



Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Faculté des Sciences Juridiques,
Economiques et Sociales

FES



Histoire des idées politiques

Semestre V

Pr. Mohamed Fakihi

**Année universitaire
2014-2015**

Introduction

L'histoire est faite d'une succession d'évènements. En effet, les idéologies reposent sur une interprétation spécifique de ces évènements. La doctrine capitaliste et la doctrine marxiste... et même anarchiste reposent sur une configuration interprétative articulée autour d'un dogme social, politique ou économique. Lorsque Francis Fukuyama a annoncé la fin de l'histoire, il s'est tout simplement posé la question à savoir « est-il raisonnable pour nous en cette fin du XXe siècle de continuer à parler d'une histoire de l'humanité cohérente et orientée qui finira par conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale ? »¹ Bien entendu, il va conclure à une réponse positive².

Or, la thématique de la « fin de l'histoire », bien que perfectionnée par Fukuyama est de nature récurrente par le dire de l'auteur lui-même³, et également pour des facteurs qui relèvent d'un ordre tout à fait différent. Le débat des idéologies et des idées s'est vu profondément pourfendre en parallèle à l'évolution insidieuse, mais rapide de la société de consommation. Certains auteurs estiment que « l'une des victimes les plus notables de la crise économique semble bien être ainsi le débat idéologique. »⁴ La lutte pour l'emploi, pour la sécurité et le souci des droits fondamentaux de l'homme (...) s'accapare l'intérêt ultime des masses au détriment

1- Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992, page : 13.

2- Les questions structurantes de la doctrine de Fukuyama sont :

- la démocratie libérale, triomphante des vidéos y rivales (monarchie héréditaire, fascisme, communisme, ...) constitue-t-elle l'aboutissement final de la philosophie politique ?

- La démocratie libérale comme système de gouvernement pourrait-elles satisfaire les besoins de l'homme et par là même constituer la forme finale de tout gouvernement humain ?

3- « Hegel aussi bien que Marx croyaient que l'évolution des sociétés humaines n'était pas infinie, mais s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait ses besoins les plus profonds et les plus fondamentaux », F. Fukuyama, op. cit. : 12. D'autre part, « ce type de prophétie se retrouve dans toutes les doctrines millénaristes, tous les messianismes politiques et religieux. Toute civilisation à son apogée tend naturellement à présenter ses valeurs comme celle de l'humanité tout entière et à se prétendre insurpassable. La Rome antique l'a fait ; l'URSS a cru pouvoir le faire en annonçant, au nom de la croyance marxiste en l'âge d'or, la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme et la société sans classe et sans État. », in Georges Lesquier, *Histoire des idées politiques*, 14^e édition, Dalloz, Paris, 2001, page : 9.

4- Marcel Prélot, Georges Lesquier, *Histoire des idées politiques*, 9^e édition, Dalloz, Paris, 1986, page : 2.

de toute autre forme de réflexion en vue de comprendre les origines et les articulations de ces concepts. L'enlisement des acteurs politiques dans la gestion du quotidien et de l'immédiat, en réponse aux contraintes partisans et électoralistes, implique un intérêt de moins en moins prononcé pour le débat d'idées et les controverses idéologiques, en faveur d'une démocratie empirique, c'est-à-dire d'une politique-spectacle « où convaincre se résume en définitive à plaire et à charmer en recourant systématiquement aux médias de communication. »¹ Les barrières idéologiques se sont effondrées au niveau des programmes politiques et des politiques publiques élaborées par les différents acteurs politiques. Ceux-ci agissent selon la sacro-sainte règle du pragmatisme politique qui cadre parfaitement avec les impératifs du jeu démocratique dont les contours sont déterminés par la capacité d'instrumentalisation du suffrage universel.

Dans ce contexte, les politiques publiques en matière de programmes universitaires des facultés de droit se sont avérées de plus en plus utilitaristes. Jouant le jeu de l'efficacité et de la rentabilité en vue d'un objectif d'adéquation des formations à l'emploi, les formations théoriques et critiques, ne comptent plus parmi leurs priorités et à leur tête « l'histoire des idées politiques », malgré l'importance de cette discipline en tant que support de formation aussi bien méthodologique que critique, portant des éclairages multidimensionnels indispensables pour la compréhension des différentes articulations intra et interdisciplinaire, engageant l'intégralité des formations dispensées en faculté de droit.

L'importance de la discipline étant indirectement démontrée, il est nécessaire de définir sa signification et son objet.

1- la notion d'idées politiques.

Comprendre les grandes théories politiques passe nécessairement par l'étude de l'histoire des idées, notamment « les grandes œuvres de la littérature politique qui

1- Carol Levasseur, *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, les Presses de l'Université de Laval, 2006, page : 37. Sur le même sujet voir : Roger Gérard Schwartzberg, *essai sur et contre le star-system en politique*, Paris, Flammarion, 1997.

jalonnent la route de l'humanité. »¹ Or, l'élément de base à ce sujet est la notion d'« idée » dont la signification est souvent calquée sur la notion de « théorie » ou encore de « doctrine ». Dans une première approche, les termes « théorie » et « doctrine » comportent une signification précise. En effet, « la doctrine porte un jugement sur les faits et est assortie des projets de réforme qui en découlent, la théorie correspond à la systématisation objective des observations, à leur interprétation et, dans la mesure du possible, à leur explication et à leur généralisation. »², c'est-à-dire que la doctrine repose sur un corpus normatif indiscutable, relevant d'une « vérité que l'on ne pourrait que constater et à laquelle il faudrait adhérer » alors que la théorie est fondée sur une approche visant à mettre en place des lois scientifiques appliquées aux faits de la société qui doivent être qualifiés de « politiques ». Les quêtes théoriques d'Aristote, d'Auguste Comte, de Karl Marx ou d'Ibn Khaldoun peuvent être qualifiées ainsi. Toutefois, la précision de cette distinction doit être atténuée dans la mesure où se pose la question à savoir si les faits de nature politique peuvent être abordés au même titre que des objets physiques, c'est-à-dire soumis à la rigueur de la méthode scientifique. D'autre part, certains auteurs rejettent la distinction entre théorie et doctrine, par ce que « la pensée est une et que l'historien ne peut distraire l'explication de l'appréciation, la connaissance objective des jugements de valeur et que toute recherche s'inscrit dans un cadre "doctrinal". »³

Ainsi, la notion d'« idées » permet d'éviter les contraintes méthodologiques qu'impliquent les notions de « théorie » et « doctrine ». Les « idées politiques » reposent sur « les représentations que chacun se fait de la politique, qu'il s'agisse de la constitution de la société politique de la manière selon laquelle elle devrait être organisée, de l'origine du pouvoir et des conditions de son exercice »⁴. Le

1- Marcel Prélôt, Georges Lesquier, *Histoire des idées politiques*, page : 3.

2- Marcel Prélôt, Georges Lesquier, *idem*, page : 4.

3- *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 11^e année, n°3, 1956, page : 390, compte rendu de l'ouvrage d'Emile James, *Histoire de la pensée économique au XX^e siècle*, tome I : De 1900 à la « Théorie générale » de J. M. Keynes, éditions Montchrestien, 1955.

