permet de tenir son rang et de remplir ses obligations. « Plus que comme un bien ou une chose, le fief doit être considéré comme la concession d'un pouvoir seigneurial, qui peut porter sur une terre et ses habitants, mais peut aussi se limiter à un droit particulier, par exemple celui d'exercer la justice, de prélever une taxe ou un péage »<sup>516</sup>. C'est à partir de cette transmission que le pouvoir du vassal va pouvoir s'affirmer.

Le vassal peut en effet reproduire auprès de son vassal l'attitude que le seigneur exerce sur ses sujets. Comme lui, il va user d'un pouvoir local de nature privée, et reproduire le mode de domination verticale de maître à sujets. Ce sont les formes féodales de transmission du pouvoir qui légitiment, aux yeux des hommes, l'exercice du pouvoir qu'il déploie. Cependant, à ce niveau de l'architecture sociale des maîtres, une brèche va s'ouvrir, qui expliquera comment leur pouvoir va peu à peu s'infiltrer dans toutes les mailles de l'empire. Si le fief était, en effet, transmis originellement au vassal par son seigneur, il se transmettra de plus en plus par hérédité. Devenant alors un acquis pour les descendants du vassal, il se transforme en localité d'exercice légitime du pouvoir pour ces derniers. La relation originelle entre seigneur et vassal s'en trouve distendue, ainsi que la relation personnelle qui unissait le pouvoir conféré au vassal et son seigneur. Cette distance prise d'avec le légataire du pouvoir entraîne une restriction des exigences seigneuriales envers son vassal, et contribue à une autonomisation croissante des vassaux. Le vassal devient, de même que les autres maîtres du pouvoir, un noyau local pouvant user du droit de gérer sa parcelle de territoire comme il l'entend.

---

<sup>516</sup> J. Baschet, op.cité, p. 157

La précision des formes socio-politiques constitutives de la réalité impériale nous permet de dire que la caractéristique essentielle de cette structuration des pouvoirs politiques repose sur les formes d'alliance que ses différents membres parviennent à tisser entre eux. Les multiples entités présentes sur les territoires d'empire ne doivent leur existence qu'à leur aptitude à se fédérer pour conjuguer leurs forces. Diverses formes associatives peuvent être décrites, dont nous avons vu que la fédération des villes parvenait à incarner un mode d'existence collective très fécond en ce qu'il parvient à engendrer un espace de réalité nouveau. Il a aussi été possible d'observer que c'est en s'associant que des groupes d'intérêts divers avaient cherché à réaliser des fins communes. La Confédération helvétique parvient ainsi à s'autonomiser intégralement de l'empire germanique ; le développement de groupements fédératifs en cercles (*Kreisen*) par-delà les *Länder* permet aux collectivités d'échapper à l'accaparement du pouvoir par les seigneurs.

Comment doit alors être conçu le pouvoir impérial pour donner lieu à une diversité structurelle aussi grande ? Comment peut être comprise une fonction de gouvernement qui devrait par nature respecter une si large capacité d'autonomie de population qu'il est censé commander ? Nous voyons tout de suite que la relation souveraine ne peut avoir de pertinence dans ce cas de figure ; ce n'est donc pas suivant ce schème politique qu'il va falloir rendre compte de la réalité impériale. Comment fonctionne alors cette forme politique si particulière présentée par l'empire germanique ?

## 2 – L'organisation politique sollicitée par la forme de l'Empire germanique :

On peut être surpris, au premier abord, par le fait que les premières bases descriptives de l'empire soient l'absence d'uniformité, l'hétérogénéité qui le traverse comme catégorie fondatrice. Il n'est en effet pas possible de fixer avec précision ses frontières, parce que ses territoires lui sont rattachés suivant des termes différents, sans nécessairement être communs à tous ses membres, ce qui ne leur donnera pas le même statut. Les populations unies sous la forme de l'empire sont de même très diverses, d'origine, de langue et de mœurs, puisque l'empire recouvre, au XII<sup>e</sup> siècle, des territoires bourguignons, italiens et germaniques. Suite aux différentes guerres, le territoire se remodèle, avec ajouts ou soustractions de populations. Comment parvenir alors à comprendre l'unité conceptuelle d'une structure gouvernementale si l'on ne peut même pas trouver d'espace territorialement défini permettant de préciser son champ d'exercice ?

Cette diversité immédiate ressortant dès l'abord de l'empire germanique conduit d'emblée à supposer qu'elle n'est pas un obstacle à la cohérence de la vie collective qu'il développe, puisqu'elle a été possible sous ces conditions. Mais elle dirige aussi notre regard ; l'on peut se demander spontanément comment des peuples aussi différents ont réussi à être unis, à appartenir à la même structure politique. Si l'on peut observer une telle diversité coexistant sous une commune appartenance à une structure institutionnelle des pouvoirs, c'est vers la nature du principe impérial qu'il faut aller en chercher la raison. Il est évident que l'empire n'empruntera pas les mêmes principes normatifs que l'Etat souverain, puisque l'absence d'homogénéité des territoires germaniques en dénie immédiatement la pertinence. L'organisation des pouvoirs sollicitée par la forme politique de l'empire ne se laisse pas saisir sous la catégorie de la souveraineté, puisque l'empire ne satisfait pas les conditions minimales pour l'envisager. L'empire germanique a réussi à se structurer et à croître sans que l'on puisse retrouver les critères nécessaires pour définir ou saisir une structure politique autonome. Comme le remarque B. Stollberg-Rilinger, « Il n'avait pas de constitution fixe écrite ; il ne connaissait pas l'égalité devant la loi, ni même, comme idéal, un droit civique du Reich ; il n'avait pas de territoire clos par des frontières fixes ; *il ne possédait pas de pouvoir souverain supérieur*, ne disposait pas d'un exécutif central, d'une bureaucratie, d'un personnage permanent, et ainsi de suite - en d'autres termes, il lui manquait tout ce qui décrit la situation étatique moderne »<sup>517</sup>. A quelle intelligence politique nous renvoie alors l'idée d'empire ?

<sup>517</sup> « *Es hatte keine systematische schriftliche Verfassung ; es kannte keine Rechtsgleichheit, auch nicht als Ideal, nicht*

La base du fonctionnement impérial n'est pas l'unité de sa population, mais à l'inverse la capacité de l'empereur à incarner leur universalité. Il est celui qui transcende la diversité en en matérialisant l'unité supérieure. Le principe impérial tire donc sa pertinence d'une confrontation avec la richesse d'un réel divers qu'il se propose de conserver tout en l'organisant pour qu'il ne s'annihile pas. Il constituerait le terme d'union chargé de servir de référent à cette diversité, ce qui l'inscrit dans une double dimension : travailler sur et en confrontation avec le divers d'abord, pour en représenter ensuite l'union. C'est en ce sens qu'il est possible de voir dans la forme politique de l'empire une aspiration au gouvernement fédéral, puisque l'empereur incarne un commun transversal à diverses communautés, dont nous avons vu qu'elles étaient capables de s'unir autour d'un minimum commun. Il était donc l'élément fédérateur de différents corps, eux-mêmes plus ou moins fédérés. La composition politique impériale fonctionnait sur une base fédéraliste. Il n'est cependant pas possible de la décrire dans les termes d'un Etat fédéral, puisqu'il n'y avait pas la configuration étatique des pouvoirs nécessaire à cette forme institutionnelle. Il est de même impossible de parler d'un gouvernement fédéral. L'empire germanique correspondrait plus, comme l'a appelé Koselleck, à une fédération de fédérations, au sens d'une association, selon des modes différents, de collectivités plurielles.

Le fondement théorique de l'empire se trouve donc dans cette conjugaison de fédérations que seule l'aspiration à l'universel du principe cohésif permet de relier. C'est donc la figure impériale qu'il importe de bien préciser. Quel sera en effet son pouvoir réel si elle doit incarner l'universel duquel participe la diversité en présence, sur les territoires de l'empire, tout en devant respecter la forte autonomie des membres impériaux, et en se heurtant au pouvoir des seigneurs ? Cette définition fonctionnelle n'indique en rien la nature de l'autorité dont l'empereur doit jouir pour satisfaire cette finalité ; il ne signale que sa supériorité par rapport aux autres pouvoirs temporels, sous réserve qu'ils la reconnaissent. De quel pouvoir dispose-t-il concrètement pour permettre au principe universel de juguler les diverses aspirations de ses populations ?

---

*einmal ein Reichsbürgerrecht ; es hatte kein geschlossenes Territorium mit festen Grenzen ; es besass keine souveräne höchste Gewalt, verfügte nicht über eine zentrale Exekutive, eine Bürokratie, ein stehendes Heer usw.-mit anderen Worten, ihm fehlte fast alles von dem, was moderne Staatlichkeit kennzeichnet.* », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 7. C'est nous qui soulignons.

## 2A/ Un Empereur qui n'est pas souverain :

Il est remarquable que l'on ne puisse dire *stricto sensu* de l'empereur que sa fonction est de gouverner. Si sa spécificité est d'incarner l'universel duquel participent les différents peuples réunis sous la forme de l'empire, il n'a pas, par définition, à imposer cet universel, puisqu'il doit respecter ce divers factuel dont il ne retient que l'essentiel pour le concilier. **Son être est donc de médiation, et non d'imposition :**

« L'empire était une association de membres hétérogènes sous un même supérieur, l'Empereur. Il lui était par là structurellement essentiel de n'avoir qu'un faible intervalle de puissance entre le Supérieur et les membres les plus puissants. L'Empereur en tant que tel ne disposait de ce côté-là que de l'autorité, c'est-à-dire qu'il était le sommet de légitimation administrative du tout, mais il ne possédait aucun pouvoir de contraindre effectif, indépendamment du pouvoir dynastique de sa maison. »<sup>518</sup>

Il ne lui est de fait pas accordé d'avoir les attributs nécessaires pour exercer un pouvoir souverain. Il n'a d'abord pas de puissance militaire propre pour faire respecter ses commandements ou défendre l'empire, dans son entier, face aux puissances extérieures. Les armées resteront particulières, à la charge et sous la gouverne des *Länder*, plus précisément des grandes dynasties et des seigneurs du royaume. Son rôle ne saurait non plus être interprétable dans les termes du gouvernement pour une raison empirique déterminante : l'absence d'une structuration administrative des pouvoirs. Etant donnée l'immensité du territoire de l'empire et l'absence de relais administratifs chargés d'appliquer les décisions souveraines, l'empereur ne peut avoir de pouvoir réel que s'il est effectivement présent sur les lieux où il souhaite faire appliquer une procédure. C'est donc ici l'absence de canaux de transmission du pouvoir qui font défaut pour assurer le relais entre les décisions impériales (s'il y en a) et leur application ; le pouvoir exécutif manque au pouvoir impérial, ce qui nous oblige à distinguer sa nature du pouvoir de souveraineté. Les pouvoirs exécutifs seront laissés à charge des princes électeurs ou des pouvoirs locaux des territoires, ce qui oblige à désincarner le pouvoir politique en en distinguant plusieurs fonctions et lieux d'actualisation. *Il manque donc au pouvoir impérial d'avoir les moyens de son commandement pour être*

---

<sup>518</sup> « Das Reich war ein Verband heterogener Glieder unter einem Oberhaupt, dem Kaiser. Dabei war strukturell wesentlich, dass es ein nur geringes Machtgefälle zwischen dem Oberhaupt und den mächtigsten Gliedern gab. Der Kaiser als solcher verfügte daher nur über eine autoritative Macht, d.h er war die legitimationsspendende Spitze des Ganzen, besass aber keine wirksame Erzwingungsgewalt, die von seiner dynastischen Hausmacht unabhängig gewesen war .», B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p.118

*décrit comme souverain.*

La capacité souveraine ne peut pas non faire partie de son essence, puisque l'aptitude à décider en dernier ressort, qui la caractérise, n'est pas constitutive de la fonction impériale. *Elle est en effet accordée à l'empereur sous la forme d'un droit, le votum ad Imperatorem, qui désigne une décision que l'empereur peut prendre sans consulter la Diète. Mais si cette possibilité est formulée distinctement du principe impérial, et accordée à titre de droit, c'est souligner qu'elle n'en est pas une partie constitutive.* L'empereur ne put d'ailleurs réellement user de ce droit, même en 1654 lorsque Ferdinand III essaya de contrebalancer la tendance absolutiste des Seigneurs des Länder (*Landesherren*), puisque, dans tous les cas, les exécuteurs de ses décisions étaient les pouvoirs intermédiaires, et donc ces mêmes seigneurs, dont il n'était en conséquence pas possible de contrôler totalement les comportements.

On ne peut donc lui reconnaître le pouvoir de commander puisque si l'empereur détient une puissance indéniable lorsqu'il est reconnu comme légitime, ce sont ses dires qui feront foi ; mais étant donné qu'il n'a pas de territoire propre où faire valoir ses commandements, sa fonction sera bien plus de trouver les compromis par lesquels les différents pouvoirs territoriaux vont s'équilibrer. La particularité de l'espace germanique est en effet d'être structuré par divers types d'organisations 'socio-politiques' : il comprend pour l'essentiel les principautés appartenant aux grandes maisons d'empire, aux grands princes, aux comtes, ducs et seigneurs, aux chevaliers immédiats, aux villes immédiates, aux principautés temporelles et aux principautés ecclésiastiques. *Ces différents territoires restent structurés par des pouvoirs d'ordre privé ; l'empereur ne parviendra pas à émanciper de ces domaines privés un espace qui serait en propre celui du commun, un espace public sur lequel son pouvoir pourrait légitimement s'exercer. Le lieu du politique au sens propre, du commun partagé par les hommes ou par les communautés humaines, n'émerge pas sur la dimension du territoire germanique.*

L'une des causes principales de l'incapacité de l'empire à conserver un pouvoir de rassemblement, une force de cohésion, une pertinence politique, sera justement que **l'empereur ne parviendra pas à construire un champ de pouvoir propre à sa fonction** ; il reste dépendant, sur tous les plans des décisions et des domaines de pertinence de l'exercice du pouvoir, des pouvoirs dynastiques qui se combattent en cherchant à étendre leurs prétentions. L'empereur aura toujours, du fait de l'absence de distinction entre représentants de la Diète et grands princes, à jouer avec ces fortes puissances, dont il est, puisque l'empereur sera pour la majorité de la période du Saint Empire que nous étudions, un Habsbourg. Il ne parviendra pas à positionner son pouvoir en dehors de ces autres pouvoirs se heurtant au sein



des territoires germaniques. Ils restent dépendants des tendances insufflées par les princes dynastiques, sans réussir à s'en émanciper. Le champ de pertinence de l'action impériale s'avérera donc vain ; il restera dépendant des intérêts privés des grandes dynasties représentées à la Diète, sans parvenir à faire émerger une sphère publique où son pouvoir d'action deviendrait légitime.

Il ne peut d'autant moins être décrit dans les termes de la souveraineté qu'il n'est pas absolu. *Le pouvoir impérial ne saurait en effet être caractérisé comme absolu, pour la première raison que la désignation de l'empereur se fait pas élection* ; ce sont les princes électeurs qui élisent celui qui sera reconnu comme empereur. Ce mode de désignation inscrit l'empereur dans un lien de dépendance envers ceux qui lui ont accordé ce titre, puisqu'il doit rester dans les prérogatives qu'ils lui donnent, et se comporter comme ils entendent qu'il le fera. Il est donc dépendant d'eux, dont il tire sa légitimité. Son autorité n'est en conséquence pas naturelle, puisqu'elle dépend d'une forme de contrat qui le lie aux électeurs : il est désigné pour satisfaire certaines requêtes, certaines exigences. L'empereur ne gagnera pas d'indépendance après son élection ; il conservera un devoir envers ses électeurs. Il ne parviendra pas à étendre sa légitimité aux peuples parce que le pouvoir de décision, restant aux mains des princes dynastiques, ne permet pas d'élargir sa pertinence à d'autres regards qu'à ceux des princes, qui détiennent le pouvoir le plus appuyé sur les territoires germaniques. Ils peuvent en outre user d'un droit de destitution s'il outrepassé les pouvoirs conférés par son élection, et il perdra sa légitimité s'ils lui retirent leur confiance ; l'octroi de leur accord est déterminant à l'empereur pour pouvoir asseoir sa légitimité.

Son mode d'être, sa puissance d'agir n'est, de même, pas absolue, d'abord parce qu'il ne prend pas seul les décisions souveraines. Toute décision sollicitée en effet que la Diète d'empire y participe ; l'empereur doit donc composer avec ce corps pour aboutir à une décision souveraine. La seule loi d'empire (impériale), qui se maintiendra jusqu'à sa fin, sera celle de la supériorité des princes d'empire sur toute autre forme de pouvoir. On voit par là qu'il était fait peu de cas du pouvoir de l'empereur. Cette loi d'empire modère la capacité décisionnelle du pouvoir politique, puisqu'elle agit au niveau suprême de la prise de décision en imposant le mode de la parité. L'empereur n'est donc pas souverain absolu, puisqu'il doit se conjuguer au pouvoir de la Diète pour agir politiquement. Cette alliance entre l'empereur et les princes électeurs se caractérise ensuite par les relations que ces deux éléments entretiennent. *Elles ne se laissent en effet pas saisir dans un schéma hiérarchique, mais à l'inverse sur la base d'un fonctionnement paritaire, d'égal à égal*, qui interdit de penser que

l'empereur pourrait décider seul sans l'aval des représentants de la Diète d'empire. Par là se confirme l'hypothèse émise plus haut au sujet du *votum ad Imperatorem*. Si l'empereur ne peut s'en servir pour appliquer de sa seule volonté un commandement, on voit ici qu'il ne peut même formuler seul un commandement, puisque c'est du travail des négociations sur un pied d'égalité que ressortiront des décisions souveraines.

Le mode de fonctionnement sur lequel repose cet organe de pouvoir est donc fondamentalement **le consensus** : les différents membres réunis au sein de la Diète et l'empereur ne sont pas dans un rapport de force, et tous étant égaux, aucun ne pourra user de sa supériorité pour emporter le débat. Ils ne peuvent agir ensemble que s'ils parviennent ensemble à un accord ; et ceci ne se peut, vues leurs divergences d'intérêt, que s'ils parviennent à équilibrer leurs revendications, à trouver un moyen terme entre leurs positions. Le consensus émerge lorsque de positions diverses on parvient à un accord qui sera reconnu par toutes les parties en présence. La place de l'empereur au sein de cet organe paritaire peut être traduit dans les termes du modérateur, puisque n'ayant a priori pas d'intérêts en jeu, il doit être le représentant de l'ensemble de l'empire. Il a donc pour fonction de positionner les différentes prétentions au regard de l'intérêt du tout. Il jouera le rôle du tiers dont Locke fait la caractéristique du pouvoir politique en n'étant ni juge, ni partie des conflits qui se dressent entre les pouvoirs effectifs présents sur le territoire germanique. Ce sera la spécificité de ce corps politique qu'est la Diète d'avoir fonctionné très tôt sur un mode quasi républicain, sans que l'on puisse aller jusqu'à penser qu'elle constituait les prémisses d'un parlement parce que ses membres n'avaient pas pour fonction de représenter quoi que ce soit d'autre que des intérêts personnels. Comme nous le verrons plus loin<sup>519</sup>, il n'est pas non plus possible de décrire l'empire germanique comme une république aristocratique dont la Diète d'empire détiendrait le pouvoir souverain. C'est d'ailleurs à cause de la prédominance des intérêts privés sur le souci de l'ensemble des collectivités, que cette structure tout à fait singulière des pouvoirs sera fragilisée, jusqu'à disparaître ; l'empire germanique restera soumis aux préoccupations des puissances privées, sans parvenir à s'étendre à un souci plus vaste que l'intérêt des grandes dynasties.

Si le pouvoir impérial ne peut recouvrir les caractéristiques nécessaires à la définition du pouvoir de commandement absolu, il peut d'autant moins être interprété dans les catégories de la souveraineté, qu'il dépend d'une spécificité germanique, suivant laquelle l'empereur ne peut faire de lois allant à l'encontre des coutumes locales. Bodin signalait aussi le respect nécessaire des coutumes par le Souverain, mais la situation germanique est bien différente,

---

<sup>519</sup> Voir le 2B2, p. 520.

puisqu'il y a en son sein de nombreux peuples avec des coutumes spécifiques. Et l'empire doit comprendre, dans son être, le respect des spécificités locales, et en particuliers celles qui prennent la forme concrète des mœurs ; il est du devoir de l'empereur de ne pas vouloir quelque chose qui pourrait aller à leur rencontre. La diversité des peuples qui le reconnaissent comme empereur explique que le territoire germanique recèlera des formes de vie très variées, puisque la signification de cette reconnaissance ne repose pas sur le postulat d'une nécessaire homogénéité de population. La diversité des coutumes germaniques limite assez fortement les capacités d'action de l'empereur, puisque les juristes de cette période insistent sur cette particularité d'un « caractère contractuel des rapports entre le peuple et le monarque » : la royauté germanique et féodale « fondait ses revendications de légitimité sur les rapports que le roi entretient avec ses barons et son peuples », ce qui obligeait l'empereur à agir dans les limites de l'acceptable pour ses sujets. Si sa décision venait à l'encontre d'une des coutumes locales, elle perdait sa légitimité et pouvait ne pas être acceptée. « La coutume germanique soumettait le prince à la loi et elle limitait son droit de gouverner sans le consentement de ses sujets ». <sup>520</sup> *Contrôlé par le haut par les princes électeurs, par le bas par ses sujets, l'empereur ne disposait donc pas d'une grande marge d'action.*

Base contractuelle dans le rapport que l'empereur entretient avec ses électeurs ; base contractuelle qui le relie à ses sujets : l'empereur est tout sauf un despote absolu qui pourrait user de son pouvoir comme il l'entend. Maîtrisé à la source même de ses pouvoirs, gardé sous contrôle par l'acceptation en retour de ses commandements par la population, l'empereur ne saurait agir seul ni sans l'accord tacite de ses sujets. Sa fonction n'est donc pas, à proprement parler, de commandement, et l'on ne peut non plus décrire son pouvoir comme une aptitude à décider absolument ; il a, bien plus, pour rôle de servir de terme d'union entre des collectivités disparates, qui réussiront à coexister en reconnaissant un principe qui transcendera leurs différences. *C'est ici son caractère universel qui sera le moteur de sa puissance et qui rendra compte de sa légitimité*, et non d'un pouvoir souverain qu'il n'est pas dans sa nature d'avoir, ni concrètement dans ses aptitudes, puisqu'il appartient bien plus aux collectivités, quel que soit leur mode d'organisation (princièrè, ducale ou villes indépendantes). Sa fonction n'est pas de gouverner, au sens de manifester l'exercice d'un pouvoir uniforme sur toutes les populations qui le reconnaissent ; *elle est de servir de gage à la paix entre ces groupements de nature et de principe divers*. Il unit donc, par la forme d'un contrat entre ses électeurs et la puissance qu'ils lui confèrent, les premiers acteurs politiques de l'empire ; *ce qui peut justifier*

---

<sup>520</sup> *Histoire de la pensée politique médiévale*, J. H. Burns (dir.), PUF, 1993, p. 402

*l'appellation de fédération pour décrire la nature de ce premier niveau de gouvernement.* Cette fédération gouvernementale reconnaît et fonctionne, elle-même, sur la base de réalités fédérées, puisque les autres corps de l'empire pourront pacifier et rendre fécondes leurs relations en s'unissant comme y parviennent les princes électeurs et ceux-ci avec l'empereur. Nous essayerons de voir un peu plus loin quel pourrait être le sens d'une fédération de fédérations pour décrire cette structure politique plurielle. Il convient cependant ici de souligner que, *dans cet édifice, l'empereur est, par nature, le garant de la paix, l'outil essentiel au maintien de la paix sur le vaste territoire*, ce que lui permettait son autorité, et non son pouvoir :

« L'Empire universel du Moyen Âge ne supposait pas un assujettissement des peuples à la domination d'un seul d'entre eux, mais signifiait plutôt que la communauté des rois et princes de tous les peuples et pays de la chrétienté était soumise à un empereur romain unique n'appartenant à aucune nation et à toutes et qui, étant extérieur à toutes les nations, devait trôner dans la ville éternelle et unique. C'est de la même façon qu'il fallait concevoir l'image de la Germanie parfaite à laquelle, à plus forte raison, pouvaient s'appliquer ces mots : un empire romain et néanmoins des nations ».<sup>521</sup>

L'empire conserve son unité parce que toutes les parties du territoire reconnaissent une forme commune d'autorité, qui n'est propre et ne s'identifie à aucune. L'empereur dépasse les critères d'appartenance, les tensions locales, les jeux particuliers de pouvoir. C'est parce qu'il ne peut s'identifier aux conflits particuliers que sa puissance peut agir, avoir une efficacité. Son mode opératoire n'est pas de l'ordre des réalités qui entrent en conflit ; sa puissance sera donc d'emblée interprétable comme de nature transcendante, et donc légitime ; l'empereur n'est pas soumis au partiel, et donc au partial, des querelles locales.

Mais si la fonction du personnage gagne en universalité et parvient à s'inscrire dans l'ordre de la transcendance, il ne parvient pas à légitimer une sphère d'action, une zone d'opérations qui échapperaient, de même, au partiel des relations locales et privées de pouvoir ; l'empereur ne parvient pas à construire un champ d'objets publics, qui serait le secteur propre d'exercice de sa puissance, qui pourrait alors se muer en pouvoir. Les objets du gouvernement restent déterminés par les pouvoirs privés qui les ont déjà revendiqués, et ne parviennent pas à devenir légitimement du ressort de l'empereur seul ; l'empereur ne parvient pas à construire ce que l'on appelle aujourd'hui une sphère publique, c'est-à-dire à départiculariser les objets de litige ou de convoitise. La gageure de cette forme politique était

---

<sup>521</sup> Ibid., p. 364

tout à fait consciente, puisque la devise des Habsbourg était, sous Ferdinand III, celui du Traité de Westphalie, « A.E.I.O.U. » : « *Austria est Imperare Orbi Uniuerso* » (« Il appartient à l'Autriche de régner sur l'univers »). Et pourtant, son principe reste dans l'orbite de la conciliation, sans parvenir à gagner le pouvoir de commander sur des objets propres.

Ce point est très lourd de conséquence, puisque si la puissance impériale n'a pas le pouvoir de poser des formes absolues de décision, il doit l'abandonner à d'autres acteurs politiques. *Son importance est reconnue de tous comme condition de la paix. Mais cette absence de pouvoir réel qui est accolée à sa fonction sera la cause essentielle de la faiblesse de cette forme politique.* Ce qui avait amené Althusius à noter que le *Jus regni*, qui est le propre du Premier *Magister*, doit comprendre un pouvoir réel de contraindre, malgré la dépendance dans laquelle la décision s'inscrit en amont de sa formulation effective. Si la décision ressort d'un organe paritaire, le pouvoir de décision devait nécessairement, pour Althusius, être reconnu à l'empereur, sous peine de rendre invalides les décisions qu'il pouvait être amené à prendre. C'est, de fait, vers cette impuissance que sera conduit le principe impérial, faute d'avoir eu la reconnaissance d'un pouvoir qui n'appartenait qu'à son essence, et par défaut d'objets légitimes sur lesquels il aurait pu prétendre exercer son pouvoir.

La tentative de l'empereur de dépasser le morcellement de l'empire en pouvoirs particuliers se trouve donc fragilisée par le peu de pouvoirs qui lui sont conférés. La multitude des corps intermédiaires, qui normalement aurait dû être le moyen par lequel le pouvoir aurait pu s'ancrer dans la société, reste gouvernée par des logiques particularistes. Les organes du pouvoir ne sont donc pas organisés clairement en dehors d'intérêts ponctuels ; nulle généralité ne peut œuvrer au sein de l'empire, qui reste morcelé par des pouvoirs particuliers. On est ici très proche de la critique que Madison faisait de la forme fédérale. Il expliquait en effet que si les Etats s'unissaient sans faire exister d'instance distincte d'eux - le pouvoir central -, les pouvoirs resteraient dans une logique de corps, sans pouvoir représenter l'ensemble des Américains. C'est la faiblesse de l'empire germanique de n'avoir pu sortir, de la pluralité qu'il recelait, une instance politique dépassant le particulier de ses éléments ; il restera soumis à des logiques dynastiques. La destinée de l'Allemagne sera donc liée, directement, à celles des grandes maisons d'empire.

Et cependant, malgré cette insatisfaction conceptuelle de ce que l'on doit appeler un empire, dans la mesure où le terme de confédération ne rend pas compte de la fonction modératrice que joue l'empereur, le Saint Empire romain germanique ne dégénère pas en un éclatement anarchique de ses parties. *L'empereur n'a pas les moyens de sa fonction, et*

*pourtant l'Allemagne conserve pendant neuf siècles sa forme politique sans se déstructurer.* Comment comprendre, dans ce cas, les relations de pouvoir permettant à l'empire de se structurer politiquement ? Si l'empereur est le principe qui pacifie les grandes oppositions de pouvoir entre les dynasties, comment les territoires vont-ils s'organiser pour ne pas être intégralement absorbés par elles ? Si l'empereur est chargé de permettre la coexistence de peuples différents et donc de modes d'existence différents, c'est aussi parce que ces groupes s'organisent entre eux pour en pas entrer en préjudice les uns avec les autres. Quelles formes de relation de pouvoir peut-on alors observer au sein de la structure impériale ?