4- Dmitri Georges Lavroff, *Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIII^e siècle*, 2^e édition, collection Mémentos Dalloz, Dalloz, Paris, 1994, page : 2.

fondement structuré et systématiquement organisé des théories et la nature normative et directrice des doctrines reposent en fait sur des « idées », mais les « idées » ne se réduisent pas seulement à ce cadre, « il y a des représentations de la politique qui ne sont pas structurées en œuvres écrites et construites comme le sont les théories et les doctrines. Tout le monde a des idées, mais rares sont ceux qui élaborent des théories ou des doctrines politiques. »¹ L'adjectif « politique » issu du mot grec « polis » qui signifie « cité » se rapporte aux « choses de la cité », « ta politica », qui désigne chez Aristote « tout ce qui concerne la polis, qui représente l'organisme naturel dans lequel l'homme peut mener une vie heureuse, faite d'activités fort diverses, ne se limitant nullement à l'exercice du pouvoir. »²

L'étude des idées politiques englobe donc un corpus largement considéré de représentations, qu'elles soient sous forme d'ensembles structurés (théories et doctrines) ou clairsemés dans des écrits, contribuant à la compréhension de l'action et de l'évolution de l'homme au sein de la société. Le terme « idées » sera entendu dans un sens extensif, celui de « représentation individuelle, à la vérité, et de façon générale, au mode d'existence, quel qu'il soit, que peut avoir “un” objet “déterminé” indépendamment de l'esprit qui le pense »³, l'objet en question étant bien entendu un « phénomène » politique dans le cadre de notre cours.

2- Les sources de l'« histoire des idées politiques ».

Le choix du terme « idées », indépendamment de celui de « théorie » ou de « doctrine », détermine les sources de notre réflexion dans ce cours. Or, au-delà des grandes œuvres politiques qui ont jalonné l'évolution de l'humanité depuis l'époque hellénique et qui constitue l'épine dorsale de cette discipline, il est question aussi décrit ou de pamphlets d'auteur qui ne sont pas forcément reconnus comme des spécialistes de la politique. Toute œuvre littéraire comporte en sa

1- Dmitri Georges Lavroff, *Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle*, idem, page : 2.

2- Vincent Azoulay, Paulin Ismard (dir.), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris, Publications de la Sorbonne (Collection Histoire ancienne et médiévale), 2011, page : 6.

3- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris, 1926, page : 328.

quintessence une forme de réflexion politique, dans la mesure où toute réflexion même abstraite sur le positionnement de l'homme vis-à-vis des autres hommes ou au sein de la société globalement, peut relever d'une réflexion politique, car plus ou moins elle se rapporte à une « chose quelconque » de la cité, dans la mesure où « il n'est aucun domaine de la littérature qui soit soustraite à la politique »¹ lorsque qu'Émile Zola a pris part dans l'affaire Dreyfus, son article portant le titre « J'accuse » est forcément un écrit politique. L'œuvre d'Ibn Khaldoun « Prolégomènes », d'essence historique, est en réalité une œuvre politique ou plus précisément de sociologie politique de taille.

Toutefois, notre intérêt sera axé sur les grandes œuvres dédiées à la politique, rédigée par des philosophes ou penseurs, dont la matérialité, après une forte résonance de leur vivant ou dans le temps. Les œuvres d'Aristote, de Platon, de Saint-Thomas-d'Aquin, du magister secundus, Abu Nassr Alfarabi, de Machiavel ou de Karl Marx, constituent par exemple les principaux jalons de la pensée politique qui ont exercé une profonde action directrice sur l'évolution de l'exercice du pouvoir au sein de la cité et de l'État moderne. C'est de l'essence même des écrits mémoriaux de cette envergure que nous tirerons l'essentiel de l'objet de notre cours. Ainsi sera-t-il question des éléments contenus dans le sommaire suivant :

- Première partie : La politique de la « Cité » à l'Empire.

Chapitre 1- La cité grecque antique.

Chapitre 2- La révolution chrétienne et l'empire médiéval.

- Deuxième partie : La genèse du pouvoir institutionnalisé.

Chapitre 3- Les bouleversements des XVe et XVIIe siècles.

Chapitre 4- Le déclin de l'absolutisme et le gouvernement du peuple.

1- Marcel Prélôt, Georges Lesquier, *Histoire des idées politiques*, op. cit, page : 8.

Bibliographie.

- Bums J.-H., *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, Léviathan, Paris, 1993.
- Cabanis D., Cabanis A., *Introduction à l'histoire des idées politiques*, éditions Publisud, 1989.
- Chevalier J.-J., *Histoire de la pensée politique*, éditions Payot, Paris, 2006.
- Guchet Y., *La pensée politique*, Armand Colin, Paris, 1992.
- Humbert M., *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Précis, Dalloz, Paris, 1992.
- Imbert, J., *Pensée politique : des origines à nos jours*, PUF, Paris, 1969.
- Labrousse R., *Introduction à la philosophie politique*, éditions Rivière, Paris, 1975.
- Lavroff D., *Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle*, éditions Dalloz, Paris, 1994.
- Leca A., *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, Editions Ellipses, Paris 1997.
- Menouni A., *Histoire des idées politiques*, éditions Maghrébines, Casablanca, 1985.
- Nemo, Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- Pisier E., *Histoire des idées politiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1982.
- Prélot M. Lesquyer G. *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, 9^e édition, Paris, 1986.

-Strauss L., Cropsey J., *Histoire de la philosophie politique*, Quadrige, Presses universitaires de France, Paris, 1987,

Première partie : La politique dans la cité.

D'Athènes, symbole de la cité grecque, à Rome, l'humanité a connu une évolution spectaculaire, institutionnelle, mais aussi d'idées et de mœurs politiques. La pratique de la légalité a pris racine au cours de cette période, notamment pour marquer le passage à la notion de « Polis », la « Cité », fondée sur une organisation politique et sociale structurée par des normes ou « lois » élaborées par la réflexion et la sagesse des hommes et orientées vers le bien commun. Le « miracle grec » s'inscrit donc dans cette évolution. Dracon et Solon furent chargés en début de cette période (-600) d'élaborer des normes dont la finalité est l'ordonnancement et l'organisation des relations entre les membres de la collectivité.

Mais si Rome n'a pas le même mérite du génie créateur en matière législative et institutionnelle, sa puissance réside dans sa capacité de projection des principes issus du « miracle grec » sur le plan de l'organisation sociale et politique, d'une rigueur incontestable. Ainsi, « le droit, la *respublica*, et *l'imperium* agissent en tant qu'ils instituent l'ordre militaire et administratif établi de fait par le peuple et le Sénat. »

Chapitre 1- La cité grecque antique.

Les conflits sociaux et politiques qui ont secoué les grandes cités grecques, Athènes et Sparte plus particulièrement, ont atteint un niveau de violence qui a menacé la cohésion et la continuité des « Polis ». Les « nomothètes », législateurs sages et désintéressés, appelés à la rescousse, se sont attribués la tâche de définir un corpus de règles connu par tous, élémentaire et fondateur des premières législations axées sur la réglementation de la vie commune et des relations sociales et économiques au sein de la cité.

La « loi » ainsi dégagée est l'apport notoire au processus de constitution de la cité organisée, fondamentalement communautaire. « La volonté des individus de se placer sous une loi commune afin de vivre en communauté » constitue le critère fondamental de définition de la « Polis ». La volonté collective ainsi exprimée et à la base de tout pouvoir.

Section première : Les précurseurs de la « politeia », le modèle de la « Cité ».

Les penseurs et nomothètes grecs ont contribué à la consécration d'une forme particulière de « Cité », de nature fondamentalement communautaire. Le principe du « vivre ensemble » prend racine de façon évolutive en faisant abstraction des droits individuels, considérés comme des droits subjectifs « originaires et antérieurs à toute organisation politique. »¹

Paragraphe premier : Platon, de l'utopisme politique.

A- Le pouvoir arbitraire.

« La politique est un art qui doit s'apprendre », affirme Socrate. Le maître de Platon reproche par ailleurs à la « démocratie » de joindre à sa propre ignorance celle des magistrats, « qu'elle se donne par le sort ou par les élections ». Il défend l'idée selon laquelle « la politique est l'art le plus difficile, qu'elle doit être réservée

¹ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Précis, Dalloz, Paris, 1992, p. 5

à ceux-là seuls qui en sont capables ». Le rationalisme « élitiste » de Socrate contribue à écarter le débat intellectuel des institutions en place.

Influencé par son maître et ainsi opposant farouche du régime démocratique, qu'il considère comme une étape d'un cycle de successions (*anakyklosis*), qui est à la base de tous les types de gouvernements en place, il prône un régime qu'il considère comme parfait, c'est-à-dire, ne contenant aucun germe destructeur et résistant aux altérations du temps et de l'histoire. La « Cité » ou république idéale (*Kallipolis*) doit sa nature parfaite à sa structure qui emprunte leurs meilleures caractéristiques aux régimes en place. Elle est parfaite et repose sur les valeurs morales, la justice et la vérité éternelles et universelles¹, car « les affaires de la république dépendent de la vertu des citoyens, pratiquée par eux en vue du bien de l'État.² »

Platon ne se soucie pas outre mesure du fait que les hommes acceptent ou non ce régime à la base de la cité idéale. Ce sont des êtres imparfaits qui ne peuvent percevoir les choses qu'à travers le prisme déformant de leur ignorance. Dès lors, « il est légitime de les contraindre pour leur bien ». Il prône une éducation élitiste et sélective en vue d'entretenir l'élite politique destinée à gouverner, la (*Kallipolis*).³ Cette élite dispose d'ailleurs d'une autorité qui ne peut être abusive. Il en ressort donc que « bâti à l'image de l'âme juste, l'État juste remplira sa fonction : éduquer les âmes.⁴ »

¹ A. Leca, *Histoire des idées politiques*, idem. p. 54.

² M. Prelot, G. Lesquier, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 76.

³ Pour Platon, la « cité idéale » correspond à la nature humaine dans laquelle se superposent trois éléments : l'âme, le cœur et la tête. Au premier élément correspond au sein de la « cité » le siège des appétits et des désirs. Les êtres qui en sont dominés constituent la race de fer ou de bronze, les laboureurs et artisans. Les hommes parmi lesquels le cœur est le plus prédominant représentent la race d'argent et sont voués aux métiers de guerre. Enfin les hommes guidés essentiellement par leur tête représentent la race d'or, c'est-à-dire l'élite des sages qui sont destinés à gouverner.

⁴ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 171.

B- Retour à la légalité comme fondement de l'art de la « politeia ».

La personnalité de Platon, polémique et guerrière par sa nature discursive, marque profondément sa vision et sa définition de la politique et également de la « Cité ». Il affirme dans l'ouvrage qui porte le même titre, que *La Politique* « est l'art d'élever les troupeaux, les troupeaux se divisant d'abord en bêtes cornues et non cornues, puis en bipèdes et en quadrupèdes... La politique est l'art de conduire des bipèdes sans cornes et sans plumes. »¹

Par la suite, dans le même ouvrage, Platon donne une vision de la politique, plus sérieuse et conforme à sa philosophie. C'est « l'art de conduire la société humaine. » Et partant de là, il considère cet art de façon différenciée : il est possible de mener les hommes par la violence et la contrainte, est également par une volonté consciente des gouvernés d'acceptation et d'acquiescement du pouvoir du chef. Ainsi, « L'art de gouverner par la force se nommera *tyrannie*, et l'art de gouverner en persuadant les hommes s'appellera *politique* »...la politique est ainsi dire « l'art de gouverner les hommes avec leur consentement² », différent selon Platon de la *science militaire*³ et également de la *jurisprudence*⁴ et de la *liturgie*.

Platon envisage l'exercice de cet art (la politique) « qui unit habilement toute chose comme en un tissu »⁵, et qui peut être considéré comme « la connaissance suprême », dans le cadre d'un pouvoir arbitraire et totalitaire, c'est-à-dire situé en dehors des règles et des limites communes, connues par tous. « Le génie politique est au-dessus des lois », et philosophiquement, « l'individuel et supérieur en

¹ M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 72.

² M. Prelot, G. Lesquyer, *idem*, p. 73.

³ La stratégie indique comment il faut faire la guerre, les procédés pour triompher, pour remporter la victoire. Mais la science militaire ne répond pas à la question préjudicielle que le politique doit résoudre, celle de savoir s'il faut ou non ouvrir les hostilités. C'est le politique qui décidera de la guerre ou de la paix, alors que une fois la guerre déclarée, le stratège s'efforcera de la gagner, M. Prelot, G. Lesquyer, *ibid*, p. 73.

⁴ Notamment l'art de rendre des arrêts justes, à ce que la justice est subordonnée à la politique et c'est la politique qui détermine les lois alors que la magistrature est simplement chargée de les exécuter, M. Prelot, G. Lesquyer, *ibid*, p. 73.

⁵ M. Prelot, G. Lesquyer, *ibidem*, p. 74.

général... et, l'individuel ne peut sans mutilation être ramené aux normes communes ». Platon signifie ainsi qu'il est difficile de procéder à l'avance à des prescriptions normatives générales et abstraites, opposables aux membres de la Cité. Le commandement totalitaire s'affirme non pas par le biais d'actes préparés à l'avance, mais par des actes sur mesure et adaptés à chaque cas et individu, temps et lieu. Le commandement s'effectue ainsi par décision individuelle et s'affranchit de la pesanteur des « lois ».

Sur ce point, le différend est visible avec son disciple, le Stagirite (Aristote) qui conçoit la loi comme une règle fondamentale de l'organisation sociale et politique de la « Cité ».

Cependant, cette quête ardue et génératrice de conflits avec son environnement finit par épuiser Platon. Dans son dernier livre, *Les Lois*, il affirme « maintenant c'est d'hommes que nous parlons et non de Dieux¹ ». La volonté de compromis qu'il s'impose finit par nuancer son propos. Le régime parfait de la cité idéale cède le pas à l'utilité de la loi. Ainsi, faute de pouvoir incarner le régime idéal par le biais d'une élite douée de sagesse, il précise que « tout ce qui se fait dans l'État, selon l'ordre et sous la direction de la loi, est la source d'une infinité de biens, au contraire ce qui n'est pas réglé ou ce qui l'est mal, fait tort à la plupart des autres règlements les plus sagement établis. »²

Paragraphe second : Aristote, la « cité », lieu de la société des hommes

Chef de file de la science politique grecque, *Aristote* assigna un but particulier à la « Cité » comme forme d'organisation sociale : « le *eu Zein*, qui veut dire vivre comme il convient que vive un homme »³, parce que l'homme lui-même se définit comme un *Zoon politikon*, un être créé pour vivre au sein d'une organisation politique ou d'une communauté civique, ou plus précisément « un animal politique », naturellement mené à coexister avec ses congénères et à confronter ses aptitudes

¹ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 172.

² M. Prelot, G. Lesquier, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 76.

³ E. Pisier, *Histoire des idées politiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1982, p. 6.

aux leurs. Ce qui nous permet de déduire immédiatement que la « Cité » n'est par une construction artificielle ou seconde dans laquelle les hommes assurent la longue quête de l'affirmation de leurs droits individuels, à l'inverse de la vocation libérale de l'État consolidée depuis T. Hobbes et J. -J. Rousseau, mais au contraire, les hommes désintéressés méconnaissent naturellement leurs droits à la liberté et, généralement, à l'affirmation de leurs droits individuels. Ces droits ne peuvent avoir de l'importance que lorsqu'il ressort que c'est de l'intérêt du groupe de les protéger et de les affirmer.