## 2B/ Le pouvoir de la Diète d'Empire :

La première strate de pouvoir structurant le territoire germanique, juste en dessous de la puissance de l'empereur, est celle dont l'empereur lui-même dépend : *la Diète d'Empire, regroupant les Princes électeurs.* A la division primitive des territoires germaniques en duchés se substitue rapidement la division en territoires, mettant en évidence le fait que ce fut le principe dynastique des *Länder* qui l'emporta politiquement sur celui des groupes ethniques. Les Princes électeurs font la loi, dans des relations de pouvoir entre grandes dynasties, entre grandes familles. Les territoires dépendant de leur pouvoir sont donc très vastes, et ils gouvernent exclusivement ces portions du royaume qu'ils acquièrent soit par élection, soit par naissance, soit par conquête. *L'empereur peut bien essayer de manifester son autorité en fixant des devoirs à ces princes électeurs ; ils restent sans pouvoir de contraindre, et donc simplement verbaux ou symboliques*<sup>522</sup>. Les Princes électeurs se partagent les territoires, négocient entre eux les populations, et divisent, en le remodelant, l'espace germanique. Mais s'ils sont si puissants, pourquoi choisissent-ils de s'en remettre à un pouvoir impérial plutôt que de chercher à concilier leurs intérêts entre eux ? Pourquoi instituer un principe extérieur supérieur, alors qu'ils sont eux-mêmes quasiment souverains ?

## 2B1/ *La nécessité pragmatique de la reconnaissance par les seigneurs de l'autorité supérieure de l'empereur* :

Très tôt dans l'histoire germanique, les princes les plus puissants se regroupent dans le but de parvenir pacifiquement à équilibrer leurs prétentions. Le territoire germanique est découpé sur la base des relations de pouvoir qu'entretiennent ces grandes familles dynastiques. Elles seraient cependant restées condamnées à s'entredéchirer si elles n'avaient

---

<sup>522</sup> Ce que la période de la Réforme met le plus en évidence.

trouvé le moyen d'assurer leurs relations les unes avec les autres. *Il a donc fallu instaurer au sein de cette réunion le principe de la parité*, ce qui justifie l'appellation de 'collège' ; mais il leur fallut en outre assurer la juste répartition ou le juste équilibre de leurs prétentions. C'est à cette fin qu'ils ont destiné l'empereur. Il servait de tiers neutre et objectif, reconnu comme supérieur à tous, pour que la Diète parvienne à remplir son rôle de gestion des conflits entre puissants. *La constitution de ce que l'on appellera la Diète d'Empire relève donc d'une exigence pragmatique, celle de la nécessité dans laquelle se trouvent les princes les plus puissants de s'entendre sur leurs droits et les limites de leurs prétentions, nécessité qui ne peut devenir effective que par leur reconnaissance et subordination communes à un même pouvoir transcendant*. Pour éviter de s'entredéchirer, il convenait de déléguer la capacité de trancher à une autorité reconnue comme supérieure à leurs propres pouvoirs. La Diète d'Empire se donne donc la capacité d'élire le principe auquel elle se soumettra sans discussion. Elle prend la décision de reconnaître un pouvoir comme supérieur à elle, quels que soient ses désaccords internes. Pour ne pas paralyser les pouvoirs de cette capacité à élire l'empereur, il est décidé que l'élection se fera à la majorité, par quatre voix au moins, même si le collège n'est pas au complet.

Une caractéristique essentielle de ce corps politique va cependant en diminuer très significativement l'importance politique au regard de la forme impériale. Les visées et prétentions de ces détenteurs réels du pouvoir restaient, de par sa nature, particulières et dynastiques ; elles avaient en propre de rester dépendantes de la logique dynastique qui les affirmait. *Ce qui caractérise donc le moteur des objets discutés par la Diète est leur caractère privé* ; la Diète n'a pas comme souci premier de discuter de ce qui serait profitable à l'empire dans son entier, mais de ce qui revient à tel prince de telle dynastie. Dans ces discussions de partages en terme de droit privé, la fonction de l'empereur sera comprise comme l'autorité légitime chargée de départager, de rendre justice en cas de conflit, et en aucun cas comme un pouvoir capable de contraindre les Princes ; c'est en vue de réguler les relations de pouvoir dynastiques conflictuelles qu'un principe, supérieur à ces formes relationnelles particulières et dangereuses pour la stabilité de l'empire, est jugé nécessaire et reconnu légitimement. L'empereur ne peut donc parvenir à ouvrir les revendications d'ordre privé à un horizon plus large, qui serait la prise en considération des intérêts de l'empire. La fonction de l'empereur reste rivée au caractère privé des discussions, sans parvenir à décentrer les regards des préoccupations particulières.

Seul le collège des Princes électeurs (*Verein der Kurfürsten*) eut le caractère d'une loi fondamentale de l'empire, ce qui a permis de dire qu'ils étaient « les colonnes de l'empire » :

les électeurs ont la prééminence sur tous les autres princes de l'empire, ils ont le droit de battre monnaie ; tout attentat contre leur personne est un crime de lèse-majesté, leurs sujets ne sont pas justiciables du tribunal impérial. Si tous les membres de l'empire ont une certaine autonomie politique sur leurs territoires, les Princes électeurs détiennent des capacités plus importantes, puisque leurs aptitudes politiques les rapprochent des critères donnés par Bodin pour désigner le pouvoir souverain. Nous verrons<sup>523</sup> qu'il n'est pas possible de décrire l'empire comme une République aristocratique ; mais il n'en reste pas moins que leurs attributs les plaçaient au-dessus de tous les autres membres de l'empire. Ce qui nous indique déjà qu'ils ne pouvaient être souverains, puisqu'ils seraient entrés en conflit immédiat les uns avec les autres si cela avait été le cas, étant donné qu'ils restent régis par des relations de droit privé.

D'un point de vue formel, les Princes électeurs parviennent à s'unir de façon collégiale très rapidement, pour décider ensemble de l'autorité à laquelle tous se soumettront, y gagnant la désignation de Diète d'Empire. Elle s'établit dès 1663 en permanence à Ratisbonne, et sera d'abord composée des seuls Princes électeurs, à l'origine au nombre de six (la Basse Saxe, la Bavière et la Souabe restant longtemps sans représentants), pour s'étendre finalement à neuf. Elle comprendra les représentants des huit électeurs d'Empire : les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trêves, le roi de Bohême, les ducs de Saxe et de Bavière, le margrave de Brandebourg et le comte palatin, auxquels l'électeur de Hanovre sera adjoint en 1693.

Suite à la croissance d'autres puissances au sein de l'empire, avec lesquels les principes dynastiques doivent compter pour préserver leurs propres pouvoirs, la Diète doit, petit à petit, incorporer en son sein les représentants de deux autres formes de pouvoir : celle des princes et ducs moins puissants, mais avec qui il faut composer pour garder l'équilibre des grandes puissances, et surtout la force montante des villes indépendantes, qui parviennent à développer leur autonomie financière et politique, de telle sorte qu'elles deviennent des lieux stratégiques capables de faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre suivant qu'elles suivront tel ou tel prince. On observe en effet, peu à peu, la montée en puissance de princes ou de ducs dont la richesse augmente les pouvoirs, et ce sera par l'augmentation concomitante de leurs richesses que des villes indépendantes pourront exiger le droit d'être représentées à la Diète d'empire. C'est du fait de l'importance économique qu'ils ont gagnée que ces autres forces de l'empire - les princes secondaires et les villes indépendantes - peuvent revendiquer le droit de participer à l'équilibrage des pouvoirs qui travaillent à la perpétuation de l'empire. Ils deviennent des pièces incontournables des jeux de pouvoirs l'œuvre en son collège

---

<sup>523</sup> Voir le 2B2, p. 520.



délibératif.

Cet élargissement du spectre des modes du pouvoir politique, auquel s'ouvre la forme impériale, est rendu par la constitution finale de la Diète d'Empire, ou *Reichstag*, qui sera composée de trois collèges : au premier collège originaire seront rajoutés deux autres collèges, ce qui rend compte de l'évolution des forces présentes au sein de l'empire. *Le premier collège des Princes électeurs* reste le plus puissant, puisqu'il regroupe les représentants des dynasties régnantes et conserve exclusivement le droit d'élire l'empereur et de fixer les règles du gouvernement d'empire. *Le deuxième collège* sera composé des représentants des princes et ducs moins puissants, mais avec qui les princes électeurs doivent composer pour ne pas être déstabilisés. *Le troisième collège* regroupera les représentants des villes 'immédiates', c'est-à-dire placées directement sous le pouvoir de l'Empereur et ne relevant que de lui. A côté des territoires dépendant relevant des princes électeurs et des seigneurs se trouvent en effet des villes assez fortes pour ne pas avoir été absorbées par des pouvoirs concurrents. Elles acquièrent ainsi le droit d'être autonomes, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent d'aucune autre forme de puissance que celle de l'empereur, ce qui explique l'appellation de villes impériales. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces villes 'immédiates' sont plus libres que celles qui ne sont pas 'immédiates', parce qu'elles gagnent pas là une certaine indépendance : aucune pression ne peut légitimement s'exercer sur elles. Elles n'ont de compte à rendre qu'à l'empereur, et ne doivent faire allégeance à aucun autre pouvoir qu'à celui de l'empereur.

2B2/ *L'empire répond-t-il à la définition bodinienne d'une République aristocratique ?*

Trois types de vie collective se dégagent d'après les pouvoirs représentés au sein de la Diète d'empire : les relations de seigneurs à sujets qui règnent dans les territoires princiers, les relations républicaines qui se développent au sein des villes autonomes, et celles qui s'organisent dans les circonscriptions ecclésiastiques relevant du pouvoir spirituel. Leur dépendance d'avec le principe impérial est similaire : *elles sont dans un rapport de pouvoir immédiat à lui et sont caractérisées - en principe plus que de fait - par la parité régnant au sein de ce corps*. Elles sont immédiatement en relation avec l'Empereur, parce que ce sont avec elles que l'empereur négocie, et avec lui qu'elles doivent s'entendre pour préciser leurs droits, devoirs ou privilèges. Elles sont à parité parce que l'instance de réunion de ces différents corps de l'empire, le *Reichstag*, n'obéit pas à la logique hiérarchique, mais paritaire ; le pouvoir de décision est - théoriquement - réparti de façon égale dans les trois collèges.

Même si le troisième collège a moins de voix que les deux autres collèges, il convient de souligner la reconnaissance du principe républicain d'égalité dans le mode de fonctionnement de ce corps décisionnel essentiel à la structure impériale. Le droit féodal et impérial est donc à ce niveau invalidé, puisque la relation dominante de ces différents corps de pouvoir reste la parité entre les parties contractantes, parité qui va à l'encontre de l'ordre hiérarchique.

On peut parler, à ce stade, d'une certaine avancée vers *une forme fédérative des puissances de l'empire, dans la mesure où l'association de ces collèges se fait sur la base de la reconnaissance d'un minimum commun*<sup>524</sup> - *la position supérieure du principe impérial et le mode de fonctionnement paritaire -, du respect partagé d'un même droit, et que les décisions sont la résultante du consensus auquel ils parviennent.* Aucun des membres de la Diète n'a le pouvoir de décider en dernier ressort, ou de trancher un différend. La volonté finale ne peut être que le fruit de négociations. Les décisions résultant de ce consensus ne sont possibles que par ce mode d'alliance incarné par la Diète dans laquelle les corps de l'empire partagent un même socle de validité ; et elles pourront valoir légitimement pour chacun des éléments représentés parce que la parité y est posée comme règle de fonctionnement. *La forme de cette association de pouvoirs recouvre donc une partie des conditions nécessaire pour définir cette union comme une fédération, sans devoir la rattacher à la structuration politique particulière de l'Etat.* La Diète d'empire désigne, en effet, une association d'unités d'action ayant un caractère hétérogène, qui sont cependant tombées d'accord sur un minimum commun afin de pouvoir agir. Ce qui limite, cependant, la pertinence du terme 'fédération' est que ce corps ne développe pas d'intérêts communs à tous les fédérés, puisque les objets abordés restent de l'ordre des préoccupations 'privées' des différents éléments ainsi réunis.

Ce terme de 'privé' ne convient d'ailleurs pas pour les caractériser, dans la mesure où il ne peut être opposé à du 'public'. Ce qui caractérise en effet l'empire est qu'il est une « *Personenverband* », une fédération de personnes, « qui reposait, de son noyau jusqu'à sa périphérie, sur des obligations personnelles de fidélité »<sup>525</sup>. Il engage donc de la part de ses membres leur honneur et leur dépendance réciproque ; les liens qui se tissent ne peuvent être que personnels, puisqu'ils reposent sur la confiance et le devoir qui accompagnent la satisfaction d'une requête. En étant reliée par ce ressort de la loyauté, il est impossible d'essayer de trouver dans la réalité impériale des champs publics ou privés ; il est plus exact de parler de champs personnels. En conséquence, si la Diète d'empire reprend l'une des

<sup>524</sup> Cette condition essentielle à la forme fédérative sera mise en évidence par les événements de la Réforme, où il sera impossible aux différentes parties de se mettre d'accord sur un minimal commun ; la Diète ne parviendra alors plus à exercer son rôle, et restera paralysée.

<sup>525</sup> « L'empire était une fédération de personnes, « *der im Kern bis zum Schluss auf persönlichen Treueverpflichtungen beruhte.* », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 116

caractéristiques essentielles de la fédération - l'union de membres divers autour un objet commun -, il n'est conceptuellement pas possible de le décrire comme organe fédéral ou fédéré. Ce corps est donc formellement similaire à une fédération, mais son mode opératoire ne saurait y correspondre, puisqu'il reste nourri par des relations personnelles, rivées à des intérêts particuliers, sans pouvoir s'ouvrir à un souci du collectif partagé par et dans l'empire. Peut-être est-ce parce que l'empereur incarne l'universel présent en chacun de ces éléments qu'il n'a pas été possible pour les membres de l'empire d'envisager ce qu'ils pouvaient avoir en commun, sans le rabattre sur un intérêt particulier.

S'il convient de noter comme caractéristique essentielle de la structure impériale que la Diète jointe à l'empereur détient l'essentiel du pouvoir décisionnel pour l'ensemble de l'empire, ne nous trouvons-nous pas en présence de ce que Bodin appelait une République aristocratique ? Nous avons jusqu'à présent souligné l'importance du moteur fédératif pour décrire la capacité propre à l'empire d'unir des membres très hétérogènes, eux-mêmes animés par la logique fédérative. Mais la forme gouvernementale incarnée par la Diète ne nous met-elle pas en présence d'un pouvoir souverain gouvernant absolument ? Si le mode décisionnel de ce corps est paritaire et non hiérarchique, l'utilisation qu'il fera du pouvoir ne répond-il pas à la définition du pouvoir souverain ?