D'autre part, soucieux d'un gouvernement le plus adapté aux exigences de la cité, Aristote procède par une méthode comparative et inductive qu'il a développée au cours de sa formation pour son métier initial (biologiste), à une étude des différentes formes de gouvernements connus à l'époque. Il conclut d'abord que le meilleur gouvernement « n'est pas nécessairement le même pour tous les temps et pour tous les pays. »¹ Puis il déploie son ingéniosité en vue de répondre à une question de base : « est-il préférable que dans le cadre des lois tous les citoyens décident ou seulement le plus vertueux d'entre eux ? »² Au début de son ouvrage « *L'éthique à Nicomaque* », il considère « le lien politique comme l'effectuation par excellence de la visée éthique. »³ Ainsi, Aristote affirme que si l'individu moyen ne peut pas égaler en vertu le plus vertueux, ce dernier ne peut forcément pas égaler les membres de la collectivité pris dans leur ensemble, par ce que « globalement plus vertueuse que l'individu, fut-il le meilleur, la multitude est moins sujette à l'erreur et aux passions, moins corruptible aussi qu'un petit nombre de personnes »⁴. Le Stagirite va plus loin pour préciser son point de vue : « exiger le règne de la loi (nomos), c'est, semble-t-il, exiger que Dieu et l'esprit règnent seuls ; exiger au contraire le règne d'un homme, c'est ajouter aussi celui d'une bête, car le

¹ M. Prelot, G. Lesquyer, idem, p. 107.

² Y. Guchet, *La pensée politique*, Armand Colin, Paris, 1992, p.16.

³ P. Ricoeur, *Morale, éthique et politique*, Revue *Pouvoirs*, n°65, avril 1993, *Morale et politique*, p. 5-17. Version électronique : <http://www.revue-pouvoirs.fr/Morale-ethique-et-politique.html>

⁴ Y. Guchet, *La pensée politique*, op. cit, p.16.

désir aveugle et l'emportement de la passion bouleversent les gouvernants, même les meilleurs des hommes ; tandis que la loi, c'est la raison libérée du désir »¹.

Aristote distingue donc trois formes de gouvernement, qu'il considère normales et légitimes : la monarchie, l'aristocratie et une forme mixte, la *politeia* ; et en parallèle, trois perversions qui en découlent : la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie (concrètement, l'exercice du pouvoir par les classes inférieures). Au bout du compte sa préférence s'oriente vers un système mixte, *politeia*, qui englobe les bienfaits des formes légitimes de gouvernement et en exclut les inconvénients.

Section seconde- Sophistique et démocratie.

Paragraphe premier : De la sophistique.

A- La loi, le fait de l'homme et à son image (la loi positive)

L'importance de la doctrine sophiste relève des origines et des orientations multiples des auteurs qui ont animé ce courant de pensée ainsi que des tout premiers rôles que ces précurseurs ont joués en matière de débat politique, sans pour autant prétendre à un modèle de doctrine ou d'une morale philosophique ou politique. La condition de métèques des sophistes, et par conséquent exclus de la république, justifie à certains égards le fait qu'ils « ne ressentaient pas le besoin de se demander quel effet produirait sur l'État lui-même une large distribution des connaissances et de la capacité, la *sophia* (sagesse)² ». Les précurseurs de la sophistique ont ainsi entrepris une enquête d'observation et d'explication des rapports sociaux et des lois qui les déterminent d'une façon sujette aux contraintes morales et confessionnelles de l'époque. Archélaos, un des maîtres de Socrate affirme en effet « le juste est le honteux ne le sont pas par nature, mais d'après les conventions que l'homme crée³ ». Par conséquent le bien et le mal ne tirent pas leur matière de la nature. Les sophistes rejettent ainsi toutes les notions extérieures à l'homme et connues pour être transcendées, c'est-à-dire qui s'impose à lui,

¹ A. Leca, *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, op. cit, p. 58.

² M. Prelot, G. Lesquier, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 27.

³ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 117.

permanente et immanente, telle que la notion de justice. Pour eux, cette valeur ne peut être définie que de la manière dont elle est perçue par les hommes, au regard de sa nature relative et changeante en fonction du contexte historique et social.

Protagoras, grand précurseur de la doctrine sophiste, en affirmant que « *l'homme est la mesure de chaque chose* », signifie bien que « les choses existent ou n'existent pas selon l'estimation du sens commun individuel ». Le demos, la masse des individus requiert donc une place centrale dans le processus de mise en place des règles de conduite commune, la loi (nomos) et dans la conception du juste. Ainsi, « quelles que soient les choses qui apparaissent à chaque cité comme justes et bonnes, elles demeurent justes et bonnes pour la cité aussi longtemps que celle-ci conserve cette opinion ».¹ Développant un agnosticisme² raisonné, Protagoras institue la connaissance empirique comme mode opératoire pour approcher la réalité de la cité. Pour lui tout ce qui échappe à la vision empirique et rationnelle des choses doit être rejeté et notamment, « les mythes en bloc, avec parmi eux, la croyance reçue du passé en l'existence d'une justice divine inspirée aux hommes³ ». Il est très aisé ainsi d'entrevoir les premiers éléments de réflexion de la doctrine matérialiste.

B- Le juste et l'utile, selon les sophistes.

N'évoluant pas dans le cadre de réflexion harmonieuse (doctrine ou école de pensée), les sophistes ont laissé libre cours au développement du discours comme art de la politique, ou « l'art de faire triompher la cause semblant la plus faible sur celle qui paraît la plus forte » (encadré 1). En développant l'idée de la relativité de la justice, Protagoras ouvre la voie au développement par ses successeurs d'idées plus audacieuses et violentes à certains égards, contribuant à bouleverser les valeurs et les normes de base de la société au sein de la cité. Antiphon démontre

¹ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 116.

² Doctrine philosophique qui rejette toute métaphysique et déclare que l'absolu est inaccessible à l'esprit humain.

³ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, idem, p. 116.

l'utilité de l'opposition entre la loi de la nature et la loi humaine. « L'observation de la justice est tout à fait conforme à l'intérêt de l'individu, si c'est en présence de témoins qu'il respecte la loi ; mais s'il est seul, son intérêt est d'obéir à la nature¹ ». Dans ce sens, l'homme est tout à fait disposé à violer la loi, mais à condition de le faire dans des conditions que personne ne puisse dénoncer ce comportement injuste. L'homme aura ainsi suivi son propre intérêt et ce sera conformé à la loi de la nature, qui est notamment supérieure à la loi de l'homme. *Antiphon* démontre que l'utile (conforme à la loi de la nature) l'emporte ainsi sur le juste (la conformité à la loi de l'homme). Le propos de Socrate selon lequel « le juste et l'utile se confondent, de sorte que celui qui choisit l'un du coup opte pour l'autre » paraît complètement obsolète².

En témoigne également l'attitude d'un autre sophiste, qui en rajoute encore de violence du propos. *Thrasymaque*, tout en estimant que la justice est utile, l'envisage sous l'angle de la force au lieu de la considérer comme un art. Il affirme que « dans une démocratie, la loi exprime la volonté du *démos* ; or le *démos* légifère dans son intérêt ; donc la justice contenue dans la loi reflète l'intérêt du plus fort³ ». Se soumettre à la loi serait ainsi déférer au plus fort et faire preuve de faiblesse. Il justifie ainsi son attitude radicale selon laquelle « l'injustice est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus royale que la justice »⁴. La tyrannie et pour lui une issue incontournable dans la mesure où « l'injustice la plus achevée (est) celle qui met l'injuste au comble du bonheur. »⁵

¹ J. de Romilly, *La loi de la pensée grecque*, cité par M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, ibidem, p. 118.

² L. A.-. Dorion, *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Presses de l'Université Laval, 1995, p : 307.

³ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 118.

⁴ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, idem, p. 119.

⁵ M. Dixsaut, *Etudes sur la République de Platon*, Volume 1, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005, p : 249. Allan Bloom, un néoconservateur américain reflète parfaitement ce type d'idée en affirmant que « les valeurs doivent être imposés. Elles doivent vaincre d'autres valeurs opposées, de sorte qu'un combat est nécessaire... Les cultures se livrent la guerre les unes les autres, et il est bien qu'il en soit ainsi. Car c'est seulement en triomphant des autres et non en raisonnant avec eux qu'on peut affirmer des valeurs. » Jean-Luc Pujo, « réélection de George W. Bush : le triomphe de la révolution conservatrice américaine », http://www.penser-la-france.asso.fr/le_triomphe_de_la__revolution_neo_conservatrice_americaine_17.125b15d.pdf.