C'est ce qu'en pense Bodin lorsqu'il décrit les trois formes que la République peut adopter. L'Allemagne entre, pour lui, dans la catégorie de la République aristocratique :

« Les sept Princes Electeurs avec les autres Princes ont apparence d'Aristocratie ou d'Oligarchie, les Ambassadeurs des villes impériales ressemblent à une démocratie ; et néanmoins il est bien certain que l'état Impérial d'Allemagne est une pure Aristocratie, composée de trois ou quatre cents personnes pour le plus ».<sup>526</sup>

Rappelons que pour Bodin une République souveraine se définit par l'exercice d'un pouvoir absolu de commandement, permettant de mettre en forme le mode disparate d'existence des hommes. La République a un mode gouvernemental aristocratique si le pouvoir souverain est exercé par plusieurs personnes. Puisque la Diète d'empire rassemble prioritairement les princes les plus puissants, il faudrait en déduire que l'empire est gouverné souverainement par une aristocratie. Or deux objections se présentent à cette interprétation. La première est qu'elle ne tient pas compte du rôle tout à fait singulier que la figure de

---

<sup>526</sup> Bodin, *Rép.*, op. cité, p. 189

l'empereur joue dans la stabilité de ce mode gouvernemental. C'est parce que les différents membres de l'empire sont subordonnés non par le pouvoir, mais par l'autorité de la personne impériale, qu'ils sont en mesure de développer le mode de la fédération par lequel leur pouvoir pourra s'exercer. Sans la figure impériale, ces pouvoirs ne seraient jamais parvenus à ne pas s'entredéchirer. C'est parce qu'ils ont tous accepté de se soumettre à une autorité supérieure qu'ils parviennent à pacifier leurs relations. L'interprétation de l'empire en République aristocratique ne rend donc pas compte du rôle moteur, médiateur, joué par l'empereur. C'est, ensuite, parce que l'empire fonctionne sur la base de la relation féodale de fidélité à la parole donnée ou à la reconnaissance de la dette en cas d'un privilège accordé, qu'il développe une structure associative. Or, comment une telle structure pourrait-elle tenir s'il n'y avait un sommet capable d'assurer les engagements pris ? La figure de l'empereur joue ici aussi le rôle du sommet d'une pyramide qui fait converger à lui les lignes déviantes. Le mode gouvernemental de l'empire ne rentre donc pas dans le genre purement aristocratique, ni d'ailleurs monarchique ou démocratique.

Mais la définition bodinienne semble aussi inexacte sur le plan fondamental de la forme de la République. Bodin signale en effet que la souveraineté n'a de sens que si l'on distingue le privé du public, puisque le pouvoir souverain prend en charge exclusivement les affaires publiques. Il n'y a République que si l'on peut distinguer, au sein d'une collectivité, des registres privés et des espaces qui ne regardent pas personnellement les sujets et qui, en cette qualité, sont les objets spécifiques du pouvoir souverain. Or, si l'on doit décrire la nature du pouvoir impérial dans les termes de relations personnelles basées sur la fidélité et la confiance réciproques, elle implique la reconnaissance du rôle moteur de la relation privée ; il est de la nature de l'empire de reposer sur un jeu de pouvoirs privés. Un espace 'public' étranger aux pouvoirs particuliers ne saurait avoir de sens dans la réalité impériale. Ce en quoi il n'est pas possible de décrire la structure impériale comme une République.

Cette dénomination attribuée abusivement par Bodin à l'empire germanique souligne malgré tout l'un de ses éléments prédominants : le pouvoir détenu par les princes et seigneurs. Leur suprématie sur le territoire germanique explique pourquoi Bodin a pu dire de l'empire qu'il était en fait une république aristocratique. Mais même s'ils ont été décrits comme « les colonnes de l'empire », les « conseillers permanents de l'empereur », il n'est conceptuellement pas exact de leur reconnaître un pouvoir de nature souveraine. Il n'est pas non plus possible de décrire ce corps comme une aristocratie, à savoir une union de plusieurs en vue d'exercer un pouvoir public, parce que les Princes électeurs gardent l'exclusivité de leurs compétences, sans rien mettre en commun, dans cette *Verein*, d'autre que la faculté de décider ensemble, en

reconnaissant la supériorité de l'empereur. Cette forme de regroupement n'engendre donc pas de secteur qui serait le lieu du partage de leurs capacités. *Il reste un lieu vide, un espace de compromis, sans prendre l'ampleur de la genèse d'un espace partagé.* Il y a donc réunion de pairs, mais cet espace régulé par la parité n'a aucune répercussion sur l'empire dans sa totalité ; l'espace qui aurait pu naître de leur réunion reste lettre morte parce qu'ils s'associent en restant des particuliers rivés à leurs intérêts privés, sans étendre leurs soucis au bien collectif, qui regarderait l'empire dans son ensemble. Cette incapacité à dépasser le domaine des relations privées sera, rappelons-le, l'une des causes principales de la fragilité de l'empire germanique, et de ce mode associatif de gouvernement.

Mais si la nature des relations entre membres de l'empire est de l'ordre de la fidélité, qu'elles se déploient en termes de négociations sur des droits acquis, des libertés ou des privilèges, qui équilibre ces transactions ? Si l'empereur tient le rôle de gardien de la parole donnée, qui peut se mettre en position de marchander des privilèges ou des droits ? Quels mesures ou statuts permettront de légitimer l'octroi de droits ou le devoir de fidélité ?

### *2B3/ De la distinction entre commander et contraindre :*

C'est à une nature qui se tiendrait au-dessus de tous les membres de l'empire que font référence ces questions, à une forme d'autorité, à un pouvoir même, qui serait absolu par rapport à tous les autres. Et pourtant, nous voyons par les analyses de la structure politique de l'empire qu'il n'est pas possible de trouver en elle la trace d'une théorie moniste de la souveraineté. Il n'existe pas, dans cette forme d'organisation des pouvoirs, un Souverain à qui reviendrait le monopole de la contrainte, de la juridiction et de l'organisation des pouvoirs publics. Et pourtant, la figure de l'empereur est maintenue, par son autorité, dans une position souveraine, puisque c'est d'elle dont dépendent les résolutions de conflits entre particuliers ; l'empereur est le tiers qui parviendra à faire respecter les engagements réciproques des réels détenteurs d'un pouvoir. Nous avons signalé que la supériorité de l'empereur résidait dans l'autorité absolue qui s'attachait à sa figure et par laquelle il pouvait œuvrer.

C'est donc vers la compréhension donnée par Leibniz de la structuration des pouvoirs que nous avançons. Puisqu'il n'existe pas une seule forme de pouvoir émanant d'une seule source, il est nécessaire que les pouvoirs soient hiérarchisés, et que leurs différences de nature soient précisées pour inclure en eux les devoirs de leurs dépositaires. Si l'on cherche ainsi à préciser les compétences dont disposent les princes et seigneurs, on s'aperçoit qu'elles sont de degrés divers. Le seigneur peut avoir le droit de juridiction, mais à des degrés différents. S'il l'a sur la basse justice, ses compétences seront très faibles ; par contre, s'il peut l'exercer

jusqu'à la haute justice, il sera l'organe de juridiction central de son territoire. Mais le monopole de la juridiction reste entre les mains de l'empereur, puisque tous les membres de l'empire peuvent ester en justice devant la Cour de justice impériale<sup>527</sup>. De même, les seigneurs détiennent le pouvoir d'organiser leurs territoires comme ils l'entendent, ils ont donc une large autonomie d'exercice du pouvoir 'exécutif', mais l'empereur a toujours la capacité d'intervenir et de reprendre une de leurs initiatives. Ils ne sont donc pas souverains de leur exercice politique.

Cependant, si l'on observe les latitudes laissées à l'empereur pour décider souverainement - si l'on veut lui en donner la nature -, il faut d'emblée modérer son propos, puisque même un souverain « absolu » comme le Roi de France à la même époque voit son pouvoir restreint par les lois fondamentales du Royaume, les Assemblées d'états, les Parlements... Il ne faut donc pas dire que les droits de souveraineté découlent de ces institutions et que leur suppression ferait disparaître la souveraineté. Il faut bien plutôt comprendre que ses attributs n'en déterminent pas l'essence, et qu'ils peuvent en conséquence, par une exception explicite, en être séparés. Ce qu'explique la comparaison, en droit privé, avec un propriétaire qui ne perd pas son droit de propriété si son bien est loué. De même pour la souveraineté, son essence n'est pas attaquée ou atteinte si l'un de ses attributs lui est, dans une situation exceptionnelle, retiré. Mais la souveraineté doit-elle appartenir à l'empereur ? Est-ce ce concept qui rend compte essentiellement de la réalité impériale ? Il ne semble pas, pour Leibniz, qu'il puisse aider à expliciter la structure impériale, puisque si l'on cherche à voir dans quelles situations il est utilisé, on s'aperçoit qu'elles ne correspondent pas aux compétences impériales. Quand la référence s'en présente-t-elle, en effet ?

« De sorte que chez vous (en France) souverain ou potentat est celui qui se peut faire considérer en Europe en temps de paix et en temps de guerre, par traite, armes et alliances ? »<sup>528</sup>

Est souverain celui qui est reconnu comme tel par les autres puissances internationales. C'est donc d'abord sur le plan international, pour Leibniz, que le registre de la souveraineté est requis. Il précise ensuite que la souveraineté correspond pratiquement au « droit reconnu de contraindre sans difficulté ». Mais, au sein d'une structure politique, il ne faut pas confondre la nature des pouvoirs utilisés :

---

<sup>527</sup> Théoriquement du moins, puisque nous verrons plus loin que l'empereur ne parvient pas réellement à constituer d'organe de justice proprement impérial.

<sup>528</sup> Leibniz, *Le droit de la raison*, Vrin, 1994, p. 69

« la majesté et la souveraineté diffèrent à peu près comme *juridictio* et *imperium* chez les Romains, où il y avoit des magistrats (comme par exemple les aediles) qui avoient la juridiction, mais *sine imperio*, c'est-à-dire sans le droit d'user des voyes de fait. Car autre chose est le droit de commander, autre chose est le droit reconnu de contraindre sans difficulté ». <sup>529</sup>

En droit interne, la souveraineté traduit l'aptitude des seigneurs possédant des moyens militaires, et pouvant ainsi user de la force pour faire respecter le droit. Ce pouvoir reste cependant subordonné à une force contraignante de nature différente : l'autorité de l'empereur, ou sa *Majestas*. C'est l'empereur qui conserve le monopole de l'autorité impériale, dont la spécificité est de ne pas avoir à recourir aux armes pour avoir un effet. La fonction essentielle de cette capacité impériale est d'organiser les différentes perspectives impériales.

Leibniz se rapproche, dans cette définition donnée de la fonction impériale et du pouvoir de contrainte, de la place respective de l'autorité et du pouvoir donnée par H. Arendt dans la république romaine. Le point central de la structuration républicaine à Rome était que le pouvoir restait dépendant d'une puissance qui agissait sans recourir à la force ; l'autorité des magistrats suffisait à leur assurer la reconnaissance de tous, que le pouvoir n'aurait jamais pu détrôner par la force de ses armes. Les intermédiaires se pliaient en effet naturellement à ceux dont l'autorité permettait de détenir le droit de juridiction. De même ici, pour Leibniz, l'empereur serait détenteur de l'autorité dont la souveraineté ne fait pas partie, parce qu'elle fraie avec le pouvoir des armes et ne correspond donc pas à la figure impériale. Il est donc légitime que la souveraineté ne recouvre pas intégralement la figure impériale, qui n'en exprime qu'une partie : la juridiction et l'organisation impériale. Il ne lui appartient pas, par nature, de confondre son autorité avec le pouvoir, et donc de devoir user, comme tous les hommes peuvent le faire, de la force des armes. Ce qui justifie le fait que le pouvoir de contraindre soit exercé par les princes :

« la majesté est le droit suprême de commander ou la suprême juridiction : mais (...) la souveraineté est un pouvoir légitime, ordinaire, de contraindre les sujets à obéir, sans qu'on puisse estre contraint soy-même, si ce n'est pas une guerre ». <sup>530</sup>

Il n'est certainement pas arbitraire que Leibniz se réfère à l'empire romain pour expliciter les fonctions politique de l'empire germanique. C'est en effet aux mêmes types de distinction qu'il fait appel, puisque de même que le corps détenteur de l'autorité à Rome était

---

<sup>529</sup> Ibid., p. 71

<sup>530</sup> Ibid.

le sénat et l'empereur, de même dans l'empire germanique c'est à la Diète et à l'empereur que revient « la souveraine puissance ». Cet organe manifeste donc une partie de la souveraineté, qualitativement différente de celle qui est exercée par les princes. Il s'agit d'une puissance souveraine parce que son essence est d'autorité, et non de pouvoir ; mais la souveraineté est partagée entre les fonctions distinctes assurées par les détenteurs de l'autorité et les détenteurs du pouvoir. Leibniz introduit donc, dans la précision des fonctions au sein de l'empire, une distinction balayée dans la théorie moniste de la souveraineté : les devoirs qui découlent d'un rapport d'autorité ne sont pas équivalents à ceux générés par une relation de pouvoir. L'empire germanique laisse encore une place à cette distinction née dans le monde romain.

La réalité impériale présente donc des différences qualitatives dans les relations instituées entre sujets, vassaux, princes et empereur. Les collectivités regroupées au sein de l'empire se distinguent donc aussi par leurs différences structurelles, puisqu'elles ne seront pas forcément organisées par les mêmes rapports d'obligation. Elles pourront se structurer autour d'un respect de l'autorité, ou découler d'un simple exercice du pouvoir de contraindre. Mais ces deux formes de collectivité ne résument pas les différences que l'empire recèle. Ce sont les collectivités développées par les villes qui présentent une différence majeure d'avec ces organisations hiérarchisées par l'exercice du pouvoir ou par le respect de l'autorité. Elles sont de fait en minorité sur les territoires germaniques, mais n'en ont pas moins développé une forme distincte de vie collective.

L'empire repose donc d'abord sur la nature contractuelle de son corps gouvernemental, puisque l'empereur est élu par la Diète d'empire à laquelle il doit rendre des compte, de même que ces princes électeurs doivent, comme tous les corps de l'empire, reconnaître l'autorité suprême de l'empereur. Ce corps des Princes électeurs (*Fürstenverein*) repose lui-même sur une base de nature associative consensuel, puisqu'ils doivent être tous d'accord pour reconnaître la légitimité de l'autorité impériale, quelque soit leur divergence d'avec le choix effectué, décidé à la majorité. Mais il convient de remarquer l'hétérogénéité de la nature des relations d'obligation développée par la structure impériale. Il est impossible de les simplifier sous une seule forme d'obéissance.



### **3 – L’Idée d’une fédération de fédérations : la fragilité des formes de vie collective consensuelles :**

Il ressort des analyses antérieures que la caractéristique essentielle de la forme politique de l'empire germanique est de parvenir à faire tenir ensemble des existences collectives plurielles de par leur structure et leur nature. On peut voir se développer en son sein des prémisses de vie républicaine, des restes de vie féodale, des structures monarchistes, des unions à visée commerciale... Toutes ces parcelles diverses d'existence parvenaient à conjurer leurs antagonismes en reconnaissant une autorité supérieure : le principe impérial. C'était par lui que les conflits se résolvaient puisque son autorité primait toute forme de relation de pouvoir. C'est par sa capacité à rendre possible l'existence plurielle que peut être définie la forme impériale. Mais un autre élément est essentiel à ce système politique : c'est dans la mesure où ses différents groupes sociaux et politiques se lient les uns aux autres sous la forme de traités, alliances, unions ou fédérations qu'ils parviennent à conserver leur force, leur indépendance ou un espace de paix. C'est donc la diversité des intérêts qui engendrent des trames sociales et politiques diverses, et de cette richesse résultera l'équilibre de l'ensemble. Dans cette structure organisationnelle qu'est l'empire, l'ensemble des éléments ne parvient à un état de stabilité qu'en instaurant des alliances ou des corps intermédiaires entre pouvoirs forts ; mais il n'y a pas de cadre fixe et stable en arrière-fond de cette composition. L'ensemble n'implose pas parce qu'il a développé des structures associatives stabilisant les différentes faiblesses de l'institution impériale, comme l'illustrent les Cercles, par exemple. *On peut donc dire que la base de cette organisation politique est fédérale* : c'est parce que, artificiellement, certains corps s'allient, qu'ils parviennent à asseoir leur existence, à acquérir des droits ou des privilèges. Dans la mesure où les intérêts de ces différents membres étaient divergents, il a été nécessaire de développer des formes associatives intermédiaires pour les satisfaire. Et c'est grâce à cette diversité active que l'empire a pu stabiliser son existence politique.

Cette base fédérative restait cependant fragile, puisque les conflits restaient d'ordre privé, et que l'espace germanique n'a pas réussi à se détacher de ces intérêts particuliers. L'empereur n'est pas parvenu à faire émerger un secteur d'activités correspondant proprement à ses compétences parce que détaché des jeux partiels de pouvoir. Plusieurs tentatives en ce sens seront cependant à signaler, indiquant que l'empereur était conscient de cette faiblesse. Voyons à présent sur quels points la fédération de fédérations vers laquelle tendait l'empire germanique a pu être le plus fragilisée.

### 3A/ Les tentatives impériales en vue de construire un espace commun indépendant des pouvoirs dynastiques :

Pour éviter la résolution des conflits par la violence, il fallait trouver le chemin d'un droit susceptible de s'interposer entre tous les membres de l'empire, quelque soit leur nature. L'empereur décide ainsi très rapidement d'établir une instance judiciaire indépendante des puissances en présence. Il s'agit de la Chambre impériale, « *des Kaisers und des Reichs Kammergericht* », ou *Reichskammergericht*, qui pose l'empereur comme juge suprême dans l'empire, ce qui avait l'intérêt de lui reconnaître un champ d'action complètement indépendant et autonome. Mais petit à petit les membres de l'empire reprirent de l'importance, parce qu'ils se réservèrent le droit de désigner les jurés, donc les réels juges. A cela s'ajoute que les grandes principautés étaient soustraites à cette juridiction par privilèges spéciaux. Une autre cour de justice siégeait à Vienne, le Conseil aulique (*Reichshofrat*). Elle fut créée par Maximilien Ier en 1498, et l'empereur parvint à y garder une position de juge suprême indépendant des Etats. Il deviendra l'organe de justice impérial le plus puissant, lorsque la Chambre impériale se verra paralysée par les événements de la Réforme. Mais ces deux instances judiciaires entrent fréquemment en conflit, faute de précision sur leurs compétences respectives. La lourdeur de leur fonctionnement explique l'accumulation des procès en instance de jugement qui les submerge.

Mais même si l'empereur échoue finalement à émanciper un espace du champ des intérêts privés, même si l'on ne voit pas poindre de légitimité à la notion de bien public, il convient de noter l'incidence de ces deux instances judiciaires. Comme le note B. Stollberg-Rilinger, « L'existence de ces deux instances impériales a formé la constitution de l'empire jusqu'à sa fin et a collaboré essentiellement à sa légitimité. Ce qui signifie que les conflits politiques, économiques, sociaux et religieux étaient réglés de façon croissante par la voie légale »<sup>531</sup>. Même si la sphère publique ne parvient pas à se constituer, les règles de l'état de droit commencent donc à réguler de plus en plus les relations entre les différents membres impériaux ; et l'empereur pourra alors légitimement se poser en instance pacificatrice et fondatrice du droit au sein de l'empire.

Une autre mesure fut tentée par l'empereur pour faire émerger un bien public distinct des intérêts particuliers, décidée à la Diète de Worms, en 1521. Elle fut de chercher à imposer un impôt collectif. Cette mesure avait pour but - outre le financement d'une puissance

---

<sup>531</sup> B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 43

indépendante propre à l'empire - d'inclure et de considérer individuellement tous les sujets de l'empire, indépendamment de leurs divers liens de dépendance envers telle ou telle forme sociale. L'empereur décida que chaque habitant de l'empire devrait donner un Pfennig, compris comme participation à la constitution de ressources financière dont pourrait disposer l'empereur en vue d'assurer ses fonctions. Cet impôt collectif, appelé '*Gemeinde Pfennig*', était la première mesure qui concernait les Allemands en tant qu'individus, sans plus les aborder sous l'angle de leurs communautés d'appartenance ; il les considérait en tant que membres collectifs d'un même système politique, qui devait avoir les moyens d'agir pour le tout. Puisque l'empereur devait assurer la paix intérieure et extérieure de l'empire, il lui fallait en effet des moyens financiers que l'institution impériale ne lui assurait pas ; *en créant un impôt collectif, l'empereur posait pour la première fois au sein de l'empire une mesure qui devait pouvoir faire prendre conscience aux Allemands qu'ils faisaient partie d'une même collectivité et qu'à ce titre ils avaient des devoirs envers l'empereur*. Nous verrons plus loin que le rapport entre l'empereur et les individus n'étaient pas essentiels, c'est-à-dire primordiaux et évidents, puisque la plupart des habitants de l'empire restaient soumis aux pouvoirs des princes et seigneurs, séculiers ou ecclésiastiques. L'impôt collectif dû par chaque Allemand à l'empereur était une avancée essentielle vers l'établissement des structures modernes étatiques sur le fond d'une trame impériale de pouvoirs.

Mais cet impôt collectif contrevenait aux intérêts des seigneurs locaux (*Landesherren*), puisqu'il leur retirait une part d'intérêts qu'ils ne pouvaient s'approprier. Comme ils étaient les relais entre les individus et l'empereur, qu'il leur revenait donc de collecter cet impôt, il devint tout à fait aléatoire. Devant cette absence de coopération des seigneurs à cette mesure qui devait avoir pour ligne de mire l'objet collectif des Allemands, l'empereur dût préférer l'augmentation des taxes indirectes, dont le mode de perception pouvait se passer du consentement et de l'aide de corps intermédiaires. Nous voyons par cet exemple que le partage des compétences souveraines suppose comme condition impérative, pour pouvoir avoir un sens, que les différents relais de pouvoir ne puissent pas bloquer l'ensemble du mécanisme opératoire du commandement : s'il n'y a pas de conscience collective ou de souci du commun avant celui du particulier, les différents organes politiques se paralysent les uns les autres, puisqu'ils ne participent pas d'une même logique. S'ils ne sont pas tous guidés vers la même fin, ils ne peuvent agir de concert. L'antagonisme de visée politique qui animait l'empereur et les acteurs du pouvoir rend flagrante la nécessité d'une fin commune si les opérateurs du pouvoir souverains sont divers, et non plus dans une forme unitaire.

Le point de fragilité le plus aigu de l'empire fut en effet qu'il ne disposait pas d'une puissance militaire indépendante. N'ayant pas de source de financement propre, il ne pouvait lever et solder une armée indépendante, et restait, en conséquence, dépendant des forces militaires privées aux ordres des différents princes :

« Le caractère général d'obligation des décisions impériales ne l'a jamais de facto emporté parfaitement à l'orée de la jeune modernité. Pour ceux qui n'y avait pas consenti, le caractère obligatoire des décisions ne se laissait plus obtenir par la force des puissants états impériaux - *avant tout parce qu'il n'y avait pas d'instance exécutive indépendante des états* ». <sup>532</sup>

Parce qu'il n'avait pas les moyens de ses compétences, l'empereur a vu disqualifier les mesures auxquelles il pouvait certes parvenir, sans en assurer l'exécution. Ce seront alors, petit à petit, des conflits privés qui répondront aux logiques d'obligation tout aussi particulières des états impériaux ; le devoir d'obéissance se délitera alors complètement.

### 3B/ L'incidence du droit germanique sur la particularisation des membres de l'empire :

Si la première source de fragilité du pouvoir impérial réside dans son manque de moyens propres pour exécuter ses directives, la deuxième sera induite par la révolution luthérienne : en retirant la médiation pontificale à l'œuvre impériale, Luther attaquait l'un des trois piliers de l'empire (il veut laisser intactes la tradition et la religion, mais conteste l'autorité). Les troubles profonds engendrés par la Réforme mettent en évidence l'impuissance de l'empereur à assurer sa fonction première de pacificateur des territoires germaniques. C'est alors la légitimité de la puissance impériale qui se trouve atteinte, puisque son détenteur n'a pas réussi à gérer une situation très problématique. *Mais un troisième point faible pointe de plus en plus à travers les jeux de pouvoir : la prédominance du droit privé et des intérêts particuliers sur une logique envisageant les intérêts de l'empire dans son ensemble.* Suite aux Traités de Westphalie, Le Saint Empire semble alors dans une impasse : ou bien il parvient à restaurer l'autorité impériale pour lui permettre de remplir sa fonction, ou bien il se verra mené capté par l'une des deux puissantes dynasties bientôt en présence, celle

---

<sup>532</sup> « *Der allgemeine Verpflichtungscharakter der Reichsabschiede wurde daher die ganze Frühe Neuzeit hindurch de facto nie vollkommen durchgesetzt. Die Verbindlichkeit der Beschlüsse auch für diejenigen, die ihnen nicht zugestimmt hatten, liess sich gegen mächtige Reichstände nicht erzwingen – vor allem deshalb, weil es dafür keine von den Ständen unabhängige Exekutivinstanz gab.* », B. Stollberg-Rilinger, op. cité, p. 47. C'est nous qui soulignons.

de l'Autriche (les Habsbourg) ou celle de la Prusse (les Hohenzollern). Quelle gageure l'empire doit-il relever pour dépasser les blocages internes à sa constitution ?

Le premier obstacle inhérent à la structure de l'empire germanique est souligné par Hegel, lorsqu'il constate, en 1799, qu'« il est devenu aujourd'hui évident que l'Allemagne n'est plus un Etat »<sup>533</sup>. Elle n'est plus un Etat parce qu'elle est vouée à des logiques particularistes, et que le souci du bien commun à l'empire, dans son ensemble, n'existe pas. Hegel explique cette lacune en remontant à la formation d'une forme de liberté spécifiquement germanique. Alors que, pour la majorité des peuples européens, « l'autorité suprême de l'Etat était un pouvoir universel, auquel il incombait à chacun de participer personnellement et librement »<sup>534</sup>, les Allemands ont voulu conserver la jouissance d'une forme particulière de liberté, une « liberté allemande » où « l'individu vivait pour soi, sans être soumis à un intérêt général, sans être assujéti à un Etat », en étant « lui-même le support de son honneur et de son destin ». Cependant, ils n'ont pas pris conscience qu'en préférant cette forme-ci de liberté, ils privilégiaient aussi un certain type de ciment collectif, « les mœurs qui unissaient une multitude en un peuple, où c'était l'intérêt commun et non une directive générale qui donnait au peuple la forme de l'Etat ». Et en faisant primer ce moteur-ci de cohésion collective, ils n'ont pas prêté attention à leur forte diversité. Tous les peuples allemands avaient des mœurs différentes ; ils pouvaient donc tous jouir de la même liberté, mais elle ne faisait pas d'eux les membres d'une même collectivité. Il leur manquait donc des directives générales, communes, partagées, indépendantes de la substance particulière de chaque peuple.

#### **De là naît l'incohérence juridique de l'empire :**

« L'Etat a toujours dû se borner à entériner ce qui était soustrait à sa puissance ; les pouvoirs et les droits politiques de l'individu, en tant que fonctionnaire et citoyen, ne constituent pas une part qui serait calculée d'après une organisation de la communauté ; pas davantage les devoirs de l'individu ou de sa charge ne lui sont imposés en fonction de cette dernière ; mais l'individu, membre du corps politique, en Allemagne, est personnellement redevable de sa place dans l'Etat comme de ses droits et de ses devoirs à sa famille, sa classe sociale ou sa corporation ; et la corporation, la classe... les tiennent des vicissitudes des époques antérieures ».<sup>535</sup>

Le droit allemand n'a pas été produit par des lois qui en uniformiseraient la nature, en

---

<sup>533</sup> Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, in *Ecrits politiques*, Champ Libre, 1977, p. 25

<sup>534</sup> Hegel, op. cité, p. 36

<sup>535</sup> Ibid., p. 27

provoquant en retour l'intégration des divers membres auxquels elles auraient conféré un statut objectif. C'est l'inverse qui s'est passé en Allemagne. Nous avons signalé qu'il ne s'était pas constitué en Allemagne de domaine public ; toutes les relations restaient des relations personnelles, les tractations, accords, et autres unions se faisant sur des privilèges et des droits que les parties s'engageaient à reconnaître. Le droit allemand est donc resté de la nature du droit privé. Tous privilèges ou droits acquis viennent de l'accord donné par l'empereur ou autre puissant à l'individu, sa famille ou son groupe social. Après le délitement de l'autorité impériale provoqué par les diverses crises traversées, la charpente juridique de l'empire est donc très problématique, puisqu'elle ne permet pas de dessiner une collectivité objective cohérente, le droit étant resté d'ordre privé et désignant des privilèges ou caractères acquis. L'Allemagne n'a donc pas de structure juridique objective, indépendante du mode gouvernemental particulier : « *Par son fondement juridique originel, le droit constitutionnel allemand est donc véritablement un droit privé et les droits politiques y sont une possession légale, une propriété* »<sup>536</sup>. Ce n'est pas l'Etat qui accorde, reconnaît et valide le statut juridique des individus, mais les individus qui arrachent un statut juridique à l'Etat, statut juridique d'autant plus problématique qu'il n'envisage pas l'individu dans sa généralité, mais en tant que membre d'une certaine famille, communauté, ou système d'allégeance :

« Les droits et les pouvoirs politiques ne sont pas des charges publiques réglées selon une organisation d'ensemble, les devoirs et les tâches de l'individu ne sont pas déterminés d'après les besoins de la communauté ; mais chaque membres particulier de la hiérarchie politique, chaque maison princière, chaque province, chaque cité, chaque corporation, etc., tout ce qui a des droits et des devoirs vis-à-vis de l'Etat les a obtenus par soi-même ; et devant cette réduction de son pouvoir, l'Etat n'a rien d'autre à faire que de constater que le pouvoir lui a été soustrait ».<sup>537</sup>

**Le droit étant devenu de l'ordre d'une propriété pouvant être défendu contre les prétentions de toute forme de pouvoir, il a été soustrait à l'essence du pouvoir politique.**

Tous les actes des membres de l'empire peuvent en conséquence se transformer en droits, *ce qui enlève à l'autorité politique la légitimité de disposer de la capacité juridique* ; il est évident que dans ces déterminations univoques de droits, que l'empereur n'avait plus qu'à accepter, la notion de légalité, ou l'idée même de régulation n'a pas de sens. Si les membres se donnent des droits comme ils l'entendent, l'idée de droit conféré et validé par l'autorité politique perd son sens. Si la base de la légalité est ce que les membres posent eux-mêmes comme étant légal pour eux, la relation fondatrice entre le pouvoir politique et le droit

<sup>536</sup> Ibid., p. 28. C'est nous qui soulignons.