Ainsi le mérite de la tendance sophistique peut être vérifié à plusieurs égards. En plus de l'hypothèse matérialiste évoquée, le propos concernant l'antinomie entre le juste et l'utile qui, amplifiée, peut se transformer en confrontation tel qu'envisagé par *Thrasymaque* et *Calliclès*¹. L'éloge de la tyrannie donnera beaucoup plus tardivement au gouvernement des idées à mettre sur la table pour négocier leur pouvoir et le légitimer.

La sophistique présente un autre aspect plus édulcoré concernant notamment la contribution des polémistes pamphlétaires à donner un sens à la vie dans la cité et surtout une signification théorique à la démocratie (encadré 2). Pour les chantres de la sophistique, l'avis des plus puissants ne vaut pas plus que celui des autres et notamment celui des pauvres, ou ceux que Aristote considère comme des « classes inférieures ». Ce serait donc injuste d'accorder aux plus puissants le privilège de l'expression sur la vie politique au sein de la cité et d'en priver les pauvres. La meilleure opinion serait celle dégagée par le biais de la majorité.

Encadré 1

L'affaire de Mytilène (-428).

Au cours dans la guerre du Péloponnèse, la ville de Mytilène, l'une des principales

Ce propos se réfère bien entendu au postulat de base que « les États-Unis sont le seul pays assez fort et assez puissant pour être moral. »

¹ Le propos de Calliclès est encore plus excessif, Pour lui la loi ne représente pas l'intérêt du plus puissant mais celui du plus faible, « elle est une convention, imposée par la coalition majoritaire des faibles cherchant à se protéger elle-même par l'effet dissuasif de la sanction de la loi. » M. Humbert, *idem*, p. 119. Du même point de vue que Thrasymaque, il estime que respecter la loi, serait interdit par la loi de la nature aux plus forts et que « l'impérieuse nécessité de la nature enjoint aux surhommes de suivre leur propre utilité et de maîtriser la loi. » M. Humbert, *ibid*, p. 119.

cités de l'île de Lesbos, tente de quitter l'empire d'Athènes et de passer du côté de Sparte. La cité est prise et, après une séance passionnée, l'ecclésià prononce la condamnation à mort de tous les Mytiléniens et la réduction en servitude des femmes et des enfants. Puis, en proie au doute, alors que le navire porteur de l'effroyable sentence est déjà parti l'annoncer, l'assemblée se réunit de nouveau et remet en discussion l'ordre de la veille. Deux orateurs s'affrontent. L'un, *Cléon* le conservateur, dénonce le crime commis par les Mytiléniens : ils ont violé les lois de l'empire, bafoué l'autorité d'Athènes (ce qui n'était pas contestable ni contesté). Ils doivent donc être punis et la condamnation à mort portée contre eux est juste, car conforme à la loi. **Même si cette loi n'est pas parfaite (conforme à la morale), elle doit être respectée.** Face à lui, *Diodote* le sophiste, démontre avec infiniment d'habileté, que les arguments de *Cléon*, fondée en justice, ne le sont pas en utilité pour la Cité. L'inutilité ici comme ailleurs de la peine de mort, les dangers pour la cohésion de l'empire d'une excessive rigueur, l'avantage de maintenir en vie une Cité qui paiera encore le tribut : l'intérêt, en un mot, d'Athènes s'oppose résolument au châtement. « Notre utilité est de subir de plein gré l'injustice ». *Calliclès* ou *Thrasymaque* n'auraient pas mieux dit : **la loi doit être méprisée si tel est notre intérêt.** *Diodote* a convaincu. L'ecclésià donne l'ordre de rapporter la sentence, et, en hâte, une trière part l'annoncer. Elle atteint Mytilène au moment où le sinistre décret était lu. **La sophistique, de justesse, venait de sauver la vie des Mytiléniens. Car tel était, cette fois, l'intérêt d'Athènes.**

M. Humbert, Institutions politiques et sociales de l'Antiquité, Précis, Dalloz, Paris, 1992, p. 119.

Paragraphe second- la démocratie au sein de la cité.

L'instauration de la démocratie au sein de la Cité athénienne n'est pas le fruit d'un hasard ni d'ailleurs d'un projet structuré. La Cité a évolué sous un régime monarchique, puis aristocratique. Elle a connu par la suite un régime tyrannique sous Pisistrate et de ses fils vers le milieu du VI^e siècle. La Cité d'Athènes a connu l'apogée de sa grandeur au début du Ve siècle, sous un gouvernement démocratique¹. Cette évolution s'est effectuée sur la base de transformations profondes, sociales et économiques, plus visible à Athènes en raison de sa particularité en tant que Cité type, voir un empire qui a pu, à travers cet enchaînement de modes de gouvernement, dominer une grande partie de la Grèce antique, et par là même exercer une hégémonie politique qui a été à la base de sa puissance économique à effet stabilisateur à l'échelle interne. La démocratie s'installe sur la base d'une organisation juridique rigoureuse. Le rayonnement de la démocratie est ainsi assuré.

A- Les conditions préalables à la démocratie.

La richesse fastueuse d'Athènes est fondée en grande partie sur la domination politique qu'elle exerce sur les autres Cités. L'exemple de la ville de Mytilène évoqué dans l'encadré n° 1 et assez instructif à cet égard. Athènes a réussi à mettre en place toute une idéologie axée sur la lutte et le devoir de triompher sur des ennemis multiples : les barbares (à leur tête les Perses), Sparte, et puis les cités réfractaires à sa domination. Le paiement de tribut au gouvernement d'Athènes par les autres Cités constitue à la fois une reconnaissance de la soumission à l'empire et également une contrepartie de la protection politique et militaire assurée par ce même empire athénien. Les détracteurs du gouvernement démocratique d'Athènes trouveraient certainement des arguments critiques, et en premier lieu le paiement de tribut. « Le peuple se déshonore on faisant transporter de Délos à Athènes l'argent de toute la Grèce... La Grèce ne peut se dissimuler que, par la plus injuste

¹ Puis la défaite à l'issue de la guerre contre Sparte implique la remise en place du régime tyrannique. Au milieu du IV^e siècle, Athènes, tout comme les autres cités grecques, sont soumises au pouvoir des rois de Macédoine Philippe II et son fils Alexandre le Grand.

et la plus tyrannique malversation, les sommes qu'elle a déposées pour les frais de la guerre servent à dorer notre ville comme une conquête. »¹

Les réformes apportées par Périclès, notamment, la rémunération des activités publiques et la mise en chantier de grands travaux, financés sur cette manne financière considérable prélevée sur les Alliés, ont contribué à l'enrichissement puis au bien-être des Athéniens, facteurs d'une stabilité politique durable. Les Citoyens-soldats, les *clérouques*, nouveaux colons, ont à leur tour contribué à cette stabilité en écartant de la Cité « la menace des indigents et du surnombre, ennemi né d'une démocratie modérée, »² tel que Aristote l'a bien précisé.

Certains auteurs estiment que le régime tyrannique instauré par *Pisistrate* et ses fils a constitué un facteur décisif dans le processus de démocratisation d'Athènes, « comme la dictature franquiste en Espagne (1937-1975), ramena l'ordre public en brisant définitivement les prétentions des Eupatrides et en muselant les revendications populaires. Il en résulta la paix intérieure et la prospérité, qui a permis le développement d'une classe de petits propriétaires, nombreuse et stable, et le renouvellement de la classe noble, par l'adjonction de nouvelles élites venues des couches populaires, qui étaient indispensables à l'établissement de la démocratie »³

B- Les fondements de la démocratie athénienne. (Paragraphe exclu de l'examen)

- Les fondements idéologiques.

- L'ecclésià, le pouvoir souverain.
- Le démos ou l'égalité des citoyens.
- La subordination de la magistrature à la décision politique.
- L'intégration de la sphère de relations privées dans l'ordre politique.

¹ M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 110.

² M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, op. cit, p. 110.

³ A. Leca, *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, op. cit, 26.

- *Les fondements juridiques.*

- Les pouvoirs de l'éclésià.
- Les pouvoirs des magistrats.
- Le fonctionnement de la justice.

Chapitre second- La Cité de Dieu, fondement de l'empire médiéval.

La déconfiture de la puissance de Rome, due essentiellement à la dénaturación du pouvoir du Sénat réduit au rôle d'« auxiliaire du gouvernement impérial »¹ et le renforcement du pouvoir impérial, ont transformé la configuration des rapports entre l'empereur et les différentes composantes de son entourage et du peuple romain globalement. En effet, « dès le I^{er} siècle, les auteurs paraissent avoir été frappés par l'omnipuissance impériale. Sénèque notamment alla jusqu'à exprimer une idée - qu'aucun auteur ne reprit alors à son compte - selon laquelle le prince était au-dessus des lois. En toutes hypothèses, le sentiment dominant demeurait que le fondement du pouvoir impérial ne résidait pas dans le prince, mais dans le *populus romanus* ». Ce qui signifie que l'empereur détient désormais une délégation de souveraineté du peuple et qu'il gouverne en son nom. La pratique de la proxynèse² prend racine pour célébrer la grandeur des empereurs. La christianisation progressive de l'Empire romain ne va pas tarder à anéantir ce dernier contrepoids vis-à-vis de la puissance impériale. En affirmant la transcendance divine, le christianisme impose une transformation radicale de la perception de la divinité. La mythologie cède le pas à la métaphysique. La morale transcendante est devenue dès lors un facteur régénérateur de la pensée politique. Le précepte religieux inspire profondément les modes de gouvernement qui doivent être à son image, animés par une puissance unique. « La souveraine puissance, la majesté, le principe de toute domination étant en Dieu, les rois doivent obéir à ses ordres. De même les sujets doivent obéir aux ordres des rois, lieutenants de Dieu, comme devant le Dieu lui-même. Les princes de la terre ont

¹ A. Leca, *Histoire des idées politiques. Des origines au XXe siècle*, op. cit, p. 85. L'auteur ajoute que, tout d'abord le Sénat perd son indépendance dès lors que l'empereur assume les fonctions exercées auparavant par le Censeur, ce qui lui permettait d'exclure de l'assemblée les sénateurs qui le déplaisaient. Par la suite le Sénat a dû renoncer aux plus importantes de ses prérogatives, la politique extérieure, l'administration des provinces impériales et la perception et la gestion des impôts qui y étaient perçus, la mise en place d'impôts nouveaux dans les régions sénatoriales...

² Rituel consistant à l'obligation de s'agenouiller à l'approche de l'empereur.

ainsi une puissance légitime, qui ne doit être exercée ni arbitrairement ni égoïstement. »¹

Les penseurs politiques de la chrétienté, et tout autant de l'Islam sont profondément empreints de la nature politico-religieuse de la chose politique. Les « lumières étendues de l'inspiration religieuse » marquent ainsi les nouveaux fondements de la société humaine, considérée dans sa déclinaison universelle. Saint Jérôme précise en effet : « l'humanité est soumise à la divinité, et par 'humanité' je n'entends par la douceur ni la clémence, mais tout le genre humain²».

Cette évolution marque également la pensée politique dans la civilisation arabo-musulmane. La quête d'adaptation de la pensée scientifique critique aux Écritures débouche sur une réflexion profonde sur le mode de gouvernement sous une autre représentation : la justice, dans le sens d'équité, du prince.

Section première - la pensée politique post romaine et médiévale, la prédominance du sacerdotalisme.

La conversion de l'empereur romain au christianisme annonce une transformation en profondeur de l'ordre politique, autant que la révolution chrétienne elle-même. La nouvelle perception de l'homme au sein de la société, et celle de la société en tant qu'entité universelle des hommes, quelles que soient leurs origines et leurs conditions sociales, implique que « l'humanité soit juridiquement une, comme elle l'est spirituellement ; qu'elle soit soumise à une seule loi et à un seul gouvernement »³.

Parallèlement, le christianisme instaure une nouvelle dimension de la société humaine, la dimension divine qui relève directement de Dieu, en plus de la

¹ « Dieu demande (aux princes) des comptes sévères. Le prince, en conséquence, devra reconnaître et respecter les lois, vivre dans l'humilité vis-à-vis de Dieu, ne s'abandonner ni au luxe, ni à la volupté, être en tout point attentif au bien du peuple que Dieu lui a confié. La justice du prince sera alors bénie de Dieu et se traduira par la prospérité du peuple et le maintien de la dynastie. », Prélot, p.162.

² in M. Prélot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 168.

³ M. Prélot, G. Lesquyer, *idem*, p. 169.

dimension bien connue, celles relevant des contingences humaines. Une autorité religieuse s'installe pour prendre en charge la chose confessionnelle et spirituelle, notamment les rapports avec la divinité. Elle concurrence de plus en plus pour la dominer l'autorité chargée du gouvernement civil des hommes. Un problème d'interconstitutionnalité se pose alors et consiste à déterminer le rôle de l'autorité temporelle d'un côté et de l'autorité religieuse de l'autre dans le système de gouvernement impérial chrétien.

Paragraphe premier- Entre exaltation et désacralisation du pouvoir impérial.

L'influence du christianisme ne s'est pas effectuée exclusivement sur le registre théologique. La conversion de l'empereur a permis la conjonction des deux puissances, temporelle et spirituelle. Mais si dans un premier temps, l'ordre sacerdotal, appuyé sur la nouvelle doctrine d'universalisme chrétien et surtout sur une force mobilisatrice sans égal dans le passé de l'humanité (la croyance religieuse notamment), a contribué au renforcement de la puissance de l'empereur, la contrepartie exigée ne fut pas moins importante. La pensée politique de l'époque retrace le flux et reflux en termes d'influence et de pouvoir entre le représentant suprême de l'autorité temporelle et la structure sacerdotale.

A- Eusèbe de Césarée, la sacralisation du pouvoir temporel de l'empereur.

Les premiers écrits qui relatent le pouvoir de l'empereur romain chrétien lui attribuent une caractéristique inédite : c'est un pouvoir divin. Eusèbe de Césarée élabore toute une doctrine pour étayer cette auréole religieuse dont est estampillé le pouvoir de l'empereur Constantin. Celui-ci considère que la personne du roi elle-même est l'objet d'une attention divine toute particulière : « Dieu seul serait capable de louer Constantin, le plus grand homme de l'histoire... le nouveau

Moïse et le rénovateur de l'humanité. »¹ L'auteur ne se suffit pas de simples louanges, parce que ça ne peut être le fondement de sa doctrine ni celui du pouvoir de l'Empereur. Il précise que « c'est du Seigneur de l'univers et à travers lui, que l'empereur reçoit et revêt l'image de sa suprême royauté. »² Seulement, certains y voient une mise en service d'une religion par un empire en vue de ralentir ou mieux, d'inverser le processus de déliquescence, voir même l'instrumentalisation de cette religion afin de la mise en place d'un ordre politico-religieux dans lequel l'empereur est tout aussi bien le chef temporel que le souverain de l'ordre religieux : le Césaropapisme.³

B- Saint Augustin, la désacralisation du pouvoir temporel de l'empereur.