<sup>537</sup> Ibid., p. 37

n'existe plus. L'absence de légalité assurée par la puissance impériale dont se couvre la situation politique de l'Allemagne transforme déjà un peu plus l'Allemagne en « une multitude d'Etats indépendants et essentiellement souverains »<sup>538</sup>.

---

<sup>538</sup> Ibid., p. 40

## CONCLUSION DU TROISIÈME CHAPITRE

A l'origine de ce chapitre, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle la condition de possibilité d'une liberté individuelle, sociale et politique féconde ressortait d'une structure institutionnelle de pouvoir consensuelle, c'est-à-dire reposant sur une base contractuelle : plus il peut être laissé de liberté aux individus de disposer de leur capacité à entreprendre pour satisfaire les besoins de leur existence, et plus les associations formées consécutivement peuvent dynamiser le champ social pour limiter l'intervention du pouvoir politique. Le Saint Empire Romain germanique offrait une particularité supplémentaire, puisque l'organe du pouvoir lui-même était de nature fédérative. Comme le signale R. Koselleck, il est possible de le présenter par le descriptif d'une fédération de fédérations, ou comme une composition contractuelle de plusieurs membres, eux-mêmes associés au regard de certaines finalités, sous un droit commun reconnu par tous.

Cette hypothèse se trouve paradoxalement validée et invalidée par l'exemple historique de l'Empire germanique. Elle est validée dans la mesure où il illustre, dans sa période active, la forte diversité et richesse de ses membres auxquels il laisse l'initiative de pallier leurs propres insuffisances ou fragilités. C'est dans la mesure où une très large liberté est laissée aux membres de l'empire qu'ils génèrent entre eux des fédérations, unions, alliances, par lesquelles la vie commune restera diverse et apte à satisfaire toute la variété des intérêts. En laissant aux villes le pouvoir de se fédérer, l'empire les amène à pacifier un espace au travers duquel se réalisera leur richesse. L'empire permet l'émergence de nouveaux champs sociaux, dont les individus seront les principaux acteurs<sup>539</sup>. Il permet ainsi de faire éclore les aptitudes

---

<sup>539</sup> On peut se demander dans quelle mesure il est possible d'affirmer que la structure impériale respecte la liberté individuelle, dans la mesure où aucune sécurité n'assure cet espace de liberté. Il faut l'entendre au sens d'une possible exploitation des aptitudes individuelles dont on ne médiatise pas les capacités ; le pouvoir n'était pas conçu comme un palliatif des déficiences anthropologiques, et en cela était laissée à l'individu la charge essentielle d'informer son existence comme il l'entendait. Bien évidemment, il ne faut pas concevoir la liberté comme nous nous la représentons maintenant. Nous rejoignons ici une intuition de La Boétie, lorsque M. Abensour et M. Gauchet font cette remarque concernant l'orientation de son regard : l'aspiration de la révolte paysanne de Guyenne véhicule une aspiration à la liberté. « Que veut-elle conserver, que se soucie-t-elle de préserver ? L'espace libre, la sphère autonome de la communauté familiale et villageoise, que de façon remarquablement universelle les anciennes formes de domination étatique ont toujours laissé subsister et que seul l'Etat occidental moderne s'est employé à détruire. De la Chine aux Andes, les anciens empires ont certes engendré des machines étatiques autrement plus écrasantes que celles secrétées par les monarchies européennes du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais cet appareil bureaucratique qui s'édifie à la tête de la société laisse à sa base perdurer un monde à l'écart de l'Etat et monde même d'avant l'Etat par beaucoup de ses traits. L'ambition moderne de l'Etat moderne, tel qu'il trouve précisément ses assises stables dans l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle, est tout autre. Non pas contrôler du dessus et à distance la société pour en extraire le surplus économique mais pénétrer littéralement la société, s'introduire dans ses articulations les plus fines, se rendre maître de ses rouages les plus intimes. Réglementer, codifier, redéfinir, changer, moderniser. (...) Briser donc cette base ou ce noyau le plus archaïque où se conservent d'antiques modes de pensée, des gestes millénaires et surtout un gouvernement de la petite communauté continuant à conjurer au sein d'elle-même par la tradition la différence de ceux qui commandent et de ceux qui obéissent. », Introduction de M. Abensour et M. Gauchet au *Discours sur la servitude volontaire*, E. de La Boétie, Payot & Rivages, 2002, p. 35



humaines à l'auto-gouvernement. *Les villes républicaines inaugurent ainsi la forme de la fédération, soit donc d'une union autour d'un minimum commun sous une même norme de droit.* Comme le pensait Madison, en s'appuyant sur la dynamique des corps sociaux et politiques, le gouvernement réduit la part intrusive de son pouvoir ; plus il leur sera reconnu de capacités propres, moins il aura à intervenir.

Nous avons aussi pu constater que la structure institutionnelle de l'empire germanique pouvait aussi, dans une certaine mesure, être décrite comme une fédération. Le corps des Princes électeurs est en effet, en premier lieu, une union ; les Princes dynastiques s'associent sur un socle commun minimal - la reconnaissance de chacun comme pouvant avancer certaines prétentions -, sous un même droit - celui donné à l'empereur de décider en dernier ressort -. La Diète est en outre fédérée à l'empereur, puisque ses membres sont associés sur la base du rôle précis dévolu à ce dernier, et qui justifie son élection par les Princes, sur la base des lois d'empire.

Il est donc permis de décrire la forme institutionnelle développée par l'empire germanique comme une fédération de fédérations. Mais dans cette même logique interprétative, l'histoire du Saint Empire romain germanique illustre aussi le danger qui guette ce mode d'institutionnalisation de la vie collective. Madison soulignait que la principale source de stabilité de la fédération des Etats-Unis serait la conséquence du développement d'intérêts divers ; si les Américains avaient pu se regrouper autour d'un même intérêt, leur pouvoir aurait dépassé les compétences du gouvernement fédéral. Le principal danger du respect de la liberté assuré par une structure politique contractuelle est qu'il est dépendant de la liberté laissée aux individus. Comme il ne peut contrôler, comme un pouvoir central, toutes les mailles du tissu social, si les membres sociaux cristallisent trop de pouvoirs, l'architecture globale est déstabilisée.

Et c'est cette faiblesse constitutive du mode contractuel et fédératif de gouvernement que l'histoire allemande illustre. La première destabilisation que l'empire subira sera provoqué par le schisme religieux entre catholiques et protestants. L'empire se divise intrinsèquement, et l'empire ne parvient pas à incarner l'union supérieure capable de transcender cette division. Une passion est parvenue à entraîner la disparition du souci premier de la liberté. En cristallisant tous ses intérêts autour de deux seules préoccupations, l'adhésion au protestantisme ou au catholicisme, la base du système consensuel a été ébranlée. Et lorsqu'il s'est agi, après ces troubles, de restaurer le pouvoir de l'empereur et de la Diète, cette structure gouvernementale mixte fut contestée parce que l'on retira à l'un, comme à l'autre, l'aptitude à arbitrer les intérêts divergents de l'empire. Le rassemblement derrière

l'une des deux grandes dynasties germaniques, la prussienne (protestante) ou l'autrichienne (catholique), cristallisera davantage encore l'ensemble des passions. Et le Saint Empire romain germanique ne survivra pas, dans sa première forme, à cette dichotomie interne.

Le développement historique du Saint Empire romain germanique met donc en lumière la richesse de la vie collective organisée autour de relations contractuelles, de même qu'il met en évidence l'instabilité essentielle de ce mode de réalisation politique. L'Empereur n'est en effet pas parvenu à légitimer un ensemble commun à tous les membres de l'empire ; de toutes les relations juridiques relevant du droit privé, il n'a pas été possible de sortir un champ public, un espace qui aurait concerné indifféremment tous les acteurs sociaux. Cette absence de pertinence du partagé entraîne comme conséquence une éviction d'un domaine où l'Empereur aurait pu légitimement exercer son pouvoir. Sans pouvoir militaire propre, sans secteur d'action légitime, l'Empereur n'aura plus que son autorité pour justifier sa présence, autorité de plus en plus évanescence à mesure que le pouvoir des grands princes augmentera et que les conflits diviseront l'empire. Si la base de cette institutionnalisation du pouvoir n'est pas d'ordre ontologique, mais qu'à l'inverse elle se laisse saisir par son caractère contractuel, donc artificiel, sa stabilité n'est jamais de l'ordre de l'acquis. L'empire est une réalité politique en équilibre, par nature instable parce que reposant sur le consensus. Cette caractéristique prend toute sa portée lorsque l'on revient sur les différentes épreuves qu'a traversé le Saint Empire romain germanique jusqu'à la chevauchée napoléonienne (qui finira par le disloquer) et la déclaration officielle de sa dissolution, prononcée le 6 août 1806 par François II, qui mettra un terme à cette expérience presque millénaire.

# CONCLUSION

L'objet de ce travail concernait l'éclaircissement d'un concept central de la pensée et de la pratique politiques, le concept de souveraineté. Il a débuté avec l'intuition que la souveraineté, comme forme particulière du pouvoir politique, infléchissait la théorie politique d'une certaine manière, dont la trame devait être conservée aujourd'hui encore, puisque ce concept est toujours utilisé. C'est d'abord en suivant la formalisation dans la pensée de celui qui l'invente, Bodin, que nous avons cherché à comprendre les éléments qui permettaient de le définir. Un concept se comprend, dans le vocabulaire philosophique, comme une formalisation idéale retenant les traits essentiels d'un phénomène, dont il permet d'identifier la présence dans le confus de l'expérience. Le concept que Bodin a cherché à formaliser en l'appelant 'souveraineté' n'existait pas encore dans les faits à son époque, ce qui explique tout l'enjeu de son travail, puisqu'il voulait par là offrir à son Souverain l'outil dont il avait besoin pour légitimer ses prétentions et asseoir son autorité en temps de guerre intestine. Il part de l'expérience empirique de relations autoritaires et d'obéissance dans les rapports humains, en particulier dans le champ politique français de son époque, pour élaborer la forme conceptuelle du commandement par excellence, la souveraineté. Le concept auquel il a donné forme, et qui deviendra la caractéristique essentielle de l'Etat, a pour essence d'être un pouvoir de commandement indivisible, absolu et perpétuel. Il désigne la souveraineté comme étant le monopole de contrainte, de juridiction et d'organisation des pouvoirs publics.

Notre premier souci a été de restituer le sens de cette invention, sa fonction, ses marques, pour comprendre ce qu'elle était censée résoudre, et en quoi elle a permis de changer la pratique politique. Le Souverain va ordonner sa pratique 'gouvernementale' selon les schèmes tracés par Bodin : absolutisme du commandement, centralisation et indivisibilité du pouvoir ; ces trois traits essentiels resteront descriptifs de la forme du pouvoir politique en France jusqu'à la révolution française. Mais ils mettent aussi en lumière *la nature de ce concept, qui devient l'opérateur par lequel la République sera ordonnée justement*. Malgré l'absolutisme dont il a besoin pour agir, le Souverain exerce un commandement dont la finalité est de restituer entre les membres de la République l'ordre juste des lois de nature et de Dieu perturbé par les comportements humains. *Le pouvoir normatif de la souveraineté est sa caractéristique principale, qui la réinscrit dans une pensée du politique maximaliste, puisqu'en adoptant cette finalité, le pouvoir se trouve investi d'une tâche surdéterminée.*

Comme nous l'avons constaté, cette hypertrophie de la fonction politique s'allie à une dépolitisation nécessaire de la collectivité humaine, puisque l'ordre public ne peut régner si plusieurs s'arrogent le droit d'exercer un quelconque pouvoir. L'ensemble de la population est sujet de ce Souverain, donc soumis sans conditions à lui. On peut dire que Bodin invente ce qui deviendra la forme de la souveraineté de l'Etat ; mais les conséquences de ce concept sont antidémocratiques (si l'on peut risquer cet anachronisme), puisque le Souverain est monarchique et omni-compétent, les autres hommes se voyant attribuer un statut de francs sujets.

La mise en lumière de la signification et des traits essentiels de ce concept nous a permis de constater que le pouvoir de commandement absolu et indivisible qu'il concrétisait avait pour conséquence de justifier une obéissance absolue de la population à son Souverain, donc sa réduction à un ensemble d'éléments mus par le seul pouvoir de la souveraineté. Un détour par l'institution grecque antique de la démocratie nous a permis de mieux saisir la novation que Bodin introduisait, à son époque, dans le champ de la réflexion politique et dans la nature du commandement politique avec le concept de souveraineté. Il reprochait en effet aux penseurs antiques grecs de ne pas avoir vu que l'essence de la République était la souveraineté. En reprenant les moteurs de l'institution démocratique athénienne, nous avons cependant constaté qu'ils usaient bien de rapports d'autorité, donc que la relation d'obéissance au commandement politique était bien présente, mais absolument pas suivant la forme décrite comme essentielle de la souveraineté. C'est grâce à l'immanence synergique du jeu politique des différents organes de la cité que celle-ci parvint à régler une forme de démocratie directe. Mais cette logique interne du pouvoir politique est à l'opposé de ce que Bodin en retient comme forme primordiale, qui apparaît dès lors dans sa radicale nouveauté.

Cependant, un point restait obscur, suscitant une interrogation sur le plan propre de la philosophie politique : lorsqu'il réinscrit la République dans l'ordre cosmologique général auquel elle appartient, il fait des « ménages » la pierre angulaire sur laquelle la faire reposer. Ces derniers peuvent remplir cette fonction parce les hommes développent naturellement l'ordre familial sur lequel faire reposer l'ordre public. Mais après avoir reconnu cette compétence aux chefs de famille, il la leur retire pour ce qui concerne leurs relations publiques, en réservant ce champ à l'unique Souverain. Qu'est-ce qui peut les obliger à abandonner au profit du Souverain une telle compétence qu'ils savent posséder ? De quelle nature est le pouvoir d'obliger détenu par le Souverain ? En essayant de répondre à ces questions, il nous est apparu que Bodin avait besoin d'une analogie substantielle avec l'Être divin pour asseoir l'autorité du Souverain. C'est parce qu'il agit sur le modèle de Dieu que le

Souverain est détenteur d'une *Majestas* qui oblige absolument. La légitimité de l'agir souverain l'oblige alors à se séparer radicalement de ceux qu'il gouverne, en incarnant le corps politique transcendant la collectivité humaine. Et plus avant, cette analogie substantielle avec Dieu ne permet pas, comme nous l'avons suggéré, de penser la spécificité du corps politique terrestre.