L'originalité de la pensée politique de Saint-Augustin relève de sa double appartenance : en tant que chrétien, il a embrassé en héritage la philosophie politique gréco-romaine. Il s'est érigé en principal initiateur d'une nouvelle approche en matière de pensée politique axée sur « la tentative de fusionner ou de concilier les éléments venant de deux sources originellement indépendantes et jusque-là sans lien, la Bible et la philosophie classique. »⁴

Partant de là, et dans le cadre de la confusion des pouvoirs temporel et spirituel entre les mains du monarque conformément aux termes élogieux d'Eusèbe de Césarée, Saint Augustin tranche dans le vif. Dans son immense écrit « La cité de Dieu », il distingue deux types de Cités, la Cité des hommes, qui représente le pouvoir temporel et la cité de Dieu, qui correspond à la dimension spirituelle représentée par l'ordre religieux, et plus précisément la communauté chrétienne (encadré 2).

¹ Hubertus Drobner, *Les Pères de l'Eglise*, Editions Desclée, Paris, 1999, p. 256 (Version électronique).

² A. Leca, *Histoire des idées politiques. Des origines au XXe siècle*, op. cit, p. 91.

³ B. Basdevant-Gaudemet, *Église et autorités : études d'histoire du droit canonique médiéval*, éditions Pulim, Limoges, 2006, p. 52.

⁴ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Quadrige, Presses universitaires de France, Paris, 1987, p. 191.

Encadré 2

La Cité des Dieux selon Saint Augustin.

« Deux amours ont bâti de Cités, l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu : la Cité de la terre, l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi : la Cité de Dieu. L'une se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes, l'autre met sa gloire la plus chère en Dieu, témoin de sa conscience. L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute ; l'autre dit à son Dieu : vous êtes ma gloire et c'est vous qui élevez ma tête. Celle-là, dans ses chefs, dans ses victoires sur les autres nations qu'elle dompte, se laisse dominer par sa passion de dominer. Celle-ci représente des citoyens, unis dans la charité, serviteurs mutuels les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants.

« *La Cité de Dieu* », Livre XIV, chapitre 23, cité par M. Prelot, G. Lesquier, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 189.

En effet, l'augustinisme politique est fondé en un premier point sur un postulat très simple : Dieu est la source de tout pouvoir que détient un prince à la commande d'une Cité. Mais l'interprétation que fait Saint Augustin de ce postulat n'est pas aussi simple. Il affirme que par nature, l'homme a besoin d'une société et que celle-ci comporte par essence une autorité. Or si cette autorité est transcendante à l'organisation sociale, la désignation de son titulaire et la détermination de la forme concrète de sa déclinaison relève de faits humains, dans la mesure où Saint-Augustin « prédispose une compréhension de la philosophie politique ou des choses politiques telles qu'elles apparaissent à la raison humaine

seule. »¹ Ainsi, le prince ne peut considérer le pouvoir comme une propriété personnelle sans rompre le pacte social qui le lie à ses sujets. La cité terrestre serait ainsi animée par une aspiration permanente à la justice et tenue de s'y approcher par des lois, parce que « la justice est, elle-même antérieure au pouvoir. Immuable, éternelle, souveraine, commune dans l'espace et dans le temps, elle s'impose à tous les pays, à toutes les institutions, à toutes les consciences² ». Ainsi n'est-elle « ni l'œuvre ni le sort commun de l'homme déchu. »³

L'« augustinisme politique » relève d'une séparation stricte du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, de façon à ce que ni le prince de son côté ni la structure ecclésiastique du sien ne puissent s'attribuer un pouvoir prépondérant l'un vis-à-vis de l'autre, « chacun pour son compte ne relève que de lui-même et de Dieu. Toute ingérence d'un pouvoir, quel qu'il soit, dans le domaine de l'autre est, d'une part, coupable et, d'autre part, dangereuse soit pour le bien général, soit pour le pouvoir qui méconnaît les limites de sa propre sphère de compétence. » Cette séparation puise son objet des actes fondateurs de chacun de ces deux pouvoirs : les lois. Selon Augustin, les lois temporelles, oeuvre des hommes, peuvent être conformes ou contradictoires en fonction des spécificités des cités qui les ont adoptées et dans lesquelles elles seraient appliquées. Par contre, la loi éternelle, celle de la divine Providence, est universelle et préside à la détermination du cheminement de l'homme sur terre, et plus particulièrement l'essor et le sort des gouvernements à la tête des empires et des royaumes⁴, et qui reçoivent de Dieu « la délégation mystérieuse de commander ».¹

¹ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, op. cit, p. 191.

² M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 192. Au regard d'Augustin, la justice consiste très précisément à « s'acquitter avec la plus grande exactitude de son devoir, à rendre à chacun, selon la traditionnelle définition, ce qui lui est dû sans fraude ni faveur », idem, p. 193.

³ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, op. cit, p. 199.

⁴ « Si par exemple la majorité des citoyens d'une cité donnée étaient dévouées au bien commun, la démocratie serait une condition de la justice, une loi ordonnant que les magistrats de cette cité soient choisis par le peuple serait une loi juste. Semblablement, dans une cité corrompue une loi stipulant que

Toutefois la clarté du propos de l'évêque d'Hippone² ne tardera pas à se dissiper pour laisser place à une perception de la vie politique qui va rapidement tolérer puis défendre la prépondérance de la structure sacerdotale sur le pouvoir politique temporel. L'impérialisme carolingien laissera cette prédominance s'exprimer dans tous ses états. Ainsi, « être roi, cela n'a rien en soi de merveilleux puisque d'autres le sont. Ce qui importe c'est d'être un Roi Catholique³ ». Le pouvoir pontifical s'attribue la prépondérance sur le pouvoir temporel non pas sur la base d'une doctrine fondée sur une conception des rapports entre la structure sacerdotale et le pouvoir temporel, mais sur une perspective différente de la société politique, dans laquelle elle détient aussi bien la souveraineté morale que la souveraineté politique à travers l'une de ses dimensions les plus efficaces au niveau du contrôle de l'espace politique : le pouvoir juridictionnel, un pouvoir d'inquisition qui a donné à l'église une autorité qu'elle a pratiquée de façon arbitraire vis-à-vis de toute opposition à sa prédominance morale et même temporelle.

C- Saint Thomas d'Aquin, l'apogée de la doctrine aristotélicienne.

L'œuvre majestueuse de Thomas d'Aquin constitue une réponse à un questionnement majeur qui a jalonné la période pré-étatique au sens moderne dans le monde occidental. La prédominance du sacerdotisme atteint ses limites et l'évolution de la société occidentale dans ses dimensions démographique et économique ouvre de nouvelles perspectives en termes de rapports sociaux qui rendent indispensable la redéfinition des modes de gouvernement, mais sans pour

seul un homme vertueux est capable de diriger les autres vers la vertu doit être nommé au gouvernement serait une loi juste. Bien que mutuellement exclusives, ces deux lois tirent leur justice de la loi éternelle, selon laquelle il est toujours plus approprié que les honneurs soient distribués par des hommes vertueux que par des hommes méchants ; car ni la contrainte, ni le hasard, ni une urgence quelconque, ne pourront rendre injuste la distribution équitable de biens dans la cité. Cette loi temporelle variable est précisément ce qui distingue une cité d'une autre et lui donne son unité et son caractère spécifique ». L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, idem, p. 200.

¹ M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, idem, p. 198.

² Annaba, la ville algérienne actuellement.

³ Ecrit du Pape Grégoire Ier au roi des Francs Childebert (497-558), M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, ibid, p. 202.

autant rompre avec l'idéologie dominante de l'époque. En premier lieu et dans une parfaite conformité avec l'esprit du temps, Thomas d'Aquin considère que les rapports entre le pouvoir sacerdotal et le pouvoir temporel sont de la même nature que ceux de l'âme et du corps : « il y a dans l'homme deux natures, deux fins, deux ordres de vertu, deux degrés de bonheur. Or, à ces parties de la nature humaine doivent correspondre deux pouvoirs le pouvoir temporel et le pouvoir religieux. Mais celui-ci est nécessairement supérieur à celui-là, comme la supériorité de l'âme sur le corps tient à la supériorité de la fin. »¹

Partant de là, le pouvoir pontifical, profondément ancré, est fondamentalement justifié pour sévir à l'encontre de tout monarque ne tenant pas rigueur de l'éthique et de la foi chrétiennes, axées sur la notion de justice et de morale chrétienne comme élément pivot de l'exercice du pouvoir.

Deux fondements sont donc à la base de la pensée politique de Thomas d'Aquin : une quête de réinterprétation de la philosophie politique d'Aristote confrontée à la foi chrétienne, et la réforme de la théologie chrétienne en se référant précisément à la philosophie aristotélicienne². Sur ce point là, le penseur aquinate procède à une distinction nette entre le domaine de la foi et le domaine de la raison et conclure au caractère indépendant de la science théologique et de la philosophie. Or pour lui, « même sans la grâce divine, la nature est parfaite en elle-même et possède sa propre perfection intrinsèque en ce qu'elle a en elle ce au moyen de quoi elle peut atteindre sa fin et revenir à son principe³ ». L'importance de cette distinction réside dans la mesure qu'elle puisse fournir au niveau du processus de transposition par Thomas d'Aquin de la pensée politique d'Aristote.

En effet, reprenant l'analogie avancée par Aristote entre les composantes de la Cité et celle du corps humain, il considère que « la cité est plus que la somme des parties et que sa fin suprême est plus que la somme des intérêts particuliers de ses

¹ M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, op. cit, p. 213.

² L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, idem, p. 271.

³ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, ibidem, p. 273.

membres »¹. La notion de « bien commun » que dégage Thomas d'Aquin relève en effet de la nécessité de la Cité, structure organisée, nécessaire à la subsistance de celui-ci, dans la mesure où « tout comme le tout est plus important que la partie et bien antérieur comme ce à quoi la partie est ordonnée et sans quoi elle ne pourrait exister, ainsi la cité est antérieure à l'individu dans l'ordre de la causalité finale et son bien est d'une dignité plus élevée et il est 'plus divin' que celui de chaque individu pris en lui-même. »²

La notion de bien commun élève la finalité de la cité au-delà de la simple exigence de survie. Le « bien commun » relève aussi bien d'un ordre matériel que spirituel et religieux. La cité, en prenant compte du bien de chacun, doit lui « assurer en suffisance des biens corporels dont un minimum est nécessaire à l'exercice de la vertu. »³ L'autorité au sein de la cité, qui équivaut à l'âme qui anime le corps humain est en principe exercée sur la base d'un accord entre les éléments les plus vertueux au sein des groupements humains qui déterminent la cité, et à leur tête le plus vertueux d'entre eux. La Cité est donc gouvernée par une autorité unique, qui doit coordonner l'action de toutes les composantes par nature hétérogènes du « tout » social et veiller au bien de celui-ci.

Ainsi se distingue l'une des principales problématiques de la philosophie politique de l'Aquinate. Si l'autorité dans toute société est de nature « divine par essence », elle est exercée concrètement par des hommes. Se pose alors la question du mode de gouvernement qui serait en mesure d'assurer le bien commun des composantes de la cité. Thomas d'Aquin marque sa préférence pour la Monarchie comme meilleur mode de gouvernement. Mais autant que la réserve observée par Aristote, il souligne les dangers de dérive liée inextricablement à ce système et également à

¹ L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, op. cit, p. 277.

² L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, idem, p. 277. Thomas d'Aquin explique le bien commun comme étant la finalité de l'autorité politique, notamment la paix ou l'harmonie entre les différentes parties dans la combinaison de la cité. Il considère la paix comme étant la situation dans laquelle chaque partie est adaptée au tout et y joue son rôle avec facilité raisonnable, idem.

³ M. Prelot, G. Lesquyer, *Histoire des idées politiques*, op. cit, 218.

la nature humaine. Il prône en conséquence un régime mixte qui constitue une synthèse des avantages liés à la fois à la monarchie et à la démocratie, notamment un régime mixte.

Encadré 3

Le meilleur mode de gouvernement selon Saint Thomas d'Aquin.

Dans la mesure où les hommes se distinguent les uns des autres de multiples manières, mais surtout du point de vue de leur capacité à la connaissance et à la vertu, et dans la mesure où par nature l'inférieur est subordonné au supérieur, il est clair que l'homme le meilleur doit gouverner les autres et que les charges de gouvernement doivent être réparties selon la vertu. En soit et par soit, le régime le plus souhaitable, tant du point de vue de l'unité que de la noblesse de la fin poursuivie, est la royauté ou le gouvernement inconditionnel d'un unique homme sage en vue de la vertu. Mais si la Monarchie absolue est théoriquement le meilleur des régimes justes, elle est également celui qui est exposé aux plus grands dangers. À cause des grands pouvoirs dont il est investi, le roi, à moins d'être un homme extraordinairement vertueux, risque d'être corrompu et son gouvernement peut aisément dégénérer en tyrannie qui, toute autre chose égale, est le pire de tous les gouvernements dans la mesure où de par sa nature même, il est le plus éloigné du bien commun. De plus, la vertu n'est pas aussi facilement identifiable par la plupart des gens que des qualités moins évidentes et moins authentiques telles que la richesse ou la noble naissance. C'est une observation commune que des hommes vertueux et politiquement sages ne sont pas toujours et peut-être ne sont pas généralement reconnus tels par les autres hommes, dont la majorité ne connaît en fait que bien peu la sagesse ou la vertu. On ne peut guère non plus supposer que le grand nombre dépourvu de sagesse pourrait facilement être persuadé d'accepter un homme parfaitement vertueux comme seul gouvernant dans la mesure où les

intérêts en vue desquelles il gouvernerait s'opposeraient probablement à leurs intérêts propres et moins nobles. Le souci de l'unité de la cité implique que les prétentions opposées de ses divers éléments soient prises en considération et conciliées dans la mesure du possible. Dans tous les cas ou presque, il faut unir les exigences de la sagesse et de l'excellence avec celle du consentement. Cela signifie concrètement que le meilleur régime est l'ainsi-nommé régime mixte ou le régime qui combine harmonieusement les caractères les meilleurs de la monarchie, de l'aristocratie et de la polities.

Extraits des œuvres de Thomas d'Aquin, « *Summa theologiae* », « *Du Royaume* » et « *Commentaire sur la politique* », composés et cités in :

L. Strauss, J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique, op. cit, p.p. 278-279.*

Nonobstant, malgré l'importance et l'intensité de l'oeuvre du docteur angélique, notamment la transposition, somme toute réussie, de l'oeuvre d'Aristote, les limites liées à la segmentation du pouvoir en pouvoir confessionnel et pouvoir temporel et également la sujétion de l'ordre naturel dans son intégralité, l'étendue absolue de la pensée politique et philosophique d'Aristote, à l'ordre de la grâce divine, synonyme d'un royaume de Dieu, constitue des limites qui ont démontré par la suite l'incohérence de la pensée politique de Thomas d'Aquin aussi bien au regard des théologiens conservateurs que des philosophes dans le monde occidental. Nicolas Machiavel fut le plus notoire d'entre eux. Le rejet de l'idée d'harmonie de la nature et du pouvoir dans une société en pleine mutation, et également le rejet de l'hypothèse de la félicité et de la vertu des hommes, ceux-ci mêmes qui sont prédisposés à l'exercice du pouvoir, constitue une rupture non seulement au niveau des fondements de la philosophie politique aristotélicienne, mais de la pensée politique dans sa ligne médiane d'évolution.