En remarquant que les schèmes utilisés par Bodin pour asseoir l'obéissance au pouvoir souverain risquaient de transformer les ménages et collègues de la République en une matière inerte dépossédée de toute dynamique intrinsèque, nous nous sommes alors demandés, en reprenant la pensée d'Althusius, s'il n'était pas possible de parvenir aux mêmes effets que ceux visés par Bodin en inversant la logique de la souveraineté. On voit alors se dessiner une première démarche intellectuelle consistant à reconnaître le peuple organisé comme souverain, et à construire le mode institutionnel du gouvernement sur cette base. C'est alors à une première inflexion du concept de souveraineté qu'Althusius ouvre la pensée politique : *la souveraineté désigne le principe dynamique d'institutionnalisation du corps social et politique, qui doit partir du présupposé que l'organisation politique d'une collectivité repose sur la dynamique interne de ses membres*. Il faut donc répartir justement les droits de souveraineté, en les donnant à chaque association dans la mesure des compétences qu'elle entend satisfaire. Les corps associés se combinent les uns aux autres dans un mouvement ascendant, cherchant par là à assurer les fonctions de plus en plus complexes sollicitées par la vie commune, et à satisfaire les besoins de plus en plus élaborés qui se manifestent. *On assiste alors à la genèse d'une pensée subsidiaire du pouvoir, où chaque association exerce les fonctions dont elle est capable, avant de s'intégrer à un niveau associatif plus complexe*.

En répartissant les droits souverains tout au long de la chaîne associative de la République, Althusius avait pour but de laisser aux membres de la République la compétence de s'auto-organiser. Il pense ainsi une vie collective à laquelle il conserve ses principes d'activité, pour lui restaurer une nature dynamique et entreprenante. Cette logique interne de la souveraineté permet alors d'envisager la justice, non comme la résultante d'un ordre devant se surajouter aux comportements humains pour mieux les contenir, mais comme la résultante de comportements transformés par le travail commun en concertation et en responsabilité.

Si l'on a pu trouver en Althusius les prémisses d'une pensée de la souveraineté politique intégrant la dimension proprement humaine du pouvoir de décision, et donc du

respect de la capacité à influencer leur vie politique des différents membres de la communauté politique, la forme politique qu'il élabore ne saurait cependant intégrer le nouvel objet que font émerger les révolutions française et américaine. Nous avons en effet constaté que Bodin, comme Althusius, restaient dépendants, dans leur pensée politique et en particulier dans leur compréhension de la souveraineté, d'une conception holiste de la réalité politique ; l'un comme l'autre considèrent, comme les penseurs antiques, que la fin de la politique doit rester orientée vers la préservation du tout de la communauté. C'est ce présupposé conceptuel qui va être remis en cause par les événements révolutionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, préparés par une montée en puissance et en forme du concept de droit subjectif. C'est un nouvel objet politique qui émerge par l'entremise de ces deux révolutions, avec lequel la pensée et la pratique politiques devront à présent compter. Nous avons appelé 'modernité' ce passage d'une compréhension holiste à une compréhension individualiste de la vie politique. La reconnaissance du droit à avoir des droits pour tout homme introduit une brèche dans la pensée politique, et oblige le concept de souveraineté à subir une première métamorphose pour être conservé comme opératoire politiquement.

C'est en effet, à présent, avec le droit opposable des hommes à vivre comme ils le souhaitent, politiquement mais aussi individuellement, dans leur dimension publique et privée, que le pouvoir politique doit composer. Nous avons parlé d'une métamorphose du concept de souveraineté parce que la forme institutionnelle du pouvoir politique inventée par Bodin pour traduire la souveraineté est conservée - la forme de l'Etat est retenue et validée -, mais la nature de cette forme a changé : le commandement souverain s'incarne dans un *Etat de droit*. *Mais cette transformation n'est envisageable que parce que le pouvoir doit à présent être appréhendé comme immanent : il appartient au peuple, et doit lui rester intrinsèquement lié.* Comme le signale C. Lefort<sup>540</sup>, la société démocratique a disjoint ce que le corps politique avait cristallisé en son sein : le pouvoir, le droit et le savoir. Le 'dogme de la souveraineté du peuple' ne permet plus à une institution ou à une autorité quelconque de prétendre posséder le savoir du bien commun. Le pouvoir ne peut, de même, être incorporé à aucun des échelons institutionnels du pouvoir, ni localisé dans le peuple. Il se désincorpore. Mais le droit subit, à l'identique, une profonde mutation, et c'est lui qui traduit la métamorphose du concept de souveraineté, dans la mesure où il doit à présent en fixer les modes opératoires, les règles de fonctionnement et les limites. Le pouvoir souverain devient alors un instrument au service des individus qu'il a pour mission de protéger et de gouverner. A partir du moment où l'élément du tout devient sujet de droits (individuels, politiques, et bientôt sociaux), il n'est plus possible

---

<sup>540</sup> Voir *L'invention démocratique*, op. cité, p. 172

de penser l'acte de souveraineté, sa nature, sa fonction, sa logique, et, partant, le champ politique lui-même, dans une compréhension holiste.

Si elles diffèrent quant à leurs sources et à leurs conséquences, les deux révolutions américaine et française intègrent l'individu comme élément incontournable et radicalement nouveau avec lequel le concept de souveraineté devra composer. La nature du commandement politique sera à présent envisagée à travers ce nouvel opérateur a-politique dans sa dimension individuelle, et politique dans sa capacité à déterminer son mode de gouvernement. L'information institutionnelle de la souveraineté et son agir devront incorporer la référence aux droits de l'homme ; la pensée politique explicitant la nature du fonctionnement politique devra introduire dans ses présupposés d'analyse le pôle des droits subjectifs et la donnée opposable de la sphère privée. *C'est donc à la constatation d'une métamorphose nécessaire du concept de souveraineté que nous sommes parvenu en décrivant les conditions de possibilité des deux révolutions américaine et française*, événements qui n'auraient pas été révolutionnaires s'ils n'avaient provoqué que des changements de régime. C'est, à l'inverse, la forme même de la République - pour parler dans les termes de Bodin - qu'elles ont bouleversée, et non simplement la forme du gouvernement. La constitution légitime de la république sera pensée à travers la donnée première, ontologiquement et – théoriquement - chronologiquement, de l'individu, que l'on reconnaît juridiquement comme sujet de droits. L'incarnation du pouvoir de commandement absolu devient alors comme phylogénétiquement déduite du support anthropologique des droits de l'homme, et la pensée politique doit se réorienter d'une compréhension holiste de l'existence politique vers une compréhension individualiste. Comme le pressentait Tocqueville, cette première métamorphose de la souveraineté allait transformer en profondeur la nature de la société, de telle sorte que l'on puisse à présent parler d'une société démocratique, et non plus simplement d'une société gouvernée démocratiquement.

Nous avons cependant constaté que malgré la métamorphose que ce concept devait subir à l'épreuve des droits de l'homme, la constitution républicaine moderne a pu en garder les attributs essentiels, dont on s'est alors demandé s'ils étaient compatibles avec la situation de la modernité. C'est le mouvement révolutionnaire français qui nous a guidé à ce niveau, par son discours paradoxal sur une mise en exergue des droits de l'homme et du citoyen, dans une forme d'existence politique où la « souveraineté doit être une et indivisible ». L'importance de l'imaginaire collectif a permis de sentir le peu de légitimité reconnu aux premières institutions de la république démocratique, obligeant l'Assemblée nationale à restreindre le champ des

droits politiques et des libertés réouvert après l'acte révolutionnaire d'abolition des privilèges et de mise à bas de la monarchie. En essayant de comprendre comment le mouvement révolutionnaire français avait cherché à réaliser la souveraineté du peuple, la forme donc du gouvernement démocratique, nous avons vu que la compréhension d'une souveraineté étatique unitaire - le présupposé bodinien d'une souveraineté nécessairement une et indivisible -, avait subsisté en arrière-fond de l'institution de la forme républicaine, qui se trouve alors tiraillée entre deux exigences : conserver un pôle unique et indivisible de gouvernement, et intégrer la donnée moderne des droits politiques et individuels reconnus à chaque homme. Nous avons vu que face à ce dilemme, les Français ont matérialisé dans la forme de la Loi la seule puissance légitime de commandement, jouant ainsi la légalité contre l'individu.

L'épisode révolutionnaire américain nous a offert une résolution du problème très différente. Les Américains commencent en effet par assurer constitutionnellement la protection des droits subjectifs, en cherchant à limiter, de par sa logique même, le déploiement du pouvoir. On a vu qu'il ne fallait pas à ce niveau voir dans cette limitation de la souveraineté un contre-sens avec le fait même qu'il y ait souveraineté - pouvoir absolu de commandement -, parce que la limitation constitutionnelle des pouvoirs ne limite pas les capacités du pouvoir - même s'il doit à présent respecter des bornes -, mais son mode d'exercice. Le retour à une institutionnalisation constitutionnelle de la souveraineté politique a, en effet, l'avantage de rationaliser l'exercice du pouvoir, en partageant les fonctions gouvernementales, en en fixant les règles d'exercice... Ce mode gouvernemental du pouvoir souverain a le mérite de réaliser concrètement la première métamorphose du concept de souveraineté. *Mais l'exemple américain permet aussi de penser une deuxième métamorphose possible de ce concept, par la création d'une république fédérale.* S'ils commencent en effet par auto-limiter le pouvoir politique dans son jeu institutionnel, ce qui revient à assurer la première métamorphose de la forme de la souveraineté, les Américains révolutionnent aussi intégralement le fait même du commandement en divisant la souveraineté. En constituant deux pôles légitimes de commandement, en décentralisant administrativement les mesures exécutives, ils prouvent par leur réussite que la nécessité présupposée d'un Etat unitaire comme essence de la République n'était qu'un postulat. C'est en prenant le contre-pied du présupposé essentiel au concept de souveraineté, son indivisibilité, que les Américains instituent leur gouvernement. La construction institutionnelle fédérale repose en effet sur un partage de la souveraineté entre Etats nationaux et Etat fédéral, ce qui change radicalement la nature et le mode d'exercice du pouvoir politique.



Cette deuxième métamorphose du concept de souveraineté n'a pourtant pas comme seul horizon de pertinence de signaler une division constitutionnelle des pouvoirs. Le gouvernement fédéral ne se contente pas de décrire une institution politique dans laquelle le pouvoir souverain appartient à deux pôles différents. En nous demandant ensuite, après avoir précisé la transformation constitutionnelle ouverte par la forme républicaine pour la modernité, ce que devait viser un gouvernement politique dont les citoyens sont à l'origine, nous avons distingué trois attitudes possibles. Ces attitudes gouvernementales dépendent de la représentation que le pouvoir se fait de la nature de la population dont il a la charge politique. *Il nous a semblé pertinent de signaler qu'une attitude gouvernementale fédérale pouvait aussi avoir un sens au niveau de la pratique des pouvoirs.* En effet, entre les deux extrêmes que représenteraient l'attitude paternaliste, pensant sa population tellement démunie qu'il doive pallier tous ses manques, et l'attitude libérale, estimant à l'inverse que l'individu doit tout tirer de lui-même et que le gouvernement doit se contenter de faire régner la sécurité, *il nous semble possible de distinguer un autre comportement gouvernemental, qui n'est ni au-dessus de ses citoyens, ni en-dedans, mais à côté.* La façon dont les fédéralistes se sont servis des mouvements associatifs spontanés des individus comme d'une dynamique à l'auto-développement de la société illustre cette attitude que nous avons appelée fédérale. Le gouvernement repose sur ce mouvement tendanciel de développement interne de la société, qu'il intègre et contrôle à deux niveaux différents. Le pouvoir fédéral doit veiller à la préservation des individus détachés de tout critère d'appartenance. Il est un centre 'extra-national' de justice auquel tout individu peut recourir s'il pense que ses droits de citoyen américain sont lésés. Les pouvoirs nationaux sont à l'inverse chargés de veiller à l'intégration dans leurs territoires de toutes les tendances de développement qu'engendrent les associations. Il est d'importance cruciale que ce travail soit bien fait, pour qu'un mouvement associatif ne cherche pas à augmenter sa puissance en s'alliant avec des membres d'autres Etats, provoquant par là un mouvement majoritaire qui déstabiliserait l'ensemble de la vie fédérale.

La tentative de pousser cette possibilité de métamorphose du concept de souveraineté vers sa limite extrême a cependant mis en évidence la fragilité constitutive de cette base contractuelle du pouvoir. Pour juger de la malléabilité du concept de souveraineté, et en faire ressortir les éléments réellement constitutifs, nous avons en effet testé l'hypothèse d'une possible fédération de fédérations à partir de l'exemple historiquement daté du Saint Empire romain germanique. Cette expérience met en évidence la possibilité d'une disjonction entre l'autorité et le pouvoir, et sa capacité à réguler les diverses relations des différents membres

de l'Empire. Ce qu'il nous a semblé intéressant de souligner sont la grande importance et les richesses de la notion d'association : l'ensemble de l'édifice reposait sur les potentialités des formes d'alliance se nouant entre les hommes, dont les différences qualitatives ont fait la richesse de la réalité impériale. Nous avons observé qu'en s'unissant, les hommes ou les membres de l'empire parvenaient à équilibrer les intérêts très divers ou les faiblesses des grands pouvoirs, en palliant par eux-mêmes ce qui leur faisait défaut. La richesse plurielle, à la fois au niveau des formes associatives des membres et de la constitution même de ses composantes, fut la plus grande réussite de cette institution politique.

Notre hypothèse de travail a cependant été invalidée, puisque l'inexistence d'un pôle central intégrateur de toutes les logiques associatives n'a pas permis le développement d'un espace commun à toutes les entités impériales, distinct de leurs logiques particulières. L'épisode de la Réforme illustre l'impuissance de l'empereur à satisfaire la fonction première de cette forme politique : il ne parvint pas à unir ses peuples par la figure de l'universel qu'il était censée incarner. Une détermination particulière a divisé l'empire dans son ensemble, et la légitimité de l'empereur fut alors compromise. Sans référence à un commun que leurs différences n'altéreraient pas, les parties de l'Empire se divisèrent alors en autant de parcelles indépendantes. Ce qui nous a permis de reconnaître la nécessité d'un opérateur politique central, ou fédérateur, comme condition *sine qua non* de l'existence publique déterminée par la souveraineté.

# BIBLIOGRAPHIE

## Dictionnaires et instruments de travail

- Burdeau G., *Traité de science politique*, t. I : Le pouvoir politique, t. II : l'Etat, Paris, L.G.D.J., 1949
- Brunner O., Weiner C., Koselleck R., *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, Ernst Klett, 1972
- Burns J. H. (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, 1993
- Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1999
- Châtelet F., Pisier-Kouchner E., *Les conceptions politiques du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1981
- Châtelet F., Duhamel O., Pisier E.(dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, PUF, 1986
- Debbasch C., Pontier J-M., *Les Constitutions de la France*, Paris, Dalloz, 1983
- Duso G., Krawietz W., Wyduckel D. (hrsg), *Konsens, Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Berlin, Drucker u. Humblot, 1997
- Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, 4 vlms, Paris, Champs Flammarion, 1992
- Goyard-Fabre S., *Philosophie politique, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1987
- Horn C., Scarano N. (dir.), *Philosophie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002
- Humbert M., *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Dalloz, 2<sup>e</sup> éd., 1986
- Leleux C., *La démocratie moderne. Les grandes théories*, Cerf, 1997
- Mesnard P., *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 3<sup>e</sup> éd. 1977
- Mossé C., *Les institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 1967
- Nisbet R. A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984
- Pactet P., *Institutions politiques, Droit constitutionnel*, Paris, Armand Colin, 15<sup>e</sup> éd., 1996
- Quaritsch H., *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin, Drucker u. Humblot, 1986
- Raynaud Ph., Rials S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996
- Rémond R., *La vie politique en France*, T.1 (1789-1848), Paris, Armand Colin, 1965, T.2 (1848-1879), Paris, Armand Colin, 1969

- Reinhard W., *Geschichte der Staatsgewalt, Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, C. H. Beck, 1999
- Rosanvallon P., *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, 1985
- Saleilles R., *De la Personnalité Juridique*, Histoire et Théories, Paris, éd. La Mémoire du Droit, 2003
- Skinner Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 200
- Stollberg-Rilinger B., *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Vom Ende des Mittelalters bis 1806*, C. H. Beck, 2006
- Villey M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1962
- Villey M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, 2003
- *Was ist Aufklärung ? Thesen und Definitionen*, Stuttgart, Reclam, 1994
- Wood. G. S., *The Creation of The American Republic, 1776-1787*, The University of North Carolina Press, U.S.A. Trad. fr. *La Création de la République Américaine, 1776-1787*, Introduction de C. Lefort, Belin, 1991
- Wolf E., Klostermann V., (hrgs), *Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1950

### **Œuvres et textes travaillés**

- Althusius J., *Politica Methodice Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis illustrata*, 3è éd. Herborn 1614, éd. Scientia Verlag Aalen, 1981. Réédition avec une préface de C. J. Friedrich, Harvard University Press, 1932. Réédition en 1979
- Aquin Thomas d', *Somme Théologique*, T. 1, 2, Paris, éd. du Cerf, 1984
- Aristote, *Politica*, UK, Oxford University Press, 1957 trad. fr J. Tricot, *La politique*, Paris, Vrin, 7è éd. 1995 ; *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2è éd. 1993
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 8è éd. 1994
- Aristote, *Constitution d'Athènes*, trad. G. Mathieu, B. Haussoulier, Paris, Gallimard, 1996
- Aristote, *Rhétorique*, L 1, 2, 3, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2003
- Bodin J., *Les Six Livres de la République*, Librairie Générale Française, 1993. Présentation G. Mairet, éd. abrégée de l'édition de Paris, 1583, imprimée à partir de la réimpression Scientia Verlag, Aalen, 1977.
- Bodin J., *Exposé du droit universel*, Paris, PUF, 1985

- Bodin J., *Méthode pour la connaissance facile de l'Histoire*, in *Oeuvres philosophiques*, p. 271-473
- Burke E., *Reflections on the Revolution in France*, Prometheus Book, 1987, trad. fr. *Réflexions sur la Révolution Française*, Hachette, 1989
- Cicéron, *De republica*, trad. fr E. Bréguet, *La république*, Gallimard, 1994
- Constant B., *Principes de politique, Applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810)*, Hachette, 1997
- *The Constitution of the United States* (17 septembre 1787), *The Articles of Confédération* (15 novembre 1777), in Hamilton, Madison, Jay, *The Federalist with Letters of « Brutus »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par S. Rials, Hachette, 1988
- Hamilton, Madison, Jay, *The Federalist with Letters of « Brutus »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, trad. fr. G. Jèze, *Le Fédéraliste*, Economica, 1988
- Hegel G. W. F., *Ecrits politiques*, Paris, Champ Libre, 1977
- Hobbes T., *Léviathan*, Cambridge University Press, 1997, trad. fr. G. Mairet, Gallimard, 2000
- Humboldt W. von, *Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, Les belles lettres, 2004
- Jefferson T., *Political Writings*, Cambridge University Press, 1999
- Kant I., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1983
- Leibniz G. W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- Leibniz G. W., *Le Droit de la Raison*, Vrin, 1994
- Locke J., *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1690., trad. fr. B. Gilson, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1985 ; trad. D. Mazel, *Traité du gouvernement civil*, Introduction S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1992
- Machiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, in *Oeuvres*, trad. C. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996
- Machiavel N., *Le Prince*, Flammarion, 1992
- Mead G. H, *Mind, Self and Society*, The university of Chicago Press, Chicago, 1934, trad. fr J. Cazeneuve, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963
- Michelet J., *Histoire de la Révolution française*, 4 vlms, Gallimard, 1952
- Montesquieu, C. L. de, *De l'esprit des Lois*, T. 1, 2, Garnier-Flammarion, 1979
- Paine T., *Common Sense*, Dover Publications, 1997
- Paine T., *Rights of Man*, Essentials Thinkers, 2004
- Platon, *La République*, trad. fr R. Baccou, Paris, Garnier Frères, 1966
- Rousseau J- J, *Emile ou De l'éducation*, Gallimard, 1969

- Rousseau J- J, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Pocket, 1990
- Rousseau J- J, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- Sieyès E., *Ecrits politiques* (éd. Zapperi), Ed. des Archives contemporaines, 1985
- Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique*, T.1, 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1981
- Tocqueville A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. fr. J. Leif, *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, 1944
- Weber M., *Economie et Société 1, Les catégories de la sociologie*, Pocket, 1995

## **Bibliographie générale**

### **Sur la période de l'antiquité :**

#### **Œuvres classiques :**

- Aristote, *Métaphysique*, T. 1, 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991
- Cicéron, *De Officiis*, trad. fr. M. Testard, *Les Devoirs*, T.1, 2, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- Platon, *Les Lois*, T. 1, 2, trad. L. Brisson, J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006

#### **Œuvres de pensée politique contemporaine utilisées pour cette période :**

- Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983
- Finley M. I., *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, 1976
- Finley M. I., *L'invention de la politique*, Flammarion, 1985
- Mattéi J-F. (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990
- Mossé C., *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Seuil, 1971
- Romilly J. de, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- Wolff F., *Aristote et la politique*, PUF, 1991

- **Sur la période des V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles :**

- **Œuvres de pensée politique contemporaine utilisées pour cette période :**

- Duby G., *Hommes et structures du Moyen Age*, T. 1, 2, Flammarion, 1988
- Kantorowicz E., *Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1989
- Kantorowicz E., *Frédéric II*, in *Oeuvre*, Paris, Gallimard, 2000
- Koselleck R., *L'expérience de l'histoire*, Gallimard/Le Seuil, 1997

- **Sur la période des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles :**

- **Œuvres classiques :**

- Althusius J. *Dicaeologicae libri tres*, reprod. anastique éd. Scientia Verlag Aalen, 1967, Francfort 1646
- Aretin K. O. (von), *Vom Deutschen Reich zum Deutschen Bund*, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1993
- Constant B., *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Ecrits politiques*, Gallimard, 1997
- Dante, *La Monarchie*, précédé de *La modernité de Dante*, par C. Lefort, Belin, 1993
- Ferguson A., *An Essay on The History of Civil Society*, Cambridge University press, 1995
- Grotius H., *Le droit de la guerre et de la paix*, PUF, 1999
- Guizot F., *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, 2 vol. Paris, Didier, 1851
- Herder J. G., *Histoire et cultures, Une autre philosophie de l'histoire*, trad. fr. M. Rouché, Présentation A. Renaut, Flammarion, 2000
- La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983
- Locke J., *Lettre sur la tolérance*, Vrin, 1965
- Proudhon P. J., *Du principe fédératif* (1863), TOPS/H. Trinquet, Anthony, 1997

– **Œuvres de pensée politique contemporaine utilisées pour cette période :**

- Arendt H., *On Revolution*, London, Penguin Books, 1977, trad. fr, *De la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967
- Beaud O., *La puissance de l'Etat*, PUF, 1994
- Binoche B., *Critiques des droits de l'homme*, PUF, 1989
- Cassirer E., *Le Problème Jean-Jacques Rousseau (1932)*, trad. fr. Hachette, 1987
- Delsol Ch., *L'Etat subsidiaire*, PUF, 1992
- Déraothé R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1979
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'individualisme moderne*, Seuil, 1983
- Ferrero G., *Pouvoir, Les Génies invisibles de la Cité*, Le Livre de Poche, 1988
- Franklin J. H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, PUF, 1993
- Franklin J. H., *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge University Press, 1978
- Friedrich C. J., *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Endwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, Drucker u. H., 1975
- Friedrich C. J., *Demokratie als Herrschafts- und Lebensform*, Quelle U. Meyer, 1966
- Friedrich C. J., *Christliche Gerechtigkeit und Verfassungsstaat*, Westdeutscher, 1967
- Friedrich C. J., *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Springer, 1955
- Furet F. (dir.), *L'Héritage de la Révolution Française*, Paris, Hachette 1989
- Furet F., *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978
- Furet F., *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985
- Gauchet M., *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989
- Gauchet M., *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995
- Goyard-Fabre S., *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, PUF, 1997
- Goyard-Fabre S., *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, 1989
- Gusdorf G., *Les révolutions de France et d'Amérique, La violence et la sagesse*, Paris, La Table Ronde, 2005
- Hintze H., *Staatseinheit und Föderalismus in Alten Frankreich und in der Revolution*, Stuttgart, Berlin, 1928
- Jaume L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986
- Jaume L., *Echec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat*, Paris, Kimé, 1990



- Jaume L. (textes présentés par), *Les Déclarations des Droits de l'homme. Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946*, Flammarion, 1989
- Jaume L., *L'individu effacé*, Fayard, 1997
- King P., *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of J. Bodin and T. Hobbes*, 1974
- Kriegel B., *Philosophie de la République*, Plon, 1998
- Lacorne D., *L'Invention de la République, Le modèle Américain*, Paris, Poche, 1991
- Lefort C., *Essais sur le politique XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1986
- Lefort C., *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 2<sup>e</sup> éd. 1994
- Lessay F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF « Léviathan », 1988
- Manent P., *Naissances de la politique moderne*, Payot, 1977
- Manent P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987
- Manent P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, 1993
- Manent P., *Les libéraux*, Gallimard, 2001
- Manent P., *Cours familial de philosophie politique*, Gallimard, 2001
- Manin B., *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996
- Nicolet C., *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, 1982
- Palmer R. R., *The Age of the Democratic Revolution : a Political History of Europe and America, 1760 – 1800*, T. 1, 2, Princeton Univ. Press, 1970
- Riley P., *The General Will before Rousseau. The Transformation of The divine into the Civil*, Princeton University Press, 1986
- Rosanvallon P., *Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992
- Rosanvallon P., *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985
- Salmon J. H., *Bodin and the monarchomachs*, in H. Denzer (éd.), *Bodin*, Munich, 1973
- Starobinski J., *J. J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971
- Taine H., *Les origines de la France contemporaine*, T. 1, Laffont, 1986
- Troper M., *La théorie du droit, le droit, l'Etat*, PUF, 2001
- Villey M., *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1984
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, 2000
- Weber M., *Sociologie du Droit*, PUF, 2007
- Winters P. J., *Die « Politik » des Johannes Althusius und ihre Zeitgenössischen Quellen zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert* (Hrg by Bergsträsser A., Freiburger Studien zur Politik und Soziologie, Freib. Im Breigau, 1963)

- Revue *Les Temps modernes*, *La souveraineté, Horizons et figures de la politique*, 55<sup>e</sup> année, N. 610
- Revue *Commentaire*, Printemps 1992, Volume 15, N. 57

- **Pour une réflexion sur les rapports entre le pouvoir souverain et la société :**

- Arendt H., *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972
- Baecher J., *Contrepoints et commentaires*, Calmann-Lévy, 1996
- Beaud O., *Fédéralisme et Fédération en France. Histoire d'un concept impensable ?*, in *Annales de la faculté de droit de Strasbourg*, n° 3, 2000
- Beaud O., *Théorie de la fédération*, PUF, 2007
- Beer S. H., *To Make a Nation. The Rediscovery of American Federalism*, Harvard University Press, 1993
- Berger G. et al., *Le Fédéralisme*, Paris, PUF, 1956
- Berlin I., *Freiheit, Vier Versuche*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1995, trad. de *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
- Berlin I., *Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1969
- Berten A., da Silveira P., Pourtois H., *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997
- Canto-Sperber M., Urbinati N., *Le socialisme libéral, Une anthologie : Europe-Etats-Unis*, Esprit, 2003
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975
- Clastres P. *La société contre l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, 1974
- Croisat M., *Le fédéralisme*, Montchrestien, 1993
- Croisat M., *Le fédéralisme dans les démocraties contemporaines*, Montchrestien, 1999
- Deuerlein E., *Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips*, Bonn, 1972
- Friedrich C. J., *Tendances du fédéralisme en théorie et en pratique* (1968), trad. fr., Bruxelles, 1971
- Friedrich C. J., « *Tendances nouvelles dans la théorie et dans la pratique du fédéralisme* », in *Rapport au VI<sup>e</sup> Congrès mondial de l'association internationale de sciences politiques*, Genève, 1964
- Friedrich C. J., *La démocratie constitutionnelle*, PUF, 1950
- Gauchet M., *La condition politique*, Gallimard, 2005

- Habermas J., *l'Espace public*, Payot, 1962, trad. fr. 1978
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, T. 1, 2, 1981, Suhrkamp Verlag, trad. fr J-M. Ferry, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987
- Hermens F. A., *Demokratie oder Anarchie ? Untersuchung über die Verhältniswahl*, Frankfurt, Wolfgang Metzner V., 1951
- Hugues, *Confederacies*, Leicester, 1963
- Kelsen H., *Théorie générale du droit et de l'Etat*, suivi de *La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique*, L.G.D.J, éd. anglaise de 1945
- Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrecht*, Tübinger, Mohr u. Siebeck, 1919
- Kelsen H., *Qui doit être le gardien de la constitution?*, trad. S. Baume, Paris, Michel Houdiard, 2006
- Lefort C., *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992
- Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, 2è éd. Gallimard, 1986
- Litt Th., *L'individu et la communauté*, Lausanne, Ed. de l'Age d'Homme, 1991
- Maritain J., *L'homme et l'Etat*, PUF, 1953
- Maritain J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Desclée de Brouwer, 1989
- Mesure S. (dir.), *La rationalité des valeurs*, PUF, 1998
- Passerin d'Entrèves A., *La notion d'Etat* (1962), trad. f., Paris, Sirey, 1969
- Rawls J., *Libéralisme politique*, PUF, 1995
- Rials S., *Destin du fédéralisme*, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1986
- Rosanvallon P., *La crise de l'Etat providence*, Seuil, 1992
- Rosanvallon P., *La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004
- Sandel M. J., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public philosophy*, Harvard university press, 1998
- Schmitt C., *Le Romantisme politique*, éd. fr. abrégée, 1928
- Schmitt C., *Théorie de la Constitution* (1928), PUF, 1993
- Schmitt C., *Théologie politique*, (1922), trad. f. Gallimard, 1988
- Schmitt C., *La notion du politique*, Flammarion, 1992
- Schmitt C., *Der Hüter der Verfassung*, Berlin, Drucker u. Humblot, 1996
- Taylor C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998
- Theunissen M., *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, W. De Gruyter und Co, 1982, Berlin-New York, trad. Fr H. Pourtois, *Réalisation de soi et universalité, Pour une critique de la conscience actuelle*, Paris, Editions du Cerf, 1997